ФИЛИАЛ МГУ
имени М. В. Ломоносова
в городе Севастополе

VI Международная научная
междисциплинарная конференция

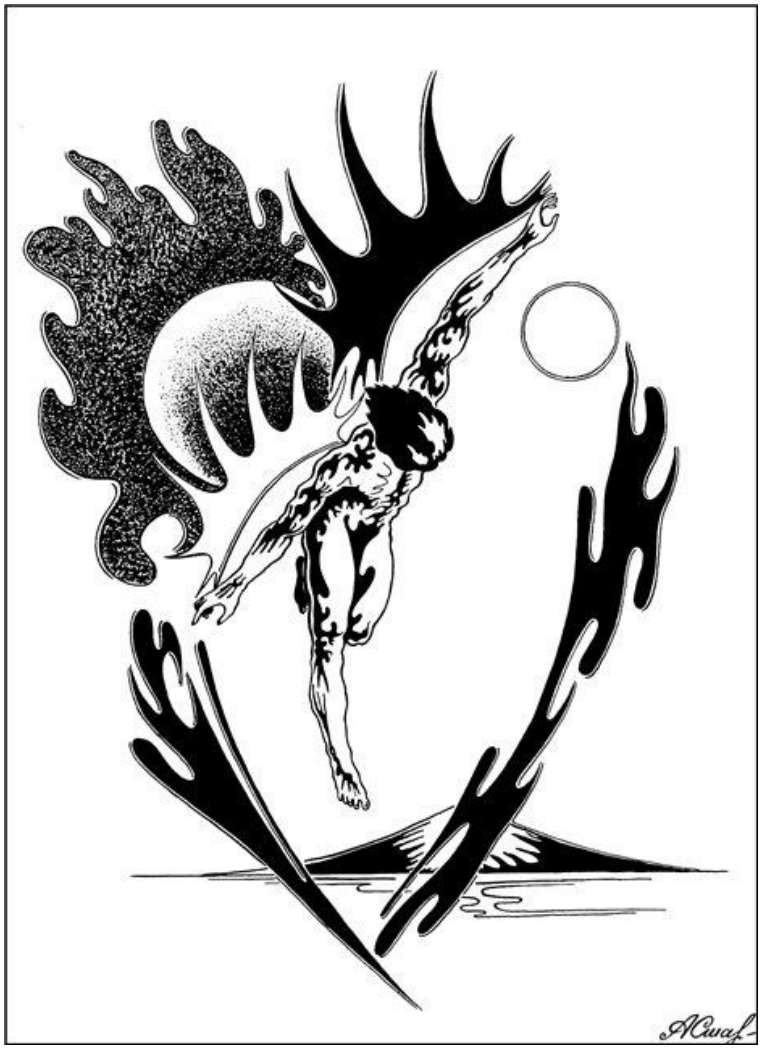
МИФ В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ

21-24 июня
2022 года

СБОРНИК ТРУДОВ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛИАЛ МГУ в городе СЕВАСТОПОЛЕ



МИФ
В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ

Сборник материалов
VI Международной научной междисциплинарной конференции
(июнь 2022 года, г. Севастополь)

Севастополь
2023

УДК 008:130:30
ББК 1
М 68

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. 574 с.
ISBN 978-5-00233-000-3

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

Редакционная коллегия:

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

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

ISBN 978-5-00233-000-3
9 785002 330003 >

© Филиал МГУ в г. Севастополе

Сборник содержит результаты научных исследований учёных и практиков, преподавателей, представителей государственных и общественных структур, научно-исследовательских учреждений и высших учебных заведений города Севастополя, Республики Крым, Российской Федерации и зарубежных стран.

Для научных работников и преподавателей, аспирантов и студентов, всех, кто интересуется новейшими достижениями науки.

Editorial Board:

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

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

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

Kuzina O.A. Assistant Lecturer of the Department of Foreign Languages of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philology.

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

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

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

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

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A. V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. 574 p.

СОДЕРЖАНИЕ	
Редакционная коллегия	2
Содержание	4
Введение	10
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	
Максимова Д.О. Совесть в аспекте мифологического облика в русской лингвокультуре	14
Петев П.И. Миф о «Постчеловеке» как потенциальный онтологический примат: анализ аутентичности и автономности	21
Ставицкий А.В. Общая теория мифа о диалектическом взаимодействии аналитического и мифического мышления в рамках целого	33
Яковлева Е.Л. О некоторых аспектах мифотворчества Сальвадора Дали и Галы	47
2. Миф как универсалия и смысловая матрица культуры. Великие мифы великих культур. Роль мифа в жизни общества. Культурно-символический ресурс мифа. Универсальные мифоосновы человеческого бытия и психологические практики. Проявление мифа через культы и табу	
Лисицына Е.Ю. Мифологические корни Наины Киевны Горыныч из повести-сказки Аркадия и Бориса Стругацких «Понедельник начинается в субботу»	57
Лысенко Е.А. Миф о чародее в пьесе «Буря» У. Шекспира	68
Осьмушина А.А. Природа добра и зла в творчестве Дж. Р. Р. Толкина	75
Соегов М. Об одной сказке мангышлакских туркмен, созданной под влиянием мифов и опубликованной в русском переводе в 1875 году под названием «Локман»	84
3. Миф как поле ценностных смыслов. Мифопоэтическое восприятие народов и людей. Синергия смыслов и ценностей в условиях социального, этнокультурного и религиозного многообразия. Миф в литературе и культуре. Миф и поэтика исторического действа	
Гарбузов Д.В. Мифопоэтика «черного солнца» в творчестве о. Мандельштама	94
Николаев Н.Ю., Беляков В.В. Славянский фольклор и древнерусский героический эпос в современной массовой культуре: в поисках сюжетных паттернов мономифа	99
***Резвушкина* С.А.** Колобок: экзистенциальные основания и бытие-к-смерти (по материалам кинофраншизы «Последний богатырь»)	107
Ставицкий А.В. Неклассическая мифология о смысле и источниках поэтики мифотворчества	117
Тимощук А.С. Навадвипа бхава таранга или мифологический кинотеатр времени бенгальского вишнуизма	126
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	
Котариди Ю.Г. Философские аспекты традиционного сюжета об Амуре и Психее в «Эросе и Психее» Е. Жулавского	134
Лубешко А.Н. Neon Genesis Evangelion: Миф об утопии будущего	142
Миляева Е.Г. Селфбрендинг как мифотворчество в цифровом пространстве	149
Ставицкий А.В. Общая теория мифа о причинах социокультурного мифотворчества	156
Шинкаренко В.Д. Миф и мозг	163
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	
Гагаев П.А., Гагаев А.А. Осьмушина А.А. О мифо-созерцательном и целеориентированном мышлении	176
Поздяева С.М. Универсальная пластичность мифа: конфронтация или приспособление к изменяющейся социальной реальности	183

Ставицкий А.В. Общая теория мифа о мифологической структуре и механизме структурирования: А.Ф. Лосев, К. Леви-Строс и другие	191
Царева Н.А. Мифологические основания историософии В. Брюсова	203
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	
Галанова Е.М., Ройко О.В. Полиаспектность понятия «миф» в книге Е. Водолазкина «Дом и остров, или инструмент языка»	212
Дыдров А.А. Искусственный интеллект: мифологемы матрицы пользовательских запросов	222
Пеннер Р.В. Цифровой субъект – миф цифровой эпохи	232
Ставицкий А.В. К вопросу о преодолении наукой мифа как опыту ее мифологизации (по мотивам лекции А.М. Пятигорского)	240

7. Миф и слово: языковая сущность мифа в контексте смыслового многообразия. Вербальное измерение мифотворчества в культурном пространстве и социальном времени: тексты, подтексты и контексты	
Иванов А.Г. Почему риторические фигуры мифического означающего Р. Барта сегодня важны	255
Пименова М.В., Бодриков А.Б. Когнитивная модель *война как жатва* (мифы в русской лингвокультуре)	266
Ромащенко А.А. Мифологическая дискурсивность в философии пространства: от категории к экзистенциалу	279
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	
Буровский А.М. Наши знания о космосе – мифы древние и современные	289
Викторова В.Д., Иванова Е.В. К вопросу о самом древнем уральском мифе: итоги сравнительной мифологии и мифоархеологии	309
Погребняк Ю.В. Миф о содержании души в творчестве Ф.М. Достоевского (на примере произведений «Братья Карамазовы» и «Идиот»)	320
Яковенко К.Э. Киномифология: миф о вампиризме	332
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	
Караваева Д.Н. Мифы «Севера» и «Юга», «Провинции» и «Метрополии» в дискурсе североанглийских идентичностей в Великобритании	341
Лесовиченко А.М. Киномиф о Чингисхане	351
Скуридин О.А. Кем были два персонажа из автобиографического произведения Лукиана Самосатского «Сновидение, или жизнь Лукиана»?	358
Филимонова М.А. «Римский миф» в становлении государственности США	370

10. Миф как инструмент политики и фактор национальной безопасности. Роль мифа в межцивилизационном взаимодействии. Миф в информационно-психологических, ментальных и консциентальных войнах. Роль мифа в идентификационных практиках и психотехниках	
Баранов А.В. Мифы о национальной политике СССР 1920-х гг. на Северном Кавказе: критика и деконструкция	379
Завершинский К.Ф. Политический миф в символическом конструировании национальной памяти	387
Зевако Ю.В. Политический миф и проблемы «наследования» национальной истории и национальной памяти	395
Целиковский А.А. Политический мессианизм в советской и современной российской мифотворческой	404

практике	
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	
Анчев С.И. Мифы против России в современной политике в рамках гибридной войны	410
Коновалов А.В. Сословно-представительное самодержавие: мифы об абсолютизме и деспотизме Ивана Грозного	417
Лобков А.Е. Миф о бесполезности иностранных врачей в Крымскую войну, укоренившийся в отечественной историографии: критический обзор источников	427
Приходько А.С. Мифы императорской семьи Романовых	449
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	
Белозерова М.В., Садовой А.Н., Куринских П.А. Глобализация и традиционная культура: основные тенденции и мифы	455
Ставицкий А.В. Советский миф: историография, проблематика и задачи исследования	466
Хисматуллина Г.Г. Солидарность как стратегия коммуникации: социальные мифы о мигрантах в ФРГ	477
Шалыгина Н.В. Миф о жизни «русских айтишников» в США (гендерное измерение)	484
МИФОСФЕРА (Приложение к сборнику конференции)	
Представление научного периодического журнала «**Мифологос**»	494
Представление книги «Сюрреальные нити судьбы: Сальвадор Дали, Гала и Казань»	502
Представление монографии А.А. Осьмушиной «Семантика сказок: сравнительный анализ «бродячих сюжетов» разных народов»	510
Ставицкий А.В. Общая теория мифа о мировоззренческой функции мифа и ее составляющих	522
Авторы	554
О 7-й международной конференции и журнале «Мифологос»	564
Условия оформления публикации	567

CONTENT	
Editorial Board…….	2
Content……..	4
Foreword……...	10
1. Homo mythical: past, present and future. The role of a myth in the life of a man and society. The revival of a myth: causes and consequences. The problem of overcoming the myth. A myth in a man and a man in a myth. Myths of everyday life	
Maksimova D.O. Conscience in the Aspect of Mythological Appearance in Russian Linguistic Culture	14
Petev P.I. The Myth of the 'Posthuman' as a Potential Ontological Primacy: Analysis of Authenticity and Autonomy	21
Stavitskiy A.V. General Theory of Myth on the Dialectical Interaction of Analytical and Mythical Thinking with in the Whole	33
Yakovleva E.L. On Some Aspects of the Myth-making of Salvador Dali and Gala	47
2. Myth as a universal and semantic matrix of culture. Great myths of great cultures. The role of a myth in the life of society. Cultural and symbolic resource of a myth. Universal mythological foundations of human existence and psychological practices. The manifestation of myths through cults and taboos	
Lisitsyna E.Y. Mythological Roots of Naina Kievan Gorynych from the Story-fairytale "Monday Begins on Saturday" by Arkady and Boris Strugatsky	57
Lysenko E.A. The Myth of the Wizard in Shakespeare's The Tempest	68
Osmushina A.A. The Nature of Good and Evil in the Works of J.R.R. Tolkien	75
Soegov M. On One Tale of Mangyshlak Turkmens, Created Under the Influence of Myths and Published in a Russian Translation in 1875 under the Title "Lokman"	84
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	
Garbuzov D.V. Mythopoetics "Black Sun" in the Works of O. Mandelstam	94
Nikolaev N.Y., Belyakov V.V. Slavic Folklore and Old Russian Heroic Epos in Modern Mass Culture: In Search of Plot Patterns of Monomyth	99
Rezvushkina S.A. Kolobok: Existential Foundations and Being-to-death (Based on The Last Bogatyr Movie Franchise)	107
Stavitskiy A.V. Non-classical Mythology on the Meaning and Sources of the Poetics of Myth-making	117
Timoschuk A.S. Navadwip Bhava Taranga or Mythological Time Cinema of Bengali Vishnuism	126
4. Reasons and meaning of mythmaking, its nature and purpose. Semantic variety of mythmaking. Mythmaking as an anthropological need and historically predetermined arrangement of chaos. Historical context and sociocultural limits of mythmaking	
Kotaridi Y.G. Philosophical Aspects of the Traditional Plot of Cupid and Psyche in Eros and Psyche by E. Zhulawski	134
Lubeshko A.N. Neon Genesis Evangelion: The Utopia Myth of the Future	142
Milyaeva E.G. Self-branding as Myth-making in the Digital Space	149
Stavitskiy A.V. General Myth Theory on the Causes of Socio-cultural Myth-making	156
Shinkarenko V.D. Myth and the Brain	163
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	
Gagaev P.A., Gagaev A.A., Osmushina A.A. Myth- and Goal-oriented Thinking	176
Pozdyaeva S.M. The Universal Plasticity of Myth: Confrontation or Adaptation to Changing Social Reality	183
Stavitskiy A.V. General Theory of Myth on Mythological Structure and Structuring Mechanism: A.F. Losev, K. Levi-Strauss and Others	191

Tsareva N.A. Mythological Grounds of V. Bryusov's Historiosophy	203
6. Myth and Logos. Science and myth: causes and peculiarities of interaction. Struggle with the myth as the basis of scientific cognitione and mythmaking. Overcoming the myth by the science as an attempt of science's mythologization. Causes and conditions for modern scientific mythmaking. Myth and science: dialectics of interaction and correlation	
Galanova E.M., Roiko O.V. The Polyspectivity of the Concept of "Myth" in E. Vodolazkin's Book "Home and Island, or the Tool of Language"	212
Dydrov A.A. Artificial Intelligence: Mythologies of the User Query Matrix	222
Penner R.V. The Digital Subject of the Myth of the Digital Age	232
Stavitskiy A.V. On the Question of Science Overcoming Myth as an Experience of its Mythologisation (Based on a Lecture by A.M. Pyatigorsky)	240
7. Myth and a word: the linguistic essence of myth in the context of semantic diversity. Verbal dimension of mythmaking in the cultural space and social time: texts, subtexts and contexts	
Ivanov A.G. Why the Rhetorical Figures of R. Barth's Mythical Signifier are Important Today	255
Pimenova M.V., Bodrikov A.B. Cognitive Model of War as Reaping (Myths in Russian Linguoculture)	266
Romaschenko A.A. Mythological Discursiveness in the Philosophy of Space: from Category to Existential	279
8. Myth as a universal object. The ontological bases of myth in its broad interpretation. Traditional and modern myths: an attempt of a comparative analysis. Myth in social space and time. Peculiarities of the relationship of myth and time. The evolution of myth: limits and possibilities	
Burovsky A.M. Our Knowledge of the Cosmos - Myths Ancient and Modern	289
Victorova V.D., Ivanova E.V. On the Question of the Most Ancient Ural Myth: Results of Comparative Mythology and Mythoarchaeology	309
Pogrebnyak Y.V. The Myth of the Content of the Soul in the Work of F.M. Dostoevsky (The Brothers Karamazov and The Idiot as Examples)	320
Yakovenko K.E. Film Mythology: The Myth of Vampirism	332
9. Myth in history and in the historical field of consciousness. Special features of historical memory. The causes and nature of the politics of memory. Battle for history in the context of historical mythmaking. Meaning and purpose of mythical history. Features and role of mythical history in the life of societies and states. National and historical myth of Ukraine	
Karavaeva D.N. Myths of 'North' and 'South', 'Province' and 'Metropolis' in the Discourse of North English Identities in Britain	341
Lesovichenko A.M. The Cinematic Myth of Genghis Khan	351
Skuridin O.A. Who Were the Two Sharacters in Lucian of Samosata's Autobiographical Work Dreaming, or the Life of Lucian?	358
Filimonova M. A. «The Roman Myth» in the Formation of US Statehood	370
10. Myth as a political tool and a national security factor. The role of myth in cross-civilizational interaction. Myth in information, psychological, mental and consciousness wars. The role of myth in identification practices and psychotechnics	
Baranov A.V. Myths about the National Policy of the USSR in the 1920s in the North Caucasus: Critique and Deconstruction	379
Zavershinsky K.F. Political Myth in the Symbolic Construction of National Memory	387
Zevako Y.V. Political Myth and the Problems of "Inheriting" National Yistory and National Memory	395
Tselykovsky A.A. Political Messianism in Soviet and Contemporary Russian Myth-making Practices	404
11. Russian Myths and Myths about Russia in the context of its historical development. Myth's role in the formation of ethnocultural identity. Cultural codes of Russia. Russia at the turning point: challenges and solutions. Myth and project thinking. Russia and the West in the context of mythmaking	
Anchev S.I. Myths against Russia in Modern Politics in Hybrid Warfare	410
Konovalov A.V. The Estate-representative Autocracy: Myths about Absolutism and Despotism of Ivan the Terrible	417
Lobkov A.E. The Myth of the Uselessness of Foreign Doctors in the Crimean War, Entrenched in Domestic	427

Historiography: a Critical Review of Sources	
Prikhodko A.S. Myths of the Romanov Imperial Family	449
12. Myth in the context of civilizations' global interaction. The role of myth in the conditions of the global transformation crisis, the new world order formation and the transition to the sixth technological paradigm. Myth in the projects' and strategies' competition. Eschatological motifs in modern mythology	
Belozerova M.V., Sadovoy A.N., Kurinskikh P.A. Globalisation and Traditional Culture: Major Trends and Myths	455
Stavitskiy A.V. The Soviet Myth: Historiography, Problematics and Research Tasks	466
Hismatullina G.G. Solidarity as a Communication Strategy: Social Myths about Migrants in Germany	477
Shalygina N.V. The Myth of Life of "Russian IT Workers" in the USA (Gender Dimension)	484

MYTHOSPHERE **(Supplement to the Conference Material)**	
Presentation of the Academic Journal "Mythologos"	494
Presentation of the book "Surreal Threads of Fortune: Salvador Dali, Gala and Kazan"	502
Presentation of the monograph by A.A. Osmushkina "Semantics of Fairy-tales: comparative analysis of 'wandering plots' of different nations"	510
Stavitskiy A.V. *The general Theory of Myth on the Worldview Functions and its Components*	522
Authors	554
About the 7th International Conference and the Journal "Mythologos"	564
Conditions of Submitting p Material for Publication	567

ВВЕДЕНИЕ

Если попытаться понять причины жизнеспособности мифа в современном обществе, или, иначе, в реальном социальном пространстве, то можно увидеть, как многообразно и рельефно миф отражается в повседневной жизни современного человека.

Светлана М. Поздяева

Мифологический символ человека мыслящего воплощает идею преемственности культур, единства жизни, общее основание для всего человечества.

Надежда А. Царева

Бремя сознательного отказа от мифотворчества, которое человек на себя возложил с выделением логоса из мифа, должно быть снято как несостоятельное, так как за ним скрывается комплекс своеобразной неполноценности, построенный на желании мыслить исключительно рационально и убеждённости в том, что человек до всего дойдёт с помощью логики. Однако история научных исследований не подтверждает этого.

Андрей В. Ставицкий

Уважаемые читатели, коллеги, друзья!

Предлагаем вашему вниманию шестой сборник трудов под названием «Миф в истории, политике, культуре», подготовленный в Филиале МГУ в г. Севастополе по итогам работы VI Международной научной междисциплинарной конференции, которая традиционно проходила летом 2022 года в течение нескольких дней в очном и дистанционном режиме.

Всего на конференции было представлено более пятидесяти вузов и аналитических центров из РФ и других стран. География участников обширна, включая Владивосток, Будапешт, Москву, Владимир, Велико Тырново, Череповец, Санкт-Петербург, Симферополь, Луганск, Курск, Липецк, Саранск, Краснодар, Бишкек, Казань, Пензу, Новгород, Красноярск, Новосибирск, Саратов, Сочи, Петрозаводск, Калугу, Нижний Новгород и, конечно, Севастополь. В ходе проведения конференции был заслушан 91 доклад, разделённый на три секции, проводившиеся поочередно.

Следует отметить, что по сравнению с прошлыми годами список авторов сборника стал примерно на треть меньше. Однако это связано не только с глобальными переменами, которые не позволили ряду зарубежных авторов принять приглашение организаторов, но и с возросшими требованиями к подготовке и написанию статей, которые теперь соответствуют высшим мировым стандартам. Поэтому, к сожалению, ряд статей 2022-го года был отклонён. И в дальнейшем данные требования к их содержанию и оформлению будут сохраняться. При этом часть статей не была опубликована в данном сборнике, т.к. будет размещена в новых номерах научного журнала «Мифологос».

Следует отметить, что за время существования конференции, по словам профессора А.С. Тимощука, «Научный форум «Миф в истории, политике, культуре» в г. Севастополь вырос в центральную научную площадку по

критическому анализу мифотворчества». И это радует! А в 2022-м году к сборнику трудов участников конференции добавился уже упомянутый научный периодический журнал «Мифологос», четыре номера которого были размещены на отдельном сайте[1]. Каждый из его номеров посвящён определённой тематике, включая онтологию мифа, психологические аспекты мифотворчества, мифы в культуре и социуме. Поэтому в будущем статьи, предлагаемые для публикации авторами и прошедшие редакторскую проверку, будут размещаться либо в сборнике конференции, либо в журнале в соответствии с предложениями редакции и выбором авторов. Наиболее активным авторам предлагается публикация и в журнале, и в сборнике в течение года. Общие требования по написанию и оформлению статей для них идентичны за исключением объёма работ и размещены в конце данного сборника.

Напоминаем также, что все предыдущие сборники трудов исследователей мифа размещены на сайте Филиала МГУ в г. Севастополе[2].

Попутно подчеркнём, что в противовес профанному (обывательскому) подходу, где за основу исследования и отношения берётся внешняя и буквальная повествовательная сторона мифа без учёта его внутреннего содержания, мы приветствуем публикации, посвящённые классической мифологии, где исследуется фольклор, однако отдаём предпочтение третьему, универсальному подходу, в котором миф рассматривается как в образно-символической форме отражённая сознанием реальность, воспитанная средой и положенная в основу человеческого мировоззрения и бытия.

Помимо выпуска сборника и номеров журнала в следующем году организаторы и постоянные авторы конференции планируют проведение круглых столов по наиболее актуальной тематике. Особое место в них будет уделено вопросу создания на основе неклассической мифологии общей теории мифа (ОТМ), обсуждение которой уже ведётся на страницах журнала и сборников. В ее основу положен универсальный подход к мифу, учитывающий самые важные, проверенные временем достижения исследователей, согласно которому миф не сводится к вранью и иллюзии (обывательский подход) и не ограничен сказаниями о богах и героях (классический подход), а является базовой культурной универсалией, отвечающей за формирование поля ценностных смыслов, и развивается вместе с человеком и обществом, подтверждая, что миф человеку необходим, независимо от того, как он к нему относится.

В связи с этим снова подчеркнём, что разработка и развитие общей теории мифа (ОТМ) в современных условиях особенно важны, т.к. это имеет не только теоретическую, но и практическую сторону. Ведь резкое обострение глобального взаимодействия и переход к связанному с информационным обществом шестому техноукладу выдвинули на первый план необходимость проведения когнитивных исследований, изучения и грамотного применения информационных технологий, делая объектом воздействия человеческое сознание, где миф играет ключевую роль, выполняя для общества и человека особые защитные функции. И мы в данном вопросе надеемся внести свою посильную лепту.

На этот раз в сборник включены труды пятидесяти одного исследователя, которые традиционно поделены на 12 разделов.

---

[1] https://mythologos.ru/новости/

[2] https://sev.msu.ru/mif-v-istorii-politike-kul-ture/

В первом разделе сборника предлагаются статьи на темы: совесть в аспекте мифологического облика в русской лингвокультуре (Д.О. Максимова); миф о «Постчеловеке» как потенциальный онтологический примат: анализ аутентичности и автономности (П.И. Петев); общая теория мифа о диалектическом взаимодействии аналитического и мифического мышления в рамках целого (А.В. Ставицкий); о некоторых аспектах мифотворчества Сальвадора Дали и Галы (Е.Л. Яковлева).

Во ***втором разделе*** рассмотрены темы: мифологические корни Наины Киевны Горыныч из повести-сказки Аркадия и Бориса Стругацких «Понедельник начинается в субботу» (Е.Ю. Лисицына); миф о чародее в пьесе «Буря» У. Шекспира (Е.А. Лысенко); природа добра и зла в творчестве Дж. Р. Р. Толкина (А.А. Осьмушина); об одной сказке мангышлакских туркмен, созданной под влиянием мифов и опубликованной в русском переводе в 1875 году под названием «Локман» (М. Соегов).

Третий раздел посвящен исследованиям философских аспектов традиционного сюжета об Амуре и Психее в «Эросе и Психее» Е. Жулавского (Ю.Г. Котариди); Колобка в контексте экзистенциальных оснований бытия-к-смерти (по материалам кинофраншизы «Последний богатырь») (С.А. Резушкина); Навадвипа бхава таранга или мифологический кинотеатра времени бенгальского вишнуизма (А.С. Тимощук).

Четвертый раздел включает темы: мифопоэтика «черного солнца» в творчестве О. Мандельштама (Д.В. Гарбузов); селфбрендинг как мифотворчество в цифровом пространстве (Е.Г. Миляева); Neon Genesis Evangelion: Миф об утопии будущего (А.Н. Лубежко); славянский фольклор и древнерусский героический эпос в современной массовой культуре: в поисках сюжетных паттернов мономифа (Н.Ю. Николаев, В.В. Беляков).

В ***пятом разделе*** собраны статьи о мифо-созерцательном и целеориентированном мышлении (П.А. Гагаев, А.А. Гагаев, А.А. Осьмушина); универсальной пластичности мифа: конфронтация или приспособление к изменяющейся социальной реальности (С.М. Поздяева); освещении общей теорией мифа мифологической структуры и механизма структурирования (А.В. Ставицкий); мифологических основаниях историософии В. Брюсова (Н.А. Царева).

Шестой раздел предлагает темы: полиаспектность понятия «миф» в книге Е. Водолазкина «Дом и остров, или инструмент языка» (Е.М. Галанова, О.В. Ройко); искусственный интеллект: мифологемы матрицы пользовательских запросов (А.А. Дыдров); цифровой субъект – миф цифровой эпохи (Р.В. Пеннер); к вопросу о преодолении наукой мифа как опыту ее мифологизации (по мотивам лекции А.М. Пятигорского) (А.В. Ставицкий).

В ***седьмой раздел*** вошли статьи по темам: почему риторические фигуры мифического означающего Р. Барта сегодня важны (А.Г. Иванов); когнитивная модель ‘война как жатва’ (мифы в русской лингвокультуре) (М.В. Пименова, А.Б. Бодриков); мифологическая дискурсивность в философии пространства: от категории к экзистенциалу (А.А. Ромащенко).

Восьмой раздел освещает следующую тематику: наши знания о космосе – мифы древние и современные (А.М. Буровский); к вопросу о самом древнем уральском мифе: итоги сравнительной мифологии и мифоархеологии (В.Д. Викторова, Е.В. Иванова); миф о содержании души в творчестве Ф.М.

Достоевского (на примере произведений «Братья Карамазовы» и «Идиот») (Ю.В. Погребняк); киномифология: миф о вампиризме (К.Э. Яковенко).

В ***девятом разделе*** рассмотрены мифы «Севера» и «Юга», «Провинции» и «Метрополии» в дискурсе североанглийских идентичностей в Великобритании (Д.Н. Караваева); киномиф о Чингисхане (А.М. Лесовиченко); кем были два персонажа из автобиографического произведения Лукиана Самосатского «Сновидение, или жизнь Лукиана»? (О.А. Скуридин); «Римский миф» в становлении государственности США (М.А. Филимонова).

Десятый раздел сборника посвящён мифам о национальной политике СССР 1920-х гг. на Северном Кавказе: критика и деконструкция (А.В. Баранов); политическому мифу в символическом конструировании национальной памяти (К.Ф. Завершинский); политическому мифу и проблемам «наследования» национальной истории и национальной памяти (Ю.В. Зевако); политическому мессианизму в советской и современной российской мифотворческой практике (А.А. Целыковский).

В ***одиннадцатом разделе*** предлагаются статьи на темы: мифы против России в современной политике в рамках гибридной войны (С.И. Анчев); сословно-представительное самодержавие: мифы об абсолютизме и деспотизме Ивана Грозного (А.В. Коновалов); миф о бесполезности иностранных врачей в Крымскую войну, укоренившийся в отечественной историографии: критический обзор источников (А.Е. Лобков); мифы императорской семьи Романовых (А.С. Приходько).

В ***двенадцатом разделе*** собраны статьи о глобализации и традиционной культуре: основные тенденции и мифы (М.В. Белозерова, А.Н. Садовой, П.А. Куринских); солидарности как стратегии коммуникации: социальные мифы о мигрантах в ФРГ (Г.Г. Хисматуллина); мифе о жизни «русских айтишников» в США (гендерное измерение) (Н.В. Шалыгина).

После основной части сборника вниманию читателей предлагается приложение к сборнику конференции «Мифосфера», список авторов, информация о будущей конференции и журнале «Мифологос», требования к оформлению статей.

В заключение особую благодарность хочется выразить директору Филиала МГУ в г. Севастополе Ольге Алексеевне Шпырко за её доброжелательное отношение к проекту и посильную помощь.

С уважением, главный редактор сборника
«Миф в истории, политике, культуре» Андрей В. Ставицкий

*****

Оргкомитет Международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре» приглашает ученых: философов, историков, лингвистов, филологов, психологов, политологов, культурологов, этнологов, антропологов, семиологов, 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 очно и дистанционно осенью 2023 года в Севастополе, так и на страницах журнала «Мифологос».

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

Целостная картина мира, создаваемая в мифе, помогает человеку ответить на беспокоящие его вопросы и создать алгоритм своих действий

Надежда А. Царева

Погруженный в определенное культурное пространство человек неизбежно создает свою мифологию, органично с этим культурным пространством связанную и составляющую ее неотъемлемую часть. А это значит, что мифологический универсум включает в себя и интуитивные прорывы, и моделирование, и «здравый смысл», реализуя их в той мере, в какой требуют от него обстоятельства, но при этом миф не выпячивая, что позволяет «здравому смыслу» в его диалог с мифическим неизменно «побеждать».

Андрей В. Ставицкий

УДК 81`27

СОВЕСТЬ В АСПЕКТЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБЛИКА В РУССКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ

Максимова Дарья Олеговна
Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тянь-Шанского
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация
Рассматривая общее между мифом и концептом, необходимо отметить эмотивную составляющую этих двух терминов. Говоря о мифе, связанным с феноменом совести, человек нередко ассоциирует совесть с хтоническим зверем. Поэтому появляется необходимость рассмотреть зооморфные признаки концепта *совесть*, относящемуся к концептам внутреннего мира человека, сквозь призму концептуальных метафор. Языковые знаки, эксплицирующие концепты внутреннего мира человека исследовались в области таких наук, как психолингвистика, филология, лингвокультурология, а также смежных наук – философии, мифологии, психологии. В данной статье исследуется концепт *совесть*, его зооморфные признаки и миф о совести в русской языковой картине мира, тпкже описываются мифологические персонажи, соотносящиеся с концептом *совесть*.
Ключевые слова: миф, концепт, зооморфные признаки, психолингвистика, концептуальные метафоры

CONSCIENCE IN THE ASPECT OF MYTHOLOGICAL APPEARANCE IN RUSSIAN LINGUOCULTURE

Maksimova Daria Olegovna
Semenov - Tian Shan International Humanitarian University
(St. Petersburg, Russia)

Abstract
Considering the similarities between myth and concept, it is necessary to note the emotive component of these two terms. Speaking about the myth associated with the phenomenon of conscience, a person often associates conscience with a chthonic beast. Therefore it becomes necessary to consider the zoomorphic sighs of the *conscience* concept, related to the concepts of the inner world of man, through the prism of conceptual metaphors. Language signs explicating the concepts of the inner world of a person have been studied in the field of such sciences as psycholinguistics, philology, linguoculturology, and also related sciences – philosophy, mythology, psychology. This article examines the *conscience* concept, its zoomorphic signs and the myth of conscience in the Russian language picture of the world, describes mythological characters that have a relationship with the concept of conscience.
Key words: myth, concept, zoomorphic signs, psycholinguistics, conceptual metaphors

Введение

Миф имеет императивный и побудительный характер, с помощью которого он оказывает влияние на человека, его поведение в окружающем его обществе. А.В. Ставицкий отмечает: «вне мифа человеку находиться нельзя, как нельзя находиться в космосе без скафандра, ибо быть вне мифа, значит быть вне культуры, вне строящегося на своей мифологии социума, быть вне смыслового поля значений» [Ставицкий 2021: 107]. Миф в понимании конкретного индивида способен повлиять на оценку своих и чужих действий. Обращаясь к теме концептов, в которых отражаются сознание, переживания, чувства человека, необходимо остановиться на концептах внутреннего мира человека. Концепт – это дискретная, объемная и многослойная единицу памяти и мышления, которая возникает в процессе познавательной деятельности человека, группы людей и всего общества, составляет базу мыслительно-речевого кода людей, обеспечивая их взаимопонимание, несет комплексно-энциклопедическую информацию об отраженном предмете и явлении, выступает в качестве элемента языковой картины мира этноса [Зулпукаров, Мурадымова, Ормокеева, Болотакунова 2019: 10]. Концепт как основной термин встречается в исследованиях разных направлений лингвистики.

Основная часть

К теме концептов обращались разные авторы. «Концепт есть ментальная единица, элемент сознания. Человеческое сознание – посредник между реальным миром и языком» [Зулпукаров, Мурадымова, Ормокеева, Болотакунова 2019: 9]. Рабочее определение концепта в работе следующее: концепт – «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» [Пименова 2007: 47]. Согласно Г.Г. Слышкину [Слышкин 2004] и Л.И. Дрофе [Дрофа 2009], концепт *совесть*, относящийся к концептам внутреннего мира человека с позиции мифа, в свою очередь, по своему

организационно-структурному типу, включен в класс этнокультурных и социокультурных концептов.

В современной лингвистике можно проследить тенденцию к изучению переноса свойств и качественных характеристик животного на человека. Нередко образы животных сравниваются с человеком, его поведением, привычками, внешним обликом и сферой деятельности. В центре внимания оказалась сфера внутреннего мира человека [Пименова 2004: 93]. Миф влияет на поведение человека, его страхи и сомнения.

Большая часть витальных признаков концептов внутреннего мира актуализирует характеристики живых существ, отдельные свойства которых непосредственно или опосредованно указывают на зооморфную природу референтов [Пименова 2003: 113]. Так, Н.Д. Арутюнова пишет о совести, рисуемой в языковой картине мира в образах маленького когтистого зверя, грызущего душу человека, тем самым, ассоциируя *совесть* с мифическим хтоническим зверем: «могло бы оказаться, что жизнь совести полностью воспроизводит жизнь маленького грызуна. Тогда сочетаемость слова *совесть* повторяла бы сочетаемость имени любого зверька из соответствующего отряда. На самом деле это не так. "Когтистый зверь" передает далеко не все предикаты "совести", и в то же время является не единственным образом, объясняющим лексические валентности этого слова» [Арутюнова 1976: 95–96]. Мифы народа передаются через фольклор и авторские тексты. Рассмотрим зооморфные признаки концепта *совесть* и их связь с мифом в русской лингвокультуре.

М.В. Пименова отмечает что «некоторая часть закрепленных в русском языке сочетаний последовательно концептуализирует *совесть* через образ мифологического зверя, совместившего в себе признаки змеи (обладающей жалом как орудием возмездия), червя (способного точить изнутри человека) и грызуна (посредством которого актуализируются признаки особых действий при помощи зубов и когтей» [Пименова 2003: 6–7]. Л.А. Блинова и Н.А. Купина говорят о том, что неосвоенное внутреннее пространство в обыденном сознании (что отражено в фольклорных текстах) всегда понимается как чуждое, заполненное хтоническими существами [Блинова, Купина 1993: 115].

Зооморфные признаки концепта *совесть* можно сгруппировать по трем группам: а. Зооморфные признаки; б. Орнитологические признаки; в. Энтомологические признаки [Максимова 2021: 212–214].

К зооморфным признакам концепта *совесть* относятся:

‘зверь’ (– *Какой-нибудь испорченный мальчик.* – ***Совесть – когтистый зверь****! – улыбнулся Цветухин*. К. А. Федин. Первые радости; *Когда* ***совесть****, этот «****зверь косматый****», мечется и скребет когтями душу…* В. М. Дорошевич. Сахалин).

Совесть может быть представлена непосредственно мифическим образом летающего зверя: ‘драконом’ (*Реальность отковывала его взгляды, круша идеализм;* ***совесть корчилась*** *поверженным, но бессмертным* ***драконом****; характер его не твердел*. М. Веллер. Апельсины),

‘кикиморой’ (*Остатки* ***совести*** *еще где-то шевелятся в старике: «Жаль тебя,* ***кикимору*** *несчастную», – но сверхчеловек презирает в себе эту жалость: «Эх, Марья!»* М. О. Меньшиков. Красивый цинизм. М. Горький. Рассказы).

В русской языковой картине мира существует множество контекстов, в которых *совесть* имеет признак ‘грызущего существа’. В основном, этот признак актуализируется с помощью глагола *грызть* (***Совесть грызла*** *его все эти годы, он и*

нашёл Аленушкина, то есть Апенушкина, он своими глазами видел в работе комбайн и наивысшего мнения о нём. А. Азольский. Лопушок; *Совесть всегда исходит из глубины души, и совестью в той или иной мере очищаются.* ***Совесть «грызет»***. Д. С. Лихачев. Письма о добром и прекрасном).

Совесть концептуализируется признаками добычи зверей. На это указывает признак ‘грызомого существа’, который вербализуется глаголом *терзать* (*У него есть очень длинный меч и больная* ***совесть***, ***терзаемая*** *воспоминаниями о кошмаре Крестовых походов.* Алла Ивановна. В прокат выходит «Железный рыцарь» Джонатана Инглиша), и признак ‘снедаемого объекта’ (– ***Совесть****-то у них* ***волк съел****, – раздался из толпы голос.* Ф. Е. Зарин-Несвицкий. Тайна поповского сына).

К орнитолого-мифологическим признакам исследуемого концепта относится признак ‘голубь’ (***Совесть*** *ее,* ***голубица****, трепещущая уже в когтях орлиных, еще торговалась и защищалась, переживая свою непорочность.* Е. П. Ростопчина. Счастливая женщина). К признакам насекомых следует отнести авторский признак ‘червь’ (*Такая грудь есть покрывало, под коим кроется ядовитой* ***совести червь****, неусыпное души томление; такое сердце есть непристойных страстей убежище, такие члены на делание всякаго зла употреблены*. Архиепископ Платон (Левшин). Нравоучение седьмое). Необходимо отметить, что в религиозных контекстах *совесть* может описываться через признак ‘земноводного существа’. Данный признак представлен существительным *змий* (*Ты чаешь, яко жезл в руках твоих держиши:* ***змий*** *то есть на лютое* ***совести*** *твоея уязвление, жало и зубы своя изощряющий.* Митрополит Стефан (Яворский). Проповеди).

Заключение

Таким образом, любой текст, относящийся к мифологии, проникает в человеческое сознание и напрямую оказывает влияние на различные процессы в знаково-символической культуре конкретной языковой группы народа. Кроме этого, концепт является неотъемлемой частью конкретного текста. Мы сталкиваемся с тем, что «мифологический сюжет способен иметь только конкретные текстовые репрезентации. При этом он является “объективной реальностью” традиции и существует в ней как универсальный способ передачи различной мифологической информации (один сюжет организует множество текстов, в том числе разного содержания). Следовательно, он шире текста. В свою очередь мифологический мотив реализуется только в сюжете (повествовательный уровень), но его “семантический спектр” всегда шире отдельного сюжетного воплощения и охватывает более значительное семантическое поле культурной традиции» [Найдыш 2022: 17].

Говоря о зооморфно-мифологических признаках концепта *совесть,* выявленные признаки можно представить в виде трех блоков:

1. Зооморфные признаки: зверь, грызущее существо, земноводное существо, червь. Кроме этого, отмечаются действия животного: ‘терзать’, ‘грызть’.

2. Орнитологические признаки: ‘крылатое существо’, ‘крылья’.

3. К признакам третьего блока относятся признаки мифологические существа: ‘дракон’, ‘кикимора’.

Проводя анализ выявленных образных признаков исследуемого концепта, нами было отмечено, что наиболее частотным является признак действия животного ‘терзать’ (39 единиц), признак ‘зверь’ (16 единиц).

Литература

Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976. 384 с.

Блинова Л.А., Купина Н.А. Нравственные концепты в лексическом освещении (по материалам современной публицистики) // Функциональная семантика слова. Екатеринбург: Уральский государственный университет, 1993. С. 20–31.

Дрофа Л.И. Ключевые понятия когнитивной лингвистики. Ош: ОшГУ, 2009. 89 с.

Зулпукаров К.З., Мурадымова Е.Н., Ормокеева Р.К., Болотакунова Г.Ж., Амиралиев С.М. Лингвистический антропоцентризм: проблемы, поиски и решения. Бишкек: КГУ, 2019. 743 с.

Максимова Д.О. Зооморфные признаки концепта *совесть* // Вестник Пятигорского государственного университета. 2021. № 4. С. 212–314.

Найдыш В.М. Археология мифа. мифотворчество в его историческом развитии. Mythologos. Серия «философия мифа: онтология, аксиология, методология». 2022. № 1. 184 с.

Пименова М.В. Этногерменевтика языковой наивной картины мира внутреннего мира человека: монография. Кемерово; Landau: Кузбассвузиздат; Verlag Empirische Pädagogik, 1999. 262 с. (Серия «Этногерменевтика и этнориторика». Вып. 5).

Пименова М.В. Особенности репрезентации концепта чувство в русской языковой картине мира // Мир человека и мир языка: коллективная монография / отв. ред. М.В. Пименова. Кемерово: Графика, 2003. С. 58–119. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 2).

Пименова М.В. Типология структурных элементов концептов внутреннего мира (на примере эмоциональных концептов) // Вопросы когнитивной лингвистики. 2004. №1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tipologiya-strukturnyh-elementov-kontseptov-vnutrennego-mira-na-primee-emotsionalnyh-kontseptov (дата обращения: 10.01.2022).

Пименова М.В. Концепт *сердце*: образ, понятие, символ. Кемерово: КемГУ, 2007. 500 с. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 9).

Слышкин Г.Г. Лингвокультурный концепт как системное образование // Вестник ВГУ, Серия «Лингвистика и межкультурная коммуникация». 2004. № 1. С. 26–34.

Ставицкий А.В. Поэтика истины мифа в контексте неклассической мифологии // Миф в истории, политике, культуре: Сб. тр. V Междунар. науч. междисциплинар. конф. (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под ред. А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 104–107.

References

Arutyunova N.D. Predlozhenie i ego smysl: Logiko-semanticheskie problem [The Sentence and its Meaning: Logical and Semantic Problems]. Moscow: Nauka, 1976. 384 s. (In Russian).

Blinova L.A., Kupina N.A. Nravstvennye koncepty v leksicheskom osveshchenii (po materialam sovremennoj publicistiki) [Moral Concepts in Lexical Coverage (Based on Materials of Modern Journalism)] // Funkcional'naya semantika slova [Functional semantics

of the word]. Ekaterinburg: Ural'skij gosudarstvennyj universitet, 1993. Pp. 20–31. (In Russian).

Drofa L.I. Klyuchevye ponyatiya kognitivnoj lingvistiki [Key Concepts of Cognitive Linguistics]. Osh: OshSU, 2009. 89 s. (In Russian)

Zulpukarov K. Z., Muradymova E. N., Ormokeeva R. K., Bolotakunova G. ZH., Amiraliev S.M. Lingvisticheskij antropocenrizm: problemy, poiski i resheniya [Linguistic Anthropocenrism: Problems, Searches and Solutions]. Bishkek: KGU, 2019. 743 s. (In Russian).

Maksimova D. O. Zoomorfnye priznaki koncepta sovest' [Zoomorphic Features of the *Conscience* Concept] // Vestnik Pyatigorskogo gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of the Pyatigorsk State University]. 2021. № 4. Pp. 212–314. (In Russian).

Najdysh V.M. Arheologiya mifa. mifotvorchestvo v ego istoricheskom razvitii [Archeology of Myth. Mythmaking in its Historical Development] // Mythologos. Seriya «filosofiya mifa: ontologiya, aksiologiya, metodologiya» [Mypholog os. Series "Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology"]. 2022. № 1. 184 s. (In Russian).

Pimenova M.V. Etnogermenevtika yazykovoj naivnoj kartiny mira vnutrennego mira cheloveka: monografiya [Ethnohermeneutics of the Language Naive Picture of the Inner World of Man: Monograph]. Kemerovo; Landau: Kuzbassvuzizdat; Verlag Empirische Pädagogik, 1999. 262 s. (Seriya «Etnogermenevtika i etnoritorika». Vyp. 5).

Pimenova M.V. Osobennosti reprezentacii koncepta chuvstvo v russkoj yazykovoj kartine mira [Features of the Representation of the *Feeling* Concept in the Russian Language Picture of the World] // Mir cheloveka i mir yazyka: kollektivnaya monografiya [The World of Man and the World of Language: a collective monograph] / otv. red. M.V. Pimenova. Kemerovo: Grafika, 2003. Pp. 58–119. (Seriya «Konceptual'nye issledovaniya». Vyp. 2). (In Russian).

Pimenova M.V. Tipologiya strukturnyh elementov konceptov vnutrennego mira (na primere emocional'nyh konceptov) [Typology of Structural Elements of Concepts of the Inner World (on the Example of Emotional Concepts)] // Voprosy kognitivnoj lingvistiki [Issues of Cognitive Linguistics]. 2004. №1. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tipologiya-strukturnyh-elementov-kontseptov-vnutrennego-mira-na-primee-emotsionalnyh-kontseptov (data obrashcheniya: 10.01.2022). (In Russian).

Pimenova M.V. Koncept *serdce*: obraz, ponyatie, simvol [Concept *Heart*: Image, Concept, Symbol]. Kemerovo: KemGU, 2007. 500 s. (Seriya «Konceptual'nye issledovaniya». Vyp. 9). (In Russian).

Slyshkin G.G. Lingvokul'turnyj koncept kak sistemnoe obrazovanie [Linguistic and Cultural Concept as a Systematic Education] // Vestnik VGU, Seriya «Lingvistika i mezhkul'turnaya kommunikaciya» [Bulletin of VSU, Series "Linguistics and intercultural communication"]. 2004. № 1. Pp. 26–34. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Poetika istiny mifa v kontekste neklassicheskoj mifologii [Poetics of the Truth of Myth in the Context of Non-classical Mythology] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture] / Pod red. A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. Pp. 104–107. (In Russian)

Сведения об авторе:
Максимова Дарья Олеговна

Преподаватель кафедры лингвистики АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тянь-Шанского (г. Санкт–Петербург, Россия).

E-mail: bouritosvaivai@gmail.com

Bionotes:

Maksimova Darya Olegovna

Lecturer, Semyonov – Tien-Shansky International Humanitarian University (St. Petersburg, Russia).

E-mail: bouritosvaivai@gmail.com

Для цитирования:

Максимова Д.О. Совесть в аспекте мифологического облика в русской лингвокультуре // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 14–20.

For citation:

Maksimova D.O. Conscience in the aspect of mythological image in Russian linguoculture // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 14–20.

УДК: 1: 612+233

МИФ О «ПОСТЧЕЛОВЕКЕ» КАК ПОТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИМАТ: АНАЛИЗ АУТЕНТИЧНОСТИ И АВТОНОМНОСТИ

Петев Николай Иванович
Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н.Г. Столетовых
(г. Владимир, Россия)

Аннотация
Данная работа посвящена теме построения искусственной мифологемы о «Постчеловеке». Её актуальность заключается в том, что научно-технический прогресс как внутренне, так и внешне изменяет самого человека. Это в свою очередь ведёт к необходимости осознать, каким он будет в будущем. Для этого была выработана концепция о «Постчеловеке», которая претендует на статус новаторской концепции. В рамках своего интегрирования в сознание индивида она интенсивно использует мифологическую плоскость. Необходим анализ данной мифологемы, дабы выявить её внутреннее содержание, а также те тенденции, которые она может инициировать. В работе используется комплекс методов: религиоведческий подход, диалектический метод, метод деконструкции и т.д. Автор приходит к заключению о гетерономности мифа о «Постчеловеке», а также о неоднозначности последствий реализации его радикальной формы.
***Ключевые слова*:** трансгуманизм, пост-человек, миф, наука и техника, архетип и акротип, человек, экзистенциальный апгрейд

THE MYTH OF THE «POSTHUMAN» AS A POTENTIAL ONTOLOGICAL PRIMATE: AN ANALYSIS OF AUTHENTICITY AND AUTONOMY

Petev Nikolay Ivanovich
Vladimir State University (Vladimir, Russia)

Abstract
This work is devoted to the topic of constructing an artificial mythologeme about the «Posthuman». Its relevance lies in the fact that scientific and technological progress both internally and externally changes the person himself. This in turn leads to the need to realize what it will be like in the future. For this purpose, the concept of the «Posthuman» was developed, which claims the status of an innovative concept. As part of its integration into the consciousness of the individual, it intensively uses the mythological plane. It is necessary to analyze this mythologeme in order to reveal its inner content, as well as the trends that it can initiate. The work uses a set of methods: a religious approach, a dialectical method, a deconstruction method, etc. The author comes to the conclusion about the heteronomous nature of the myth of the «Posthuman», as well as the ambiguity of the consequences of the implementation of its radical form
***Keywords*:** Transhumanism, post-man, myth, science and technology, archetype and acrotype, man, existential upgrade

Введение (Introduction)

Идеи усовершенствования и коррекции человека присутствовали на протяжении всей истории человечества. Они имеют свои национальные, религиозные, социальные и пр. (т.е. локальные) особенности. Но также изменяются в зависимости от конкретного периода во времени (т.е. имеют темпоральной коррелят). Идеи трансгуманизма, в частности концепция «Постчеловека», имеет достаточно широкий

диапазон трактовок и оценок. Наиболее позитивная интерпретация данного феномена предполагает его рассмотрение как инструмента, способного взять процесс эволюции в свои руки, дабы улучшить свою жизнь [Sorgner, 2020]. Данная оценка соотносится с основной риторикой данной философской концепцией. Некоторые исследователи критикуют радикальные формы трансгуманизма, и устанавливают возможность существования и относительную истинность лишь умеренных его положений, в частности в парадигме гипотетического усовершенствования человека [Günthner, 2021]. Ещё одна точка зрения связана с идеей теоретической трансформации трансгуманизма в религию. Несомненно, что существуют мыслители, которые являются сторонниками вышеуказанной возможности, но и находятся те, кто хоть и признаёт, что трансгуманизм открыт для религиозных интерпретаций, он не является религией [Rähme, 2020]. Также стоит упомянуть критику трансгуманизма, которая заключается в том, что он рассматривает возможность развития людей только благодаря техническим усовершенствованиям, исключая иные способы сознательного развития [Gidley, 2019].

Стоит отметить, что менее радикальное и более терпимое отношение, в частности в рамках академического исследования, наблюдается к постгуманизму. Использование содержания данной концепции открывает новые возможности для чтения и интерпретации древних повествований, в частности библейского характера, о происхождении человека [Buell, 2019]. Как система представлений постгуманизм применяется к проблеме гендерного и расового характера [Burton, 2017]. Некоторые исследователи предвосхищают появление новых дисциплин, которое инициировано синтезом данной философской концепции и определённой области исследования. Одним из примеров служит гипотетическое становление постчеловеческой археологии, где археология рассматривается как историческая наука постгуманизма [Cipolla & etc., 2021]. Более того, в рамках рассмотрения постгуманизмом идеи «Постчеловека» наличествует утверждение о том, что она обладает особой культурно-исторической оригинальностью и новизной [Ferrando, 2016].

Но стоит отметить, что чёткой границы между трансгуманизмом и постгуманизмом не существует, тем не менее, они имеет разную оценку, и вызывают совершенно диаметрально противоположное отношение. Термин «Постчеловек» интенсивно используется обеими концепциями, но более или менее позитивно принимается интерпретация последней. В данной работе будет рассмотрен гипотетический образ будущего человека именно в парадигме трансгуманизма, при этом в его радикальных формах. Миф о «Постчеловеке» является продуктом искусственной мифологии для интеграции определённых идей в сознание индивида (в некоторых аспектах аналогичен искусственным мифам некоторых феноменов современной культуры [Петев, 2021]). Это также необходимо учитывать, так как действительность мифа зависит от того, в какой степени желают и готовы принять его реальность, даже если это касается лишь гипотетического будущего.

Методы (Methods)

В данном исследовании был задействован комплекс различных методов. Религиоведческий подход использовался для выявления собственно мифологического компонента в рамках построения искусственной мифологемы «Постчеловека». Данный подход в дополнении с диалектическим методом позволяет выявить внутренние противоречия данного мифа, в том числе в рамках категорической экзистенциальной максимы о необходимости оказаться «по ту сторону» человека. Исторически-сравнительный метод позволяет логически проследить историко-

культурное преобразование мифа о человеке (как идеальном конструкте), и выявить его логический переход/трансформацию в мифологему о пост-человеке. Метод деконструкции использовался как метод-провокация для выявления скрытого смысла данной создаваемой мифологемы, базирующейся на спекулятивной и прагматической аутентичности гипотетического феномена «Постчеловека» как новаторского и автономного. Данный метод дополнялся герменевтическим подходом, дабы обеспечить адекватную интерпретацию исследуемой мифологемы. Мысленное моделирование и конструирование позволило создать рафинированную модель искусственно создаваемой мифологемы и выявить её гетерономный характер. Кроме того, в работе применялись этический и психологический подходы.

Литературный обзор (Literature Review)

Трансгуманизм являются актуальной темой исследований в академическом пространстве. В отечественной традиции стоит выделить несколько фундаментальных работ по тематике трансгуманизма. Работа В.А. Кутырёва «Унесенные прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире», в которой он указывает, что при всём научно-техническом развитии человек деградирует, и данный процесс он называет «вялотекущим апокалипсисом». Монография О.В. Четвериковой «Диктатура «просвещённых»: Дух и цели трансгуманизма» рассматривает трансгуманизм как некую форму богоборчества, которое стремится построить антицерковь. Также можно отметить работу В.А. Ульянова «Постгендерная характеристика виртуального: генезис андрогинности», касающуюся феномена постгендеризма. В зарубежной литературе стоит отметить таких авторов как Дж. Хаксли, Ф.М. Эсфендиари (ФМ-2030), Н. Бостром, Д. Пирс, Н. Вита-Мор и т.д. Все они являются сторонниками и авторами идей трансгуманизма. Стоит отметить, что в западной традиции присутствует ряд современных работ, посвящённый исследованиям трансгуманизма и постгуманизма (Buell D. K.r, Grillmayr J., Ferrando F., Cipolla C., Crellin R. J., Harris O. J.T., Sorgner S. L., Rähme B. и т.д.).

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

В западной культуре всё больше набирают популярность и актуальность положения трансгуманизма, а вместе с ними и идея гипотетического становления пост-человека[1]. Данная философская концепция как некий альтернативный вариант гуманизма, основан на гипотетической и позитивной гиперболизации научно-технических достижений человечества, которые открывают для него неограниченное количество новых возможностей. Это некая модель светлого, обильного во всех смыслах и благодатного будущего, которое является неизбежным как фатум (логическое завершение прогресса человечества). Но при всей явной и явленной утопичности[2], данная концепция является привлекательной для многих индивидов в современном обществе. С одной стороны, это связано с тем, что трансгуманизм, в том

[1] Данный термин использован для подчёркивания экзистенциального содержания префикса «пост».

[2] Ярким примером может служить жанр научной фантастики «Cyberpunk» («Киберпанк), главным топиком которого является описание культурного упадка человечества на фоне высокой степени развития науки и техники и массового их интегрирования во все сферы жизни. Некоторые исследователи считают, что данный жанр не просто описывает постчеловеческое состояние будущего, но и отягощает его различными экономическими, политическими социальными темами [Grillmayr, 2019], реагируя на конкретные события и явления [Rugo, 2020]. Бердяев Н.А. отмечал, что человек движем утопиями [Бердяев, 1996: 87], но видимо есть те, кто находит прелесть, которая соблазняет, опьяняет и вызывает позитивные эмоции/оценки, даже в подобных антиутопиях. Если учитывать, что утопия всегда мифологична, а миф питает её [Пониотова, 2021], то подобное можно постановить и для антиутопии.

числе в рамках мифологемы о «Постчеловеке», апеллирует к той сфере, которая зарекомендовала себя как наиболее рациональная, плодоносная, эффективная, непредвзятая и вместе с тем авторитетная – науке с её техническими достижениями. С другой стороны, он образует собственную мифологическую область/плоскость, в которой производимые им мифы интегрируются в сознание индивидов под видом действительного[1] (реализующегося в настоящее время) будущего.

Данный миф сформирован на положениях, отрицающих традиционные вариации мифа о «Человеке»[2]. Вся структура мифологемы о «Постчеловеке» строится вокруг одной центральной идеи: человек как естественная онтологическая единица дискредитировала себя, поэтому она должна уступить место новой, искусственно созданной и более идеальной – пост-человеку. Таким образом, все, что связано с понятием «человек» и «человеческое» является рудиментом, от которого необходимо избавится. Несомненно, что популярность трансгуманизма связана с тем, что он позиционирует себя инициатор продолжения и актуализации борьбы с радикальным антропоцентризмом, которая возникла во второй половике XX века.

При всей «оригинальности» аутентичности трансгуманизма данное учение не обладает первенством в вопросе ликвидации монополии на экзистенциальную особенность человека. Архаические формы религии, а также политеистические вероучения придерживались принципа плюрализма онтологических единиц, предполагая тем самым относительное равенство между различными видами/расами существ и диалектическое отношение между ними.[3] На Западе идеологический крен в стороны антропологических вопросов, а также установление доминанты человеческого связано с несколькими феноменами. В философии данное положение вещей инициировано антропологическим поворотом в античной философии классического периода (Сократ). А намного позднее с религиозными изменениями – распространением и доминированием христианства, с его интерпретацией человека. Последнее хоть и предполагает, что также наличествуют иные разумные существа (даже существовала иерархия демонических и ангельских сил), однако их нахождение полагалось по ту сторону человеческого существования, а тем самым объявлялась его монополия на особенность и индивидуальность. Ещё большую эскалацию репрессивного захвата «человеческим» мироздания происходит в период

[1] Хотя несомненно, что в действительности это лишь гипотетическая конструкция. Некий позитивный потенциал, базируется на достижениях современной науки и техники, в частности связанных с улучшением жизни человека, а также с созданием превентивных и ликвидирующих способов/инструментов устранения различных негативных факторов. Кроме того, к вышесказанному добавляется энтелехиальный характер объекта данного мифа, то есть некая обязательность стремления к реализации, т.е. инкарнированию.

[2] На вопрос «что такое человек» по-разному отвечали в разное время. Часто внутреннее содержание данного понятия зависело от социальных, политических, философских, религиозных и прочих особенностей определённого периода существования человека, а также от научно-технических достижений.

[3] Например, в религии древних германцев кроме человека в космологической структуре присутствуют миры, населённые иными существами (ваны, асы, альвы, цверги и т.д.). Подобное можно встретить и в иных религиях мира: греческой, римской, кельтской, Месоамерики и т.д. Фрейд З. отмечал, что после смерти умерших стремились умилостивить, в частности из-за страха перед ними, дабы они помогали племени, при этом такая практика была обращена не только к соплеменникам, но и врагам [Фрейд, 2014: 59–61]. Бодрийяр Ж. указывал, что изначально мертвые являлись частью группы и партнёрами ценностного обмена (они имеют лишь иной статус), и лишь в процессе развития общества, они перестают быть таковыми [Бодрийяр, 2014: 233–234]. Таким образом, в подобных мировоззренческих системах доминирующий онтологический примат человека снимался.

Возрождения[1] и Просвещения. Последующие атеистические тенденции ещё сильнее усилили авторитетность и доминирование человека в парадигме осмысления мироздания. Таким образом, хоть и трансгуманизм позиционирует свои основные положения как некие нововведения, тем не менее, если ему и можно приписать роль новатора в аспекте методов/инструментов/идеологии, которые обеспечивают достижение нового состояния мироздания вне доминирования человека, то указать на него как на автора самой этой идеи было бы неверно.

Концепции данного философского течения как некий априорный факт, на котором базируется вся легитимность методов/инструментов изменения человека, а также утверждается категорическая необходимость совершенствования, устанавливает догматическое положение о неполноценности и несовершенстве человека. Фундирование такой аксиомы в сочетании с положением о возможном идеальном состоянии человека приводит к утверждению о дискредитации человека как вида (онтологической единицы) и необходимости его «экзистенциального апгрейда»[2]. Еще Ф. Бэкон отмечал, что человеку необходимо стать господином над природой [Бэкон, 1971: 217, 251], что также предполагало как новое устройство социума так и улучшение человеческих качеств. Ф. Ницше указывал, что «человек есть нечто, что должно превзойти» [Ницше, 2017: 14]. Он не первый, кто подчёркивал необходимость развития человека. Но его радикальная риторика преодоления «Человека» и «человеческого» очень близка трансгуманистической идеологии, поэтому её можно назвать первой попыткой/призывом выйти за пределы понятия Homo, в частности Homo Sapiens. Хотя сами трансгуманисты не считают данного философа собственно идеологом/источником своего течения, так как он говорил не о технологической трансформации (отводят эту важную роль утилитаристу Дж. С. Миллю[3]) [Bostrom, 2005: 4].

Действительно, Ф. Ницше предполагал скорее нравственные, духовные и ментальные метаморфозы, чем технологическую трансформацию. Ценным в его парадигме концепции модернизации человека является то, что он указал непосредственно на новый метод данного процесса – потребность выхода за установленные границы. Рассматривая вопросы морали, он отмечает необходимость исследователя встать «по ту сторону добра и зла», даже, несмотря на то, что мы тем самым можем раздробить остаток нашей собственной моральности [Ницше, 2018: 14, 43]. Этот принцип «по ту сторону», который распространяется не только на мораль, но и может быть экстраполирован на иные области человеческого существования и поиска, является неким вызывающим, критичным, новаторским способом исследования, который опьяняет своим бунтарским характером. Справедливо будет отметить, что трансгуманизм стремится построить свою идеологию на подобном

---

[1] Хотя натурфилософия и концепция пантеизма отходит от такого репрессивного антропного доминирования.

[2] Трансгуманизм не даёт конкретного определения и описания усорвершенствованию и его результатам, но отмечает, что в любом случае пост-человек будет абсолютно превосходить того, кого в настоящее время называют человеком. В целом описание «Постчеловека» крайне абстрактно и представлено общими фразами [Esfandiary, 1989]. Возникает вопрос о том, что теряет или приобретает человек, чем необходимо пожертвовать и т.д. Но это всё не имеет значения для риторики трансгуманизма (особенно для радикальных представителей), т.к. приоритетным является конечный результат. Необходимо не улучшение, ведь оно медленное и постепенное, а именно требуется именно «апгрейд» – быстрое, механическое, неживое действие с мгновенным результатом.

[3] По-видимому, такой выбор был сделан по причине принципа полезности и необходимости всеобщего счастья в философии Милля Дж. С. [Милль, 2013: 45, 59, 139].

принципе, – «по ту сторону человека», – не задумываясь о результатах и последствия выхода за границы. Миф о «Постчеловеке», следуя доминирующему и назначенному ему трансгуманизмом вектору, символически и гипотетически реализует этот принцип, одновременно придавая ему легитимность через утверждение неизбежного блага для каждого отдельного индивида.

Проблемным оказывается вопрос об автономности и исключительности сомой идеи пост-человека: является ли она новой интерпретацией мифа о «Человеке» (как некая актуализация архетипичного конструкта) или же это совершенно иное, современное и автономное образование (акротип[1]). Акротип представляет собой новое образование, характерное для определённого периода, и часто с течением времени может потерять актуальность[2]. Образ пост-человека базируется на предшествующем мифе о человеке, хотя приматом и является отрицание всех основ, как самого этого мифа, так и его объекта.

Заявляя авторство на онтологическое новаторство, перед трансгуманизмом встаёт вопрос антропогенеза. Иными словами, возникает задача формирования адекватной и убедительной антропогонии, только с префиксом «пост». При этом в общей иерархии процессов творения наличествует реверсивный характер: антропогония предшествует космогонии. Миф о происхождении чего-либо равно тому, чтобы приобрести возможность контроля над этим [Элиаде, 2010: 24–25]. Подобное положение вещей позволяет установить не только идеальные качества для человека (т.е. исключить компонент несовершенства, который присутствует в мифе о «Человеке»), но и определить создателем/творцом самого себя, таким образом, исключая внешние источники своего происхождения (Бога, богов, природу и т.д.).

Данный аспект имеет два важных момента. Во-первых, таким образом можно избежать полемических споров вокруг собственно генезиса индивида, исключая возможность диалектического противопоставления его истоков (как, например, как историческое соперничество эволюционизма и креационизма и т.д.). Во-вторых, исключая внешний источник как демиурга/создателя, в частности Бога, человек делает таковым самого себя. Он и есть Бог: одновременно создатель и тварное, производитель и производимое, новый Бог и всегда существовавший, минимум и максиму мироздания и т.д.[3] Однако, такое положение вещей, вскрывает явный парадокс трансгуманизма и мифа о пост-человеке: при всём стремлении искоренить/преодолеть всё, что связано с термином гуманизм, человек и человеческое, они возвращаются в итоге к тому же самому радикальному антропоцентризму, который есть деспотическое возвеличивание всего человеческого лишь в новой форме. Пост-человек, таким образом, будет всё тем же человеком, только с иными, в частности расширенными, возможностями, но не совершенно новой онтологической единицей. И именно это положение подвергается

[1] Акротипы связаны с образами-паттернами, укорененными в современной культуре и часто встречающимися в социокультурном пространстве [Шаев, 2018: 202]. То есть это некий набор стереотипных феноменов (поведенческих реакций, последовательный действий, внешней аутентичности и т.д.), который является продуктом, произведённым конкретным временем и местом, и ими же ограниченный. Некий временный аналог архетипа.

[2] Возникает вопрос, возможен ли переход акротипа в архетип? С одной стороны, согласно внутреннему содержанию понятия акротип такая возможность отсутствует. С другой стороны, если предположить, что он есть временная актуализация архетипа, то необходимость в решении данного вопроса отпадает.

[3] Такое положение вещей аналогично диалектике пантеизма Николая Кузанского, которая утверждает тождество минимума и максимума.

репрессивным нападкам радикального трансгуманизма, который стремится любыми средствами поддержать свой уникальный статус.

Миф о «Постчеловеке», хотя и отрицает ценность человека[1], вынужден обращаться к мифологической традиции связанной с различными сюжетами трансформации/перерождения индивида в новые формы. В мифологии для любого превращения необходим какой-либо внешний стимулятор или некий особый предмет или какая-либо особая техника и практика, а иногда всё это вместе. У трансгуманизма, в том числе в рамках создания мифологемы о пост-человеке, есть все эти компоненты: внешним стимулятором является научно-технический прогресс и гипотетическое становление технологической сингулярности, предметом – технические новшества (продукты науки и техники), техника и практика – интеграция технологий во все сферы жизни индивида. В мифологической традиции подобная трансмутация свойственна такому феномену как возрождение в форме сущностного обновления [Юнг, 1997: 252–253].

Стоит отметить, что несколько важных моментов связанных с назначением/ролью научно-технического прогресса в мифе о «Постчеловеке». Во-первых, феномен НТП отчуждается от человека, от его деятельности и становится чем-то внешним ему[2], чтобы затем снова вернуться к человеку в форме его достижения, но уже на «пост» стадии[3]. Такой спекулятивный момент имеет имманентный характер, поэтому может упускаться из вида при первом рассмотрении основных идей мифологии трансгуманизма. Во-вторых, легитимность НТП как некого абсолютно независящего от человека процесса придаёт концепция технологической сингулярности. Она позволяет избавиться/исключить нежелательный антропогенный фактор, который гипотетически может быть ингибитором научно-технического прогресса, который приведёт к реализации идеалов трансгуманизма.

Риторика трансгуманизма предполагает не столько возможность, сколько неизбежную необходимость победы над самым древним и до этого непобедимым врагом человека – смертью. Но не только со смертью физической, но и духовной.

С. Кьеркегор отмечал, что отчаяние есть «смертельная болезнь», которая представляет собой постоянное переживание смерти без возможности умирать, особенно в моменты кризисные для индивида [Кьеркегор, 12019: 34]. Это определённое состояние индивида, в котором смерть растянута на всём протяжении человеческой экзистенции, т.е. представляет собой мгновение/момент смерти бесконечно растянутый во времени. Таким образом, индивид находится в неком

---

[1] Подобное построение риторики необходимо, чтобы избежать зависимости от человека как некой важной изначальной точки. Таким образом, он исключается как первичный исток. Но по объективным (экзистенциальным) причинам трансгуманизм не может отрицать его наличие, именно поэтому необходимо исключить его важность. Человек рассматривается его лишь как некий сырой материал (как например глина или дерево в различных мифологических традициях), из которого и создаётся истинная онтологическая единица.

[2] В подобной парадигме научно-технический прогресс не является логическим завершением и практическим продуктом деятельности человека, и объективизируется как внешняя сила. С одной стороны, это происходит из-за заимствования компонентов традиционной мифологии, и является необходимым катализатором формирования мифологем трансгуманизма, в том числе и о пост-человеке. С другой стороны, подобное положение вещей позволяет девальвировать значение человека и человеческого, которое стремится преодолеть данное идеологическое течение.

[3] Это делает его (пост-человека) перманентно, т.е. независимо от первичной риторики, истоком как антропогонии, так и космогонии.

нестабильном и неполноценном состоянии: он не чувствует жизни, в частности в аспекте эмоционального проявления этого состояния под названием счастье и удовлетворение, но и не переходит черту, за которой или заканчивается сама продолжительность индивида или начинается новая форма существования как в религии. Именно так трансгуманизм рассматривает жизнь «Человека», а именно как состояние абсолютной лишённости.

М. Элиаде отмечал, что в мифологии смертность человека является следствием воздействия внешней сверхъестественной силы, а сам миф об этом подтверждается через действительную (физическую) конечность индивида [Элиаде, 2010: 16]. Такой внешней, сверхъестественной и одновременно чуждой для мифологии трансгуманизма становится природа человека, т.е. некий абстрактный человек вообще, на которого накладывается ответственность за это несовершенство. Выше было уже указано, что в мифологическом сознании наличествует максима: знание о происхождении вещи или явления даёт власть над ними. Зная миф о смерти, тем самым мы обретаем возможность контролировать/победить её. Миф о «Постчеловеке», как и трансгуманизм в целом, устанавливает, что именно быть человеком и иметь экзистенцию человека и являются причиной смерти. Инициируя такую ассоциацию человека (как формы существования) и смерти данная мифологема декларирует категорическую необходимость преодоления человека, чтобы избавиться от неё. И в данном случае мы также находим всё ту же антропоцентрическую зацикленность: внешняя сила (некий абстрактный человек и человеческое) преодолевается усилиями человека, что открывает ему возможность трансформации в пост-человека (модификацию человека[1]).

Заключение (Conclusions)

Подводя итого, стоит указать, что в данной работе проанализирован основной мифологический каркас трансгуманизма. Ему приходится обращаться к мифологии, хотя и делает он это опосредованно и имманентно. Дело в том, что данному философскому и культурному течению не хватает эмпирических данных для обоснования и обеспечения легитимности своих идей. Поэтому у него возникает необходимость обращения к иным источникам для последующего спекулятивного и прагматического использования. По причине такого заимствования выявляется несостоятельность трансгуманизма в заявленной им оригинальной аутентичности, так как наличествует множество заимствований, в том числе из сферы мифологии.

Концепция пост-человека сама по себе не является оригинальной, так как идея «ангрейда» человека существует с незапамятных времён (например, в религии и философии). Это вполне объяснимо позитивистской концепцией о трёх стадиях развития (О. Конт): идея об усовершенствовании перешла из теологической в метафизическую, а затем в позитивную стадию. Изменяется специфика и инструменты метаморфозов, но сама концепция имеет глубокие корни. Хотя стоит указать, что в каждой стадии наличествует свойственное только ей содержание/примат. Если до трансгуманизма существовал более или менее определённый идеал нового человека, то в его идеологии он отсутствует, так как утверждается полиморфизм пост-человека, что затрудняет какие-либо его описания. Единственно, каким образом его можно описать так это через апофатику, т.е. указывая

[1] Хотя справедливым является то, что не известны качества этого человека, но вопрос будет ли это новой экзистенциальной единицей остаётся.

на то, чем он не является (отрицая всё то, что можно отнести к категориям человека и человеческое).

Трансгуманизм и концепция пост-человека является синтезом мечты человека и уровнем современного развития науки и техники, и он обладает частью объективности (её степень зависит от соотношения идеи данного течения и уровнем НТП). Но чрезмерная гиперболизация, граничащая с фанатизмом, дискредитирует трансгуманизм, ввергая его в сферу фантазий, как в рамках изложения основных концепций его сторонниками, так и оценки со стороны научного и философского сообщества. Чрезмерная гиперболизация реальности мифа, связанная с прагматическими и пропагандистскими целями, дискредитирует его, превращая из мифа-истории в миф как синоним лжи, обмана и иллюзии.

Литература

Бердяев Н.А. Истина и откровение. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1996. [Электронный ресурс]. URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1947_043_00.html (дата обращения: 29.04.2022).

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: «Добросвет», 2015. 392 с.

Бэкон. Ф. Сочинения. В 2-х томах. Т. I. М.: «Мысль», 1971. 590 с.

Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М.: академический проект, 2019. 157 с.

Милль Дж. С. Утилитаризм. Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. 240 с.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Издательство «Э», 2018. 320 с.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Издательство «Э», 2017. 320 с.

Петев Н.И. Создаваемая мифология как религиозно-социальный механизм (на примере американского творчества Marvel comics и DC comics) // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь), Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2021. С. 66–76.

Пониотова Т.С. Мифологические истоки утопии // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь), Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2021. С. 349–351.

Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религию. СПб.: Лениздат, 2014. 224 с.

Шаев Ю.М. Виртуальный нарратив: топосы, архетипы и акротипы // Видеоигры: введение в исследования / отв. ред. Е.В. Галанина. Томск: Издательский Дом Томского государственного университета, 2018. С. 185–207.

Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проект, 2010. 251 с.

Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. М.: Port-Royal, 1997. 384 с.

Bostrom N. A History of Transhumanist Thought. Journal of Evolution and Technology, Vol. 14., I. 1., 2005. Pp. 1–25 [Электронный ресурс]. URL: http://jetpress.org/volume14/bostrom.html (дата обращения: 29.04.2022).

Buell D.K. Posthumanism in Dunning B. H. (eds) The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality. New York: Oxford University Press, 2019. pp. 196-218 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190213398.013.36

Burton J.A. Posthuman Rap. New York, NY: Oxford University Press. 2017. 155 pp. DOI:10.1017/S0261143018000521

Cipolla C., Crellin R. J. & Harris O.J. Posthuman Archaeologies, Archaeological Posthumanisms. Journal of Posthumanism, vol. 1, no. 1. 2021. pp. 5–21; doi:10.33182/jp.v1i1.1357.

Esfandiary F.M. (FM-2030). Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World. New York, NY: Warner Book inc., 1989. 227 p.

Ferrando F. Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of Posthumanism in Banerji D., Paranjape M. (eds) Critical Posthumanism and Planetary Futures . New Delhi: Springer, 2016. Pp. 243–256 https://doi.org/10.1007/978-81-322-3637-5_15

Gidley J.M. Transhumanism. In Paul, H. (eds) Critical Terms in Futures Studies. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 319–326 https://doi.org/10.1007/978-3-030-28987-4_49

Grillmayr J. Posthumanism(s) in McFarlane A., Murphy G.J., Schmeink L. (eds) The Routledge Companion to Cyberpunk Culture. London, UKI: Routledge publishing, 2019. Pp. 273–281; DOI: 10.4324/9781351139885-33

Günthner S. L. Evolution of Enactive Transhuman Beings: Moderate Transhumanism in Conservation of Adaptation. Journal of Posthuman Studies, vol. 5, Iss. 2, 2021. Pp. 109–129; https://doi.org/10.5325/jpoststud.5.2.0109

Rähme B. Is transhumanism a religion? in Isetti G., Innerhofer E., Pechlaner H., Rachewiltz M. (eds) Religion in the Age of Digitalization From New Media to Spiritual Machines London, UKI: Routledge publishing, 2020. Pp. 119–134; https://doi.org/10.4324/9780367809225-13

Rugo D. Posthuman in Oxford Research Encyclopedia of Literature, 2020. [Электронный ресурс]. https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1136 (дата обращения – 29.04.2022)

Sorgner S.L. Transhumanism in Thomsen M. R. and Wamberg J. (eds) The Bloomsbury Handbook of Posthumanism. London, UKI: Bloomsbury Academic, 2020. Pp. 35–46. https://doi.org/10.5040/9781350090507.ch-003

References

Berdyaev N.A. (1996). Istina i otkrovenie [Truth and Revelation]. Saint-Petersburg: Izd-vo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta, Publ. [electronic resource]. URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1947_043_00.html (date of accessed: 29.04.2022) (In Russian).

Bodrijyar ZH. (2015). Simvolicheskij obmen i smert' [Symbolic exchange and death]. Moscow: «Dobrosvet» Publ., 392 p. (In Russian).

Bekon. F. (1971). Sochineniya. V 2-h tomah. T. I. [Essays. In 2 volumes. Vol. I.]. Moscow: «Mysl'» Publ., 590 p. (In Russian).

K'erkegor S. (2019). Bolezn' k smerti [Illness to death]. Moscow: akademicheskij proekt Publ., 157 p. (In Russian).

Mill' Dzh. S. (2013). Utilitarizm [Utilitarianism]. Rostov-on-Don: Donskoj izdatel'skij dom Publ., 240 p. (In Russian).

Nicshe F. (2018). Po tu storonu dobra i zla [Beyond good and Evil]. Moscow: Izdatel'stvo «E» Publ., 320 p. (In Russian).

Nicshe F. (2017). Tak govoril Zaratustra [Thus spoke Zarathustra]. Moscow: Izdatel'stvo «E» Publ., 320 p. (In Russian).

Petev N.I. (2021). Sozdavaemaya mifologiya kak religiozno-social'nyj mekhanizm (na primere amerikanskogo tvorchestva Marvel comics i DC comics) [The created mythology as a religious and social mechanism (on the example of the American creativity of Marvel comics and DC comics)]// Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in history, politics, culture]: Sbornik trudov V Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii (iyun' 2021 goda, g. Sevastopol'), Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2021. Pp. 66–76 (In Russian).

Poniotova T.S. (2021). Mifologicheskie istoki utopii [Mythological origins of utopia]// Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in history, politics, culture]: Sbornik trudov V Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii (iyun' 2021 goda, g. Sevastopol'), Sevastopol: Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole Publ., 2021. p. 349-351(In Russian).

Frejd Z. (2014). Totem i tabu. Psihologiya pervobytnoj kul'tury i religiyu [Totem and taboo. The psychology of primitive culture and religion]. Saint-Petersburg: Lenizdat Publ., 224 p. (In Russian).

SHaev YU.M. (2018) Virtual'nyj narrativ: toposy, arhetipy i akrotipy [Virtual narrative: toposes, archetypes and acrotypes] In E.V. Galanina (eds) Videoigry: vvedenie v issledovaniya [Video Games: An Introduction to Research]. Tomsk: Izdatel'skij Dom Tomskogo gosudarstvennogo universiteta Publ., pp. 185-207 (In Russian).

Eliade M. (2010). Aspekty mifa [Aspects of the myth]. Moscow: Akademicheskij proekt Publ., 251 p. (In Russian).

YUng K.G. (1997). Dusha i mif. SHest' arhetipov [Soul and myth. Six Archetypes]. Moscow: Port-Royal Publ., 384 p. (In Russian).

Bostrom N. A. (2005). History of Transhumanist Thought. Journal of Evolution and Technology, Vol. 14., I. 1., Pp. 1–25 [Electronic resource]. URL: http://jetpress.org/volume14/bostrom.html (date of accessed: 29.04.2022).

Buell D. K. (2019). Posthumanism in Dunning B. H. (eds) The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality. New York, NY: Oxford University Press. Pp. 196-218 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190213398.013.36

Burton J. A. (2017). Posthuman Rap. New York: Oxford University Press. 155 pp. DOI:10.1017/S0261143018000521

Cipolla C., Crellin R. J. & Harris O. J. (2021). Posthuman Archaeologies, Archaeological Posthumanisms. Journal of Posthumanism, vol. 1, no. 1. pp. 5-21; doi:10.33182/jp.v1i1.1357.

Esfandiary F. M. (FM-2030) (1989). Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World. New York, NY: Warner Book inc. 227 p.

Ferrando, F. (2016). Humans Have Always Been Posthuman: A Spiritual Genealogy of Posthumanism in Banerji D., Paranjape M. (eds) Critical Posthumanism and Planetary Futures . New Delhi: Springer. Pp 243-256 https://doi.org/10.1007/978-81-322-3637-5_15

Gidley, J.M. (2019). Transhumanism. In Paul, H. (eds) Critical Terms in Futures Studies. Cham: Palgrave Macmillan. pp. 319–326 https://doi.org/10.1007/978-3-030-28987-4_49

Grillmayr J. (2019). Posthumanism(s) in McFarlane A., Murphy G. J., Schmeink L. (eds) The Routledge Companion to Cyberpunk Culture. London, UKI: Routledge publishing. pp. 273-281; DOI: 10.4324/9781351139885-33

Günthner S. L. (2021). Evolution of Enactive Transhuman Beings: Moderate Transhumanism in Conservation of Adaptation. Journal of Posthuman Studies, vol. 5, Iss. 2. pp 109–129; https://doi.org/10.5325/jpoststud.5.2.0109

Rähme B. (2020). Is transhumanism a religion? in Isetti G., Innerhofer E., Pechlaner H., Rachewiltz M. (eds) Religion in the Age of Digitalization From New Media to Spiritual Machines London, UKI: Routledge publishing. pp. 119–134; https://doi.org/10.4324/9780367809225-13

Rugo D. (2020). Posthuman in Oxford Research Encyclopedia of Literature. [electronic resource]. https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1136 (date of accessed: 29.04.2022)

Sorgner S. L. (2020). Transhumanism in Thomsen M. R. and Wamberg J. (eds) The Bloomsbury Handbook of Posthumanism. London, UKI: Bloomsbury Academic. pp. 35-46 https://doi.org/10.5040/9781350090507.ch-003

Сведения об авторе:

Петев Николай Иванович

доцент кафедры философии и религиоведения Владимирского государственного университета имени А.Г. и Н.Г. Столетовых кандидат философских наук (г. Владимир, Россия)

E-mail: cyanideemo@mail.ru

Bionotes:

Petev Nikolay Ivanovich

Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, Vladimir State University, Candidate of Philosophy (Vladimir, Russia).

Для цитирования:

Петев П.И. Миф о «Постчеловеке» как потенциальный онтологический примат: анализ аутентичности и автономности // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 21–32.

For citation:

Petev P.I. The Myth of the 'Posthuman' as a Potential Ontological Primacy: an Analysis of Authenticity and Autonomy // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 21–32.

УДК 159

ОБЩАЯ ТЕОРИЯ МИФА О ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ АНАЛИТИЧЕСКОГО И МИФИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ В РАМКАХ ЦЕЛОГО

Ставицкий Андрей Владимирович
Филиал Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Статья посвящена диалектике взаимодействия аналитического (рационального, логического) и мифического (ассоциативного, образно-художественного, синтетического) мышления, которые в процессе работы мозга диалектически взаимодействуют, работая как сравнимый с оркестром единый слаженный механизм. В статье критически рассматриваются общепринятые позиции, согласно которым мифическое мышление является примитивным относительно понятийного или абстрактного мышления, предлагая исходить из того, что у каждого способа мышления есть свои высоты и преимущества, позволяющие совместно и слаженно выходить на такой уровень мышления, который им не осилить поодиночке.
Ключевые слова: миф, современный миф, мифологическое мышление, общая теория мифа

THE GENERAL THEORY OF MYTH ON THE DIALECTICAL INTERPLAY OF ANALYTICAL AND MYTHICAL THINKING WITHIN THE WHOLE

Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article is devoted to the dialectics of interaction between analytical (rational, logical) and mythical (associative, figurative-artistic, synthetic) thinking, which dialectically interact in the process of the brain functioning, working as a single coherent mechanism, comparable to the orchestra. The article critically examines common positions, according to which mythical thinking is primitive with respect to conceptual and abstract thinking, suggesting to proceed from the fact that each way of thinking has its own heights and advantages, allowing them to reach together a level of thinking, which they can not do alone.
Key words: myth, modern myth, mythological thinking, general theory of myth

Введение (Introduction)

В рамках общей теории мифа (ОТМ) проблема мифологического мышления является одной из ключевых. Особенно с учётом результатов новейших когнитивных исследований, которые показывают, что «магия мозга» (Н.П. Бехтерева) и мышления, сочетая разумность со «спонтанностью» (В.В. Налимов), все свои тайны ещё не открыла. Очевидно, что дальнейшие перспективы здесь связаны с изучением дефолт-системы (DMN) и работой подсознания. В свете этого вполне уместен запрос на дальнейшее изучение недооценённого ранее мифологического мышления, включая пересмотр господствовавших идей о его примитивности лишь на том основании, что им активно пользуются архаичные народы (Л. Леви-Брюль), сумасшедшие (А. Шторх) и дети (Ж. Пиаже). При этом тот факт, что данным мышлением также успешно пользовались величайшие умы человечества, включая Платона, Вергилия, св.

Августина, Данте, А.С. Пушкина, И.В. Гёте, Н.В. Гоголя в расчёт почему-то не берётся. Однако не исключено, что мышление не только с мифа и образно-символического восприятия начинается, но им и заканчивается.

Заметим, что актуальность данной темы связана не только с необходимостью развития общей теории мифа (ОТМ), что можно считать проблемой общенаучного характера, но и с тем, что направленная на наживу разумность человека оказалась примитивной до такой степени, что к началу XXI века впервые за известную нам историю человечества встал вопрос о сохранении homo sapiens как антропологического вида, а мысль, что мы не можем ждать милости от природы после того, что с ней сделали, становится общепринятой.

Литературный обзор (Literature Review)

Проблема мифологического мышления требует междисциплинарных подходов в исследовании и обращения к идеям и трудам антропологов, специалистов в области психологии мышления и когнитивных исследований (Н.П. Бехтерева, Л.С. Выготский, В. Депперт, Л. Леви-Брюль, К. Леви-Строс, Ж. Пиаже, Т.В. Черниговская), а также ведущих теоретиков науки и мифологов (М. Борн, Г.-Г. Гадамер, Э. Кассирер, В.М. Найдыш, В.В. Налимов, М. Полани, И. Пригожин, П. Фейерабенд, К. Хюбнер, Э. Шредингер).

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

В рамках обывательского подхода в изучении мифа привычным считается мнение, что мифотворчество не связано с рациональным мышлением в принципе и имеет известный по первым трудам Л. Леви-Брюля [Леви-Брюль 1999] т.н. «до-логический» характер. И хотя во многих вопросах Л. Леви-Брюль оказался прав, в данном случае он несколько поспешил с выводами, и они были подвергнуты резкой критике, где особенно был заметен К. Леви-Строс.

Тогда, опираясь на многочисленные факты, подтверждающие системный характер мыслительной деятельности людей из архаичных (т.н. «примитивных»)) племён, К. Леви-Строс, сравнивая науку и миф, сделал для своего времени довольно революционный вывод: «Логика мифологического мышления так же неумолима, как логика позитивная и, в сущности, мало чем от нее отличается. Разница здесь не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу. Впрочем, уже давно замечено, что железный топор, не потому лучше каменного, что «лучше сделан». Сделаны они одинаково хорошо, но железо – не то, что камень.

Может быть, в один прекрасный день мы поймем, что в мифологическом мышлении работает та же логика, что и в мышлении научном, и человек всегда мыслил одинаково «хорошо». Прогресс – если этот термин по-прежнему будет применим – произошел не в мышлении, а в том мире, в котором жило человечество. Всегда наделенное мыслительными способностями, и в котором оно в процессе долгой истории сталкивалось со все новыми явлениями»[1] [Леви-Строс 2001: 242].

[1] В переводе издания 1985 г. этот текст звучит несколько иначе: «тип логики мифического мышления столь же строг, как и тип логики современной науки, и различие лежит не в качестве интеллектуального процесса, но в природе вещей, к которым он применяется… Топор из стали превосходит топор из камня не тем, что он сделан лучше. Они оба сделаны хорошо, но сталь отличается от камня. Точно также можно сказать, что в мифе имеет место тот же логический процесс, что и в науке, и что человек всегда мыслил равно хорошо; совершенствование связано не с якобы имеющим место прогрессом человеческого духа, а с открытием новых областей, к которым он применяет свои постоянные и неизменные силы» [Леви-Строс 1985: 206–207].

Впрочем, у нас нет полной уверенности в том, что в данном случае К. Леви-Строс абсолютно прав уже хотя бы потому, что логика древнего или архаичного человека несколько отличается от современной уже в силу развития самой логики. Хотя, в том, что касается характера человеческого мышления, по всей видимости, в силу заложенных в человека психофизических возможностей его способность к мышлению за последние тысячи лет, наверное, изменилась мало. Но относительно особенностей мифического и научного мышления, их специфика заметно разнится и определяется преобладанием логической или образно-символической форм, которые требуют большего участия правого или левого полушария мозга, не исключая полностью из процесса мышления ни одного из них [Выготский 2005], т.к. мозг, функционируя, в своей слаженности подобен симфоническому оркестру.

Поэтому утверждение К. Леви-Строса, что разница между мифическим и научным мышлениями «не столько в качестве логических операций, сколько в самой природе явлений, подвергаемых логическому анализу», вызывает у нас возражения. В том смысле, что качество логических операций у них может быть по уровню мышления равным, но вот характер этих логических операций строится на основе принципиально разных типов мышления, которые в данном случае не отрицают, а дополняют друг друга [Шредингер 2020]. Причём, последнее для нас является особенно важным. Разные типы мышления должны строить свои отношения и работать подобно разным полушариям головного мозга: не множа взаимное отрицание, что может привести к деградации и даже шизофрении, а на основе синхронности и взаимной дополнительности.

Что касается подтверждения данной идеи К. Леви-Строса, то она получила дальнейшее развитие в исследованиях одного из самых интересных философов науки прошлого века К. Хюбнера, который пришёл к аналогичным выводам, опираясь не на многочисленные данные полевых исследований первобытных народов, а отталкиваясь от критического анализа развития науки и её методологии [Хюбнер 1994]. В результате, проведя сравнительный анализ науки и мифа, он пришёл к следующим выводам:

- наука и миф применяют одну и ту же модель объяснения;
- так широко пропагандируемый К. Поппером метод «проб и ошибок» применяется и в науке, и в мифе;
- научная и мифическая разновидности опыта имеют одинаковую структуру, в которых можно выделить как чистый, так и предпосылочный опыт.

В связи с этим выдающийся семиолог Ю.М. Лотман подчёркивал, что «мифологическое мышление, с нашей точки зрения, может рассматриваться как парадоксальное, но никоим образом не как примитивное, поскольку оно успешно справляется со сложными классификационными задачами». Там же он, развивая свою мысль, предлагал сравнить механизм мифологического мышления с логическим аппаратом, выявляя своеобразный «параллелизм функций»:

- «иерархии метаязыковых категорий соответствует в мифе иерархия самих объектов, в конечном смысле – иерархия миров»;
- «расчленению на дифференциальные признаки здесь соответствует «признаку» дескриптивного текста, но глубоко от него отличается по механизму, поскольку не характеризует целое, а с ним отождествляется»;
- «логическому понятию класса (множества некоторых объектов) в мифе соответствует представление о многих, с внемифологической точки зрения, предметах как об одном» [Лотман 2004: 527].

В свою очередь, это позволило К. Хюбнеру утверждать, что в отличие от общепринятого отношения, миф следует «принимать всерьез», так как он «обладает равноценной науке онтологией и рациональностью» [Хюбнер 1996: 266]. А эта мифическая онтология имеет свою систематическую структуру [Кассирер 1995: 163–212]. И, значит, различие между научным и мифическим опытом лежит исключительно в области содержания. Иначе говоря, мифологическое мышление, возможно, в основе своей алогично относительно рационального. Но настаивать сейчас на его дологичности, значит, пытаться вытеснить его в прошлое, поставив знак несомненного превосходства логического (аналитического) мышления над мышлением образным, интуитивным, ассоциативным, синтетическим [Леви-Брюль 1999]. Но так ли это? И если логическое мышление за тысячи лет в своем развитии, пройдя путь от конкретного мышления до абстрактного, достигло потрясающих вершин, то почему бы не предположить, что другие типы мышления, возможно, появившиеся ещё раньше, за то же время прошли путь не менее яркий и значительный.

Доказательством тому, хотя бы отчасти, могут служить мифологические структуры мышления в философии (А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, А. Бергсон, Д. Андреев, Ж. Бодрийяр), психологии (З. Фрейд, Г. Ле Бон, К. Юнг, В. Райх, Э. Фромм), литературе (И.В. Гёте, Э. По, Т. Элиот, Д. Джойс, Ф. Кафка, Т. Манн, М. Булгаков, Х. Борхес, Г. Маркес, М. Павич и др.). Ведь не секрет, что, полагаясь на силу и установки логики, подобные идеи не выдвинуть и такие труды не создать.

Кроме того, есть существенные основания сомневаться, что логическое мышление является самым сильным оружием разума. Против этого говорит хотя бы тот факт, что ни одно значительное открытие в истории человечества не было сделано исключительно силами логики. Нередко это происходит даже вопреки ей, когда старые установки и подходы мешают формированию и утверждению нового. А логика лишь потом объясняет отражённый в метафорах мгновенно сложившийся ассоциативный ряд или мощнейший прорыв интуиции [Черниговская 2021]. И это логично. Ведь логика не только предлагает механизм мышления, но и его границы, за пределы которой можно выйти, лишь предложив нечто другое. Нельзя, опираясь на логику, преодолеть её саму. Для этого нужно нечто большее. И тогда логика не помогает найти, но служит утверждению нового, его объективации. Зато помогают образ, ассоциация, интуиция.

Однако, несмотря на всё вышесказанное, точка зрения, согласно которой миф не имеет никакого отношения к здравому смыслу, в науке продолжается сохраняться [Шахнович 1971], напоминая, что обывательский подход к мифу сохраняет свою силу в науке до сих пор, несмотря на открытия и идеи выдающихся исследователей. Общую мысль, включая и предложенную аргументацию, выразила на этот счёт современный исследователь мифа Д.П. Козолупенко: «Что касается соотнесения мифа и здравого смысла, а также мифа и аксиомы, то здесь разграничительная линия будет еще более очевидной, так как миф всегда будет отсылать нас к способности воображения и, соответственно, выражен в образе, тогда как положения здравого смысла и аксиомы всегда являются суждениями и находятся в ведении иной познавательной способности, а именно – способности суждения или же, по словам И. Канта, к тем «умственным способностям, которые все вместе называются рассудком вообще в широком смысле этого слова». Соответственно, ни аксиомы, ни положения здравого смысла, ни какие-либо непроблематизируемые конструкты, лежащие в

основании того или иного теоретического знания, мифами отнюдь не являются» [Козолупенко: 6].

Тем самым суждение, по Д.П. Козолупенко, в принципе объявляется лишённым образа и свободным даже от самой малой доли воображения, включая предположения и допущения, что невозможно по определению. Но тогда насколько, по Д.П. Козолупенко, «рассудок вообще» в своих действиях БЕЗ-образен? И в чём именно заключается очевидность: в ссылке на авторитет И. Канта или к тем «умственным способностям, которые все вместе называются рассудком вообще в широком смысле этого слова»? Ведь «широкий смысл», безусловно, допускает наличие у рассудка воображения. Однако Д.П. Козолупенко настаивает, что «ни аксиомы, ни положения здравого смысла, ни какие-либо непроблематизируемые конструкты, лежащие в основании того или иного теоретического знания, мифами отнюдь не являются», тем самым словно демонстрируя, что всеми предыдущими достижениями исследователей мифа от А.Ф. Лосева и Э. Кассирера до Ю.М. Лотмана и К. Леви-Строса можно пренебречь.

В свою очередь, мы настаиваем на том, что миф может строиться на воображении, а может включать в себя вполне логично обоснованное суждение, но от этого мифом быть не перестанет, потому что миф есть осмысленный образ. Образ, не подменяющий суждение, но вполне ему соответствующий, его дополняющий и с ним соотносимый [Ставицкий 2012]. А потому любая теория, включая вполне логичные и по-своему красивые учения Птолемея, И. Ньютона и А. Эйнштейна, не говоря уж про различные социальные теории, какую бы смысловую нагрузку она ни содержала, несёт в себе свою мифологию, хотя к ней и не сводима.

Особенно подобные суждения выглядят странными в ссылках на здравый смысл. Ведь согласно элементарному здравому смыслу, самолёты не должны летать, а железные корабли – плавать, поскольку их вес тяжелее воды и воздуха. Но в жизни этого не происходит. С другой стороны, элементарный здравый смысл, пусть и ограниченный нашим зрительным кругозором, нам подсказывает, что земля плоская и не планета Земля крутится вокруг Солнца, а наоборот. Но вопреки этому здравому смыслу со времён Коперника, Кеплера и Галилея научно доказано обратное, хотя они руководствовались и вдохновлялись в своих исследованиях «пифагорейским мистицизмом» [Полани 2013: 24–27, 208–214], который порой проявляет себя и сегодня [Фармело 2020]. В свою очередь, здравый смысл и даже логическое рассуждение обыкновенного «среднего американца» подсказывает ему, что Америка несёт всему миру, включая Вьетнам, Гренаду, Ирак, Сербию, Ливию и Афганистан только свободу и демократию, хотя остальной мир может с этим не соглашаться.

Иначе говоря, здравый смысл в рамках среды, сформированной на основе определённых идей и ценностей, может оказаться полностью замифологизированным с точки зрения другой «среды» и не иметь ничего общего с её реальностью. Почему же в данном случае это не учитывается? Впрочем, стоит отметить, что такую упрощённую, но типичную для науки позицию не разделяют многие. Вот, что писал о двуполюсности человеческого мышления в рамках соотношения разума и мифа Г.-Г. Гадамер: «Одной из тем, особенно явно выражающих эту двуполюсность современного мышления, является отношение мифа и разума. Ибо уже сама эта тема является просветительской темой, формулировкой классической критики религиозного предания христианства современным рационализмом. При этом понятие «миф» трактуется как нечто, противостоящее рациональному объяснению мира. Считается, что научная картина мира преодолевает мифологическую картину мира.

Мифологическим же для научного мышления оказывается все то, что нельзя верифицировать посредством методически осуществляемого опыта. Так с прогрессом рационализации вся религия становится объектом критики. Именно в расколдовывании мира Макс Вебер усматривал закон развития истории, которая с необходимостью движется от мифа к логосу, к рациональной картине мира. И все же правомерность этой схемы сомнительна. Конечно, в развитии всякой культуры можно наблюдать такого рода тягу к интеллектуализации, то есть просветительскую тенденцию. Но никогда прежде, до этого современного последнего европейского христианского Просвещения критике со стороны разума не подвергалась вся религиозная и нравственная традиция целиком. Так что схема расколдовывания мира не есть всеобщий закон развития, сама она – лишь факт истории» [Гадамер 1991: 93]. А ещё точнее – факт сознания.

В одной из своих бесед, говоря о природе мышления, М.К. Мамардашвили как-то заметил, что «есть вещи, которые вообще не могут быть предметом теории. Мышление, например, не может быть таким предметом. Возможна метатеория, но она обозначает просто то, что возникает внутри какого-то отношения к мышлению и какой-то работы с ним, а вовсе не является свойством некоего объекта. В качестве такого свойства мышление не существует, потому что даже основного мыслимого мы не можем обнаружить в качестве содержания нашей ментальности... Естественно, сам способ работы закрепляется в каких-то понятиях, но они относятся к условиям, к фиксации условий моей работы, а не есть описание некоторых свойств, существующих независимо от меня» [Мамардашвили]. И следует отметить, что данные размышления известного философа целиком подходят к мифу. Рассмотренный в подобном ключе миф представляет собой такое пространственно-смысловое образование, где любая методология воспринимается, как попытка «ходить строем» в области мышления. В этом смысле миф выступает как олицетворение тотальной инаковости, чья изначальная содержательность выстраивается вокруг постоянно меняющейся двусмысленности, которая, однако, не лишена своей особой логики.

Возможно поэтому, одна из основных задач мифологии – отстаивать самоценность мифа в рамках культуры и сознания, где теория сознания воспринимается «как иносказания метафизики» (М.К. Мамардашвили) [Там же]. И в этом плане миф представляется определённой трактовкой феномена сознания. Она может отличаться от других трактовок, но не может быть проигнорирована.

Впрочем, настаивая на самоценности мифического, мы в свою очередь не можем игнорировать того, насколько несущественными оказываются различия между разными вариантами мышления. Вот что об этом писал А.А. Потебня: «Разница между мифическим и немифическим мышлением состоит в том, что чем немифичнее мышление, тем явственнее сознается, что прежнее содержание нашей мысли есть только *субъективное средство* [курсив А.А. Потебни – А. С.] познания; чем мифичнее мышление, тем более оно представляется *источником* познания». И далее добавлял: «мы лишь потому можем противополагать наше воззрение, как истинное, воззрению прошедшему, как ложному, что нам недостает средств для проверки нашего воззрения» [Потебня 1990: 287–288]. Следует сказать, что в последних словах выдающегося филолога кроется крайне важная для понимания мифа наблюдение. И хотя нет уверенности, что сам А.А. Потебня именно так сам считал, всё же вполне возможно, что его последняя мысль:

- соотносит «ложное» воззрение с «прошедшим», то есть с тем воззрением, которое ранее мы считали истинным, пока оно не устарело, а «истинное» соответствует тому воззрению, которое мы считаем истинным сейчас, то есть до тех пор, пока настанет черед и его заменить на нечто более новое, а когда замена произойдёт, то, что считалось истинным станет ложным;

- ясно даёт понять, что наше нынешнее воззрение считается истинным лишь потому, что «нам недостает средств для» его «проверки», но, когда такие средства будут со временем накоплены, истинное воззрение будет объявлено ложным и заменено на что-нибудь более новое и обоснованное, но в перспективе тоже ложное. И такой процесс со сменой мировоззрения с человеком и человечеством происходит постоянно.

Иначе говоря, если ложное воззрение мы будем соотносить с мифическим, а истинное – с рационально осмысленным, получится, что между ними разница лишь в том, что одно воззрение предшествует другому, но в рамках относительно длительного периода их оценивания их можно считать одинаково ложными.

Кстати, для большей полноты картины нам представляется важным обратить внимание ещё на одно любопытное, но типичное высказывание, касающееся соотношения между философским мышлением и мифологическим. «Философское мышление принципиально отличается от мифологического» [Ростошинский], – уверен Е.Н. Ростошинский и объясняет свой вывод следующими доводами. «Если в мифе главное – образы, подчиняющиеся ассоциативной логике, бессознательное, традиция, то философское сознание характеризуется прямо противоположным – понятийностью мышления, стремлением к обоснованности знания» [Там же]. Очевидно, что такой подход навеян результатами исследований Л.С. Выготского, который, критикуя и, отчасти, следуя за выводами Ж. Пиаже, Л. Леви-Брюля и А. Шторха, выстраивает иерархию разных типов мышления [Выготский 2021: 163–167]. Однако является ли мифологическое мышление примитивным относительно понятийного или абстрактного мышления, если учесть, что каждый из двух основных типов мышления иерархичен, вопрос остаётся открытым. Ведь любое слово понятийно и понятийность мышления не исключает метафорической образности, а стремление к обоснованности знания – ассоциативной логики, нередко через них достигая более глубинного и развёрнутого знания, о чём не раз писал М. Полани [Полани 2013]. Так что на первый взгляд противостоящие друг другу мифический и логический способы мышления вполне могут не только сосуществовать, но и в различных формах друг друга взаимно дополнять и поддерживать.

Впрочем, стремление никоим образом не запятнать себя намёком на недостойное учёного и философа мифотворчество отличает многих исследователей. И Е.Н. Ростошинский не стал исключением. «Философия отделяется от мифологии по мере формирования понятий, без которых не был бы возможен принцип рационального обоснования природного и человеческого мира» [Там же], – считает он, будучи просто уверенным, что выработанные человеком понятия его от воздействия мифа защитят [Кассирер 1998]. На самом деле «рациональное обоснование природного и человеческого мира» не исключает параллельного мифотворчества и от него нисколько не защищает. Тем более, что сами понятия в том виде, в каком их допускает философия, вполне могут стать источником и объектом мифотворчества, как это происходит с такими фундаментальными понятиями как «цивилизация», «культура», «свобода», «демократия», «тоталитаризм», «прогресс» и пр. [Депперт 1996]. А сколько ещё понятий в культуре и даже науке, которые плодят

свою структурно оформленную мифологию? Фактически мы видим их на каждом шагу. Но если это так, то в какой степени философия отделилась от мифологии и отделилась ли [Геде 1968]? Не может ли так быть, что за самим утверждением об отделении философии от мифа или преодолении его лежит своя мифология?

В связи с этим рискнём утверждать, что философия одновременно и отделена от мифа, как это вполне успешно доказывают многие философы, и неразделима с ним уже потому, что занимается мифотворчеством постоянно [Осаченко 1997; Арискина 2006]. И в этом нет большого греха. Наоборот. Неслучайно, анализируя проблему соотношения научных методов мышления с ненаучными, П. Фейерабенд писал: «Как часто наука совершенствуется и обращается к новым направлениям благодаря ненаучным влияниям!» [Фейерабенд]. А в другом месте подчёркивал: «Ненаучные методы и результаты всегда обогащали науку, в то время как процедуры, которые часто рассматривались как существенные элементы науки, незаметно отмирали или отбрасывались» [Там же].

Исходя из этого, он делал вполне логичный вывод, что «разделение науки и не науки не только искусственно, но и вредно для развития познания» [Там же]. Естественно, в данном случае речь не идёт о подмене научного вненаучным. Но, чтобы развиваться дальше человеческая мысль должна использовать весь свой потенциал, а не только тот, который освящён наукой или проверен господствующими научными методами. И опыт мифического мышления для науки в современных условиях может оказаться весьма полезным.

Ведь, с одной стороны, перенос тематики на проблему мифа неизбежно следовал из самого развития теории науки, а с другой – дальнейшее изучение мифа упиралось в необходимость коррекции навязанных наукой обществу общепринятых представлений о мифе, как опыте, не соответствующем современным знаниям [Там же].

Возможно, поэтому современная неклассическая наука:

- не поддерживает позитивистскую иллюзию о возможности чисто аналитического знания (теорема о неполноте К. Гёделя), показав, что «понятие доказательства во всей его полноте принадлежит математике не более, чем психологии» [Успенский 1982].

- отрицает тот принцип классической науки, при котором сам факт человеческого существования выглядел «своего рода иллюзией» [Пригожин 1985], настаивая не только на стирании граней между объектом и субъектом [Бор 1963: 7], но и на существенной зависимости знания от его носителя, включая его ум, мотивации, сложившиеся научные пристрастия и тому подобное;

- утверждает человекомерность науки по принципу «мир таков, каким мы его мыслим»[1], а значит, для науки проблема субъектности, выйдя на первый план, стала приоритетной и была решена в пользу субъекта. Естественно, такое решение не может восприниматься однозначно и утвердиться навсегда, оставляя возможности для дальнейшего творческого варьирования. Но сам факт того, куда науку клонит, вполне недвусмысленно показывает, что при таких подходах возможности мифологизации научного дискурса обретают качественно иные перспективы.

[1] В подтверждение данной позиции можно привести формулу английского астрофизика Б. Картера [Розенталь 1985]: Cogito, ergo mundus talis est (Я мыслю, значит, таков мир), согласно которой «любая физическая теория, противоречащая существованию человека, очевидно, неверна» [Девис 1985: 154]. Учитывая, что эта мысль стала аксиомой для многих современных естествоиспытателей, подчеркнём её очевидную мифологичность.

Поэтому рискнём предположить, что рациональное мышление не выделяется полностью из мифического, а сосуществовало с ним всегда. И вытекает этот вывод не из анализа мышления древних народов, представления о которых, если отталкиваться от последних исследований К. Леви-Строса, могут оказаться весьма спорными [Леви-Строс 1994], а из элементарной человеческой физиологии. Точнее, из бинарного принципа устройства головного мозга. Так, согласно общепринятой точки зрения, рациональное мышление сформировалось в сфере мифического и на определённой стадии развития вышло из мифа и отделилось от него. Но если мы имеем существенные основания взаимодействие мифа с наукой хотя бы в общих чертах ассоциировать с работой двух полушарий мозга, то нам придётся принять и тот тезис, что мифическое и рациональное мышления возникают у человека одновременно, так как «мифологический мир ни на какой стадии не мог быть единственным организатором человеческого сознания» [Лотман 2004: 571]. А это значит, что если за тысячи лет эволюции человека отслеживаемое наукой рациональное мышление прошло гигантский путь развития, то и мифическое мышление прошло аналогичный путь. Путь, который науке ещё придётся изучить, признав право мифа на собственную эволюцию и революцию.

Известно, что логичность тех или иных рассуждений не спасает от ошибочных выводов, поскольку может элементарно не учитывать всех необходимых для грамотного анализа составляющих, что автоматически ведёт к неправильным результатам, на основе которых и будет выстраиваться внешне логическая, но на деле не соответствующая имеющимся данным мифология. Впрочем, даже если все рассуждения будут логичными, полными и информационно исчерпывающими, тот образ, который будет создан на их основе, несомненно, является мифологией в силу своей образно-символической формы.

Вот почему избежать мифологического мышления так же невозможно, как усилием воли отключить работу правого полушария головного мозга, чего человек не способен сделать даже в состоянии глубокой медитации. И если бы только это? Человек не может себе отказать даже в образных сравнениях, которые неизбежно у него возникают при восприятии окружающего мира и для других людей являются свидетельством остроты и глубины его ума [Лукин 1992; Иванова С.В.; Девис 1985]. Он не может себе отказать в яркости восприятия, которое выражается в образном языке описания, хлёстких оценках, ярких метафорах и блистательных аналогиях. Но всё это – результат работы мифического сознания и функционирования правого полушария мозга, отвечающего за мифологическое образно-символическое мышление.

Заключение (Conclusions)

Какой же вывод из этого следует? Бремя сознательного отказа от мифотворчества, которое человек на себя возложил с выделением логоса из мифа, должно быть снято как несостоятельное, так как за ним скрывается комплекс своеобразной неполноценности, построенной на желании мыслить исключительно рационально и убеждённости в том, что человек до всего дойдёт с помощью логики.

Однако история научных исследований не подтверждает этого. Ведь каждый, кто занимался долгим интенсивным и целенаправленным интеллектуальным трудом, неизбежно сталкивался с такой ситуацией, когда анализ исследования складывался у него в какой-то момент, по сути, в готовом виде, будто сам собой, создавая впечатление, словно не он думал, а в нём думалось. Причём, дело не только в том, что ответ появлялся сразу «вдруг» весь целиком в готовом виде перед исследователем, так

как нередко почти сразу возникало и его логическое обоснование [Налимов 2011]. И оставалось просто записать его. Значит, задача заключалась не в том, чтобы понять результат, но надо было просто подобрать нужные слова, чтобы объективировать возникшее знание. И не более.

К тому же, вероятно, что взаимодействие двух типов мышления – рационального и мифического – созвучно двум началам человеческой культуры, воплощённым в аполлонической и дионисийской традициях. В этом ключе рациональное и иррациональное начала выступают в единстве как своеобразные Инь и Ян коллективного сознания и всей мировой культуры, творя свою магию [Бехтерева 2020]. А если так, то, возможно, будущее современной науки зависит от того, насколько грамотно она распорядится Инь и Ян культуры и сзнания, выстроив их взаимодействие в позитивном ключе как диалектически взаимодействующее и плодотворно работающее единое целое.

Литература

Арискина Н.О. Миф и философия в культуре: Дис. … канд. филос. наук. Ростов на Дону, 2006. 156 с.

Бехтерева Н.П. Магия мозга и лабиринты жизи. Москва: Издательство АСТ, 2020. 384 с.

Борн М. Физика в жизни моего поколения. Москва: Изд-во иностр. литературы, 1963.

Выготский Л.С. Мышление и речь: психологические исследования. Москва: Национальное образование. 2021. 368 с.

Выготский Л.С. Психология развития человека. Москва: Изд-во Смысл; Изд-во Эсмо, 2005. 1136 с., илл. (Библиотека всемирной психологии).

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного: Пер. с нем. Москва: Искусство, 1991. 367 с. (Серия «История эстетики в памятниках и документах»)

Геде А. Миф и философское знание // Философские науки. 1968. № 6. С. 114–126.

Девис П. Случайная вселенная. Москва: Мир, 1985. 159 с.

Депперт В. Мифические формы мышления в науке на примере понятий пространства, времени и закона природы // Научные и вненаучные формы мышления. Москва, 1996. С. 279–298.

Иванова С.М. Тропою символа к мифу [Электронный ресурс]. URL: http://anthropology.ru/ru/texts (дата обращения: 07.02.2022).

Кассирер Э. Понятийная форма в мифическом мышлении // Избранное. Опыт о человеке. Москва: Гардарика, 1998. С. 183–252.

Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. 2-е изд. М., СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 288 с.

Козолупенко Д.П. Мифопоэтическое мировосприятие. Москва: Канон+, 2009. 432 с.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М.: Педагогика-Пресс, 1999. 603 с.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. 2-е изд. Москва: Академический проект, 2020. 430 с.

Леви-Строс К. Первобытное мышление: Пер. с фр. Москва: Республика, 1994. 384 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Главная редакция восточной литературы. 1985. 536 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: ЭКСМО-пресс, 2001. 512 с.

Лотман Ю.М. Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство – СПб, 2004. 704 с.

Лукин А. В магическом лабиринте сознания. Литературный миф XX века // Иностранная литература. 1992. № 3. С. 234–249.

Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично, то есть случайно… [Электронный ресурс]. URL: http://www.circle.ru/archive/vm/v911mam.html (дата обращения: 07.02.2022).

Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. Изд 3-е. М.: Академический проект; Парадигма. 2011. 399 с.

Осаченко Ю.С. Философский миф в структуре философского знания // II Копнинские чтения. Томск, 1997. С. 128–132.

Пиаже Ж. Избранные психологические труды: Психология интеллекта. Генезис числа у ребенка. Логика и психология: [пер. с фр.]. Москва, 1969. 659 с.

Пригожин И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. Москва: Наука, 1985.

Полани М. Личностное знание. М.: Книга по Требованию. 2013. 342 с.

Потебня А.А. Теоретическая поэтика. Сост., вступ. ст., коммент. А.Б. Муратова. М.: Высш. шк., 1990. 344 с.

Розенталь И.Л. Проблемы начала и конца Метагалактики. Москва: Знание, 1985. 64 с.

Ростошинский Е.Н. Структура мифологического мировоззрения [Электронный ресурс] URL: http://anthropology.ru/ru/texts/rostosh/misl8_10.html (дата обращения: 07.02.2022).

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибест, 2012. 544 с.

Успенский В.А. Теорема Гёделя о неполноте. Москва: Наука, 1982. 110 с. (Популярные лекции по математике).

Фармело Г. Вселенная говорит языком чисел. Как современная математика раскрывает тайны природы. Санкт-Петербург: Портал. 2020. 448 с. (Серия «Революция Вселенной»).

Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания: Пер. с англ. А.Л. Никифорова. Москва: АСТ; Хранитель, 2007. 413 с. [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/feyer01/txt18.htm (дата обращения: 07.02.2022).

Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996.

Хюбнер К. Критика научного разума. Пер. с нем. Москва, 1994. 326 с.

Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия: предыстория философии. Москва: Наука, 1971. 240 с.

Шредингер Э. Анатомия разума: об интеллекте, религии и будущем. Москва: Родина. 2020. 208 с.

Черниговская Т.В. Чеширская улыбка кота Шрёдингера: мозг, язык и сознание. Москва: Издательство АСТ, 2021. 496 с.

References

Ariskina N.O. Myth and Philosophy in Culture: Ph. ... Ph. D. in Philosophy. Rostov on the Don, 2006. 156 p. (In Russian).

Bekhtereva N.P. The Magic of the Brain and the Labyrinths of Life. Moscow: AST Publisher, 2020. 384 c. (In Russian).

Born M. Physics in the Life of my Generation. Moscow: Foreign Literature Publisher, 1963. (In Russian).

Vygotsky L.S. Thinking and Speech: Psychological Studies. Moscow: National Education. 2021. 368 p. (In Russian).

Vygotsky L.S. The Psychology of Human Development. Moscow: Publishing House "Ssmol"; Publishing House "Esmo", 2005. 1136 p., illusions (Biblioteka glaznoy psychologii). (In Russian).

Gadamer G.-G. The Relevance of Beauty: Translated from German. Moscow: Arts, 1991. 367 p. (Series "History of Aesthetics in Monuments and Documents"). (In Russian).

Gede A. Myth and Philosophical Knowledge // Philosophical Studies. 1968. № 6. Pp. 114–126. (In Russian).

Davis P. Random Universe. Moscow: Mir, 1985. 159 p. (In Russian).

Deppert W. Mythical Forms of Thinking in Science by the Example of the Notions of Space, Time and the Law of Nature // Science and non-science forms of thinking. Moscow, 1996. Pp. 279–298. (In Russian).

Ivanova S.M. Along the Path of a Symbol to a Myth [Electronic resource]. URL: http://anthropology.ru/ru/texts (Date of access: 07.02.2022). (In Russian).

Cassirer E. Conceptual Form in Mythical Thought // Selected. Experience on a Man. Moscow: Gardarika, 1998. Pp. 183–252. (In Russian).

Cassirer E. Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 2. Mythological Thinking. 2nd ed. M., St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2017. 288 p. (In Russian).

Kozolupenko D.P. Mythopoetic Worldview. Moscow: Canon+, 2009. 432 c.

Levy-Bruhl L. The Supernatural in Primitive Thinking. Moscow: Pedagogica-Press, 1999. 603 p. (In Russian).

Levi-Bruhl L. Primal Thinking. 2nd ed. Moscow: Academic Project, 2020. 430 c. (In Russian).

Levi-Strauss K. Primitive Thinking: Translated from French, Moscow: Respublika, 1994. 384 p. (In Russian).

Levi-Strauss K. Structural Anthropology. M.: Main Editorial Office of Oriental Literature. 1985. 536 p. (In Russian).

Levi-Strauss K. Structural Anthropology. Moscow: EXMO-Press, 2001. 512 p. (In Russian).

Lotman J.M. Semiosphere. St. Petersburg: Arts – SPb, 2004. 704 p. (In Russian).

Lukin A. In the Magical Labyrinth of Consciousness. Literary myth of XX century // Inostranaya literatury. 1992. № 3. Pp. 234–249. (In Russian).

Mamardashvili M.K. The Beginning is Always Historical, i.e. accidental... [Electronic resource]. URL: http://www.circle.ru/archive/vm/v911mam.html (Access date: 07.02.2022). (In Russian).

Nalimov V.V. Spontaneity of Consciousness. Probabilistic Theory of Meanings and the Conceptual Architectonics of a Person. Izd 3-e. Moscow: Academic Project; Paradigm. 2011. 399 p. (In Russian).

Osachenko Y.S. Philosophical Myth in the Structure of Philosophical Knowledge. Tomsk, 1997. Pp. 128–132. (In Russian).

Piaget J. Selected Psychological Works: The Psychology of Intelligence. The genesis of number in the child. Logic and Psychology: [translated from French]. Moscow, 1969. 659 p. (In Russian).

Prigozhin I. From Existing to Emerging. Time and Complexity in Physics. Moscow: Nauka, 1985. (In Russian).

Polanyi M. Personal Knowledge. M.: Book on Demand. 2013. 342 p. (In Russian).

Potebnya A.A. Theoretical Poetics. Compiled by A. B. Muratov. A. B. Muratov. Moscow: Vyssh. shk., 1990. 344 p. (In Russian).

Rosenthal I.L. Problems of the Beginning and the End of Metagalaxy. Moscow: Znanie, 1985. 64 p. (In Russian).

Rostoshinskiy E.N. Structure of the Mythological Worldview [Electronic resource] URL: http://anthropology.ru/ru/texts/rostosh/misl8_10.html (accessed 07.02.2022). (In Russian).

Stavitskiy A.V. Ontology of Modern Myth. Sevastopol: Ribest, 2012. 544 p. (In Russian).

Uspenskii V.A. Gödel's Theorem of Incompleteness. Moscow: Nauka, 1982. 110 p. (Popular Lectures in Mathematics). (In Russian).

Farmelo G. The Universe Speaks in the Language of Numbers. How Modern Mathematics Reveals the Secrets of Nature. St. Petersburg: Portal. 2020. 448 p. (The Revolution of the Universe series). (In Russian).

Feyerabend P. Against Method. Sketch of Anarchist Theory of Knowledge: Translated from English by A.L. Nikiforov. Moscow: AST; the Guardian, 2007. 413 p. [Electronic resource]. URL: http://psylib.org.ua/books/feyer01/txt18.htm (accessed on 07.02.2022). (In Russian).

Hübner K. The Truth of Myth. Moscow: Respublika, 1996. (In Russian).

Hübner K. Critique of Scientific Reason. Rev. from German. Moscow, 1994. 326 p. (In Russian).

Shakhnovich M.I. Primitive Mythology and Philosophy: Prehistory of Philosophy. Moscow: Nauka, 1971. 240 p. (In Russian).

Schrodinger E. Anatomy of Reason: On the Intellect, Religion and the Future. Moscow: Rodina. 2020. 208 p. (In Russian).

Chernigovskaya T.V. Cheshire Smile of Schrodinger's Cat: Brain, Language and Consciousness. Moscow: AST Publishers, 2021. 496 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: stavis@rambler.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9670-1105

Bionotes:

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Общая теория мифа о диалектическом взаимодействии аналитического и мифического мышления в рамках целого // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года,г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 33–46.

For citation:

Stavitskiy A.V. General Theory of Myth on the Dialectical Interaction of Analytical and Mythical Thinking with in the Whole // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 33–46.

УДК 130.3: 159.9.072.422

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ МИФОТВОРЧЕСТВА САЛЬВАДОРА ДАЛИ И ГАЛЫ

Яковлева Елена Людвиговна
Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирясова
(г. Казань, Россия)

Аннотация
Имена Сальвадора Дали и Галы привлекают внимание исследователей. Многое в их жизни, деятельности и тактиках до сих пор оказывается не изученным. К числу подобных проблем можно отнести мифотворчество, к которому на протяжении всей жизни прибегали испанец и его муза. Объект статьи – мифотворчество Сальвадора Дали и Галы – изучается на основе биографического и аналитического методов. Анализ биографий и автобиографических повествований гения и его музы выявил, что оба любили создавать мифы, касающиеся их собственной жизни. Миф как экзистенциальная потребность помогал им утвердиться в мире, обжить пространства социального, привлечь внимание, поддерживать собственный имидж, манипулировать людьми, спрятать неприглядное и страхи. В жизни Сальвадора и Галы миф обладал позитивным потенциалом, заряжая творческой энергией и выступая в качестве манифестации их Я и само-бытия.
***Ключевые слова*:** миф; мифотворчество; Сальвадор Дали; Гала; потребность; страх; сюрреальность

ABOUT SOME ASPECTS OF MYTH-MAKING SALVADOR DALI AND GALA

Iakovleva Elena Ludvigovma
Timiryasov Kazan Innovative University
(Kazan, Russia)

Abstract
The names of Salvador Dali and Gala attract the attention of researchers. Much of their life, activities and tactics still remains unexplored. Among such problems can be attributed myth-making, which throughout his life the Spaniard and his muse resorted to. The object of the article – the myth–making of Salvador Dali and Gala - is studied on the basis of biographical and analytical methods. Analysis of biographies and autobiographical narratives of the genius and his muse revealed that both loved to create myths about their own lives. Myth as an existential need helped them establish themselves in the world, inhabit social spaces, attract attention, maintain their own image, manipulate people, hide the unsightly and fears. In the life of Salvador and Gala, the myth had a positive potential, being charged with creative energy and acting as a manifestation of their Self and self-being.
***Keywords*:** myth; myth-making; Salvador Dali; Gala; need; fear; surreality

Введение

С онтологической точки зрения миф можно отнести к вечной символической форме культуры. Но в современности в феномене происходят определенные трансформации, связанные со смещением акцентов от космической онтологичности к экзистенциальному варианту мифа, обладающему индивидуально-аксиологическим измерением [Яковлева 2018]. Данный факт способствует субъективации феномена,

манифестирующего личную самость/Я и демонстрирующего само-бытие. Как справедливо замечает А.В. Ставицкий, миф всегда актуален для человека, являясь «естественным продуктом работы человеческого сознания», «источником энергийно заряженной и структурно оформленной информации», а также «инструментом решения проблем» [Ставицкий 2020: 623, 624], в том числе экзистенциального плана. В таком ракурсе миф выступает в качестве своеобразной *заботы*, помогая реализовать реальный/воображаемый потенциал индивида и играя роль «источника творческой мощи человека», «основания человеческого сознания и человеческой активности» [Смирнов 2020: 182]

Ярким примером подобного мифотворчества оказывается среда богемы и людей искусства. Как правило, для создания собственного имиджа, поддержания интереса к себе, компенсации недостающего и структурирования логоса жизни творцы прибегают к конструированию экзистенциальных мифов. Обживая реальность посредством мифа, художник получает «возможность быть в разных способах и степенях реальности, осуществлять разработку возможностей воплощения» [Шаров 2012]. Миф, способствуя освоению и обживанию пространств социального, помогает реализовать сознательные и бессознательные желания и интенции личности, гармонизируя ее жизнь. Миф несет в себе информацию об индивидуальных чертах создающего его. Он одновременно вуалирует травмы, комплексы и страхи творца, позволяет проявить свободу и креативность, демонстрируя парадную оболочку в образе Я-Другого/желаемого. В мифе творческая личность получает возможность гипертрофировать Я, создав «онтологию вымысла» и «реализованную форму онтологии субъективности в целом» [Нанси 2011: 105]. Миф преподносит в необходимом ракурсе историю жизни человека или ее эпизод, избавляясь от непривлекательного, неприятного и добавляя возможное, но *не бывшее*. Созданный художником миф «всегда временится в будущее и чрезвычайно практичен, насущен, всегда эмоционален, аффективен, жизненен»: он выступает в роли «вероятностного конструкта регулятивной активности, отражающей не только значимое, но и меру вероятности реализации этой значимости» [Шаров 2012]. Миф изобретается ситуативно, исходя из того внутреннего «в человеке, что, в свою очередь, соотносится с чем-то внешним по отношению к ситуации, выходящим и выводящим за ее пределы; это внешнее по отношению к ситуации связано с внутренним по отношению к человеку» [Рубинштейн]. Особую роль в данном процессе играет и присущее мифу чудесное, что значительно повышает привлекательность художника и поддерживает интерес к его персоне. Сама мифизирующая личность находится в постоянном становлении, воплощая не только то, что было, но и то, что желаемо, что возвышает ее в собственных глазах и глазах Других. «Миф жизни позволяет осуществиться *экстазу* (в переводе с греческого – нахождение вовне, пребывание вне себя) как выходу из собственной субъективности в бытие объективного, оказывая положительный эффект на личность» [Яковлева 2018]. Субъективная экспрессивность мифа способствует стиранию границ между реальным и вымышленным, поэтому воспринимающие не замечают подмены, принимая мифизированные эпизоды и их содержание за действительно бывшее. Перечисленные черты экзистенциального мифа требуют анализа конкретных примеров. В связи с этим осуществим исследование мифотворчества четы Дали.

Литературный обзор

Необходимо признать, о жизни четы написано довольно много литературы. Как правило, анализ биографий Сальвадора Дали [Нюридсани 2018; Дымай Н. 2018] и

Галы [Каминская] носит характер описания событий и перечисления фактов жизни. В подобных исследованиях осуществляются попытки связать жизненные события с сюрреализмом гения, а также скандальностью и эпатажностью четы. В своей автобиографической литературе гений [Дали 2014; Дали С. 2017] и муза [Дали Г. 2017] указывают на собственную любовь к мифотворчеству. Исследователь Е.Л. Яковлева анализирует ключевой далианский экзистенциальный миф о Нарциссе [Яковлева 2020] и раскрывает мифы в жизни его музы [Яковлева 2019]. В работе Е.Л. Яковлевой, Г.В. Юсуповой и Е.Л. Матвеевой акцентируется внимание на мифотворчестве, связанном с гастрономическими практиками четы [Яковлева 2022]. Тем не менее, разноплановый анализ мифотворчества, характерный для четы Дали, остается до конца не исследованной проблемой. Данный пробел частично восполняется в представленной статье.

В нашем контексте мы используем понятие *миф* применительно к личности, опираясь на его понимание в идеях А.В. Ставицкого [Ставицкий 2020], В.М. Найдыша [Найдыш 2020] и Е.Л. Яковлевой [Яковлева 2018]. Мы трактуем индивидуальный миф как «основной способ манифестации человекомерности бытия», «многомерное символическое пространство, мир, наполненный духовностью и смыслом, способ освоения культурного пространства, особый тип одухотворённого знания, ставший источником творческой энергии», демонстрирующий «многоголосье мыслей, образов, скрытых и явных цитат» [Ставицкий 2020: 636, 625], отсылающих к личности, сотворившей его. «Являясь своеобразным alter ego творца, миф изображает его внутренний космос» [Яковлева, 2018]. В.М. Найдыш подчеркивает, что личный миф содержит в себе смыслообраз, где «представлены ценностно-смысловые, экзистенциальные отношения субъекта к образу тайны, проявляющиеся в эмоционально-аффективных переживаниях и выражающие заинтересованность субъекта в объекте тайны» [Найдыш 2020: 213].

Методы

Основными методами исследования стали биографический и аналитический. Они позволили изучить биографии Сальвадора Дали и Галы, их автобиографическую литературу. Основываясь на биографических данных их жизни, автор выявил характерное для пары мифотворчество и причины мифотворческих тактик, тщательно скрываемых гением и его музой.

Результаты и обсуждение

Сальвадор Дали и Гала мыслили в одном русле, мгновенно подстраиваясь под обстоятельства и подыгрывая друг другу. Неслучайно А. Бретон охарактеризовал их как «два полушария одного мозга» [Каминская]. Мы считаем, жизнь гения и его музы основывалась на мифах, которые рождали публичный космос их бытия и оказывались, по Г.Д. Гачеву, их субъективным Космо-Психо-Логос. Мифы концентрировали в себе мировоззренческие взгляды четы, их «жизнь во всех её значимых… проявлениях», «поле символически окрашенных смыслов» [Ставицкий 2020: 624], веру в чудесное и таинственное, возможное в каждый момент бытия. В этом проявилась типичная для всех людей «потребность в чуде, в тайне» как «неистребимая часть духовности» и мистериальности бытия [Найдыш 2020: 212]. Тайнопись гения и музы, обладая космо-психо-логическим, экзистенциальным и аксиологическим измерением, несла в себе защитные механизмы и функцию привлечения внимания, способствуя их известности и популярности в обществе. Как справедливо заметили Н. Дымай и Е. Пойда, все, что делал Сальвадор, «все его работы, слова, мысли имели какой-то потаенный, более глубокий смысл». И данный смысл он вместе с музой кодировал в мифах.

Чета Дали тщательно режиссировала и конструировала каждую ситуацию своей жизни, намеренно играя на публику и привлекая внимание к себе посредством скандала и эпатажа. «Все детали появления на публике и событий жизни были продуманы ими до мелочей», а события «приобретали черты *мифологичности* и *сюрреалистичности*», утрирование чего приводило к повышению рейтинга популярности [Яковлева 2022: 17]. Перечисленное рождает проблемный вопрос: какие причины способствовали тяге к мифотворчеству у Сальвадора и Галы Дали? Поиск ответа на вопрос позволил выявить следующие мотивы.

Мифотворчество было *потребностью* четы Дали, их Космосом, в котором гений и муза выражали Психею, следуя созданной им Логике. Мифы возникали из хаоса окружающей жизни, помогая структурировать его и превратить в космос. «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» [Ставицкий 2019: 105]. Нередко рождаясь стихийно и спонтанно, мифы, осмысляясь, закреплялись у пары, помогая ей в тактиках позиционирования себя.

Постоянное изобретение мифов привело к тому, что память гения «настолько сплавила воедино правду и ложь, реальность и вымысел» [Дали С. 2017: 66], приведя его к неспособности разобраться в придуманных хитросплетениях и реальном положении дел. Сальвадор, позиционируя себя в качестве *мифомана*, отмечал, что уже в семь лет он «жил в стране грез, мечтаний и мифов», в юности он занимался «умышленным и обдуманным углублением всех тех мифов, вывихов, маний, талантов и черт гениальности, которые наметились… в детстве», а позже было «невозможно отделить подлинное от воображаемого, действительность от иллюзии» [Дали 2017: 170, 66]. Необходимо признать, не только Дали, но и «Гала виртуозно овладела искусством сочинения мифов», что запутало «следы ее жизни» [Яковлева 2022: 25] и затруднило интерпретацию ее поведенческих матриц. Знакомство с Сальвадором не нарушило тяги Галы к мифотворчеству, а, наоборот, увеличило ее. Сам гений признавался, Гале «хотелось собственного мифа», а «воплотить ее желания, дать ей то, чего ей хотелось, мог только единственный человек – я» [Дали С. 2017: 342].

Сальвадор и Гала чутко ощущали собственную «трансцендентальную бесприютность» (Б. Грифцов). Оба хотели быть великими и значимыми, одновременно понимая *бесконечную малость* (А.В. Ставицкий) Я. Миф помогал им преодолеть противоречие, снять напряжение и победить экзистенциальный хаос, «структурируя и упорядочивая его в той степени, в какой» они хотели [Ставицкий 2019: 106]. Содержание их мифов, несмотря на коллизии, тяготело к гармонии, красоте и идеальности, прикрывая неприглядное и потаенное. В этом отношении их индивидуально-экзистенциальный миф помогал проявиться *человеку мечтающему* (Э. Блох), конструирующему в нем свой идеальный/желаемый облик, нередко не совпадающий с реальным.

Чтобы воплотить принцип *быть Дали,* гений из любой случайности, оплошности, нелепости создавал мифический эпизод, позволяющий демонстрировать его безумие, эпатажность или скандальность. Перечисленное помогало испанцу утвердить среди окружающих людей собственную исключительность и величие. Поставив себя в центр вселенной и осознав свою гениальность как абсолютную

бесконечность, Дали пришел к закономерному выводу, что «познать бесконечное может только бесконечность, осознавшая себя таковой» [Ставицкий 2019: 105].

В жизни Галы миф играл роль сокрытия опасного и непрезентабельного. Он появился благодаря ее родителям, увлеченным революционными идеями и попавшим под надзор полиции, что заставило их вести сокрытый образ жизни. Гала жила в атмосфере недоговоренности и с детства усвоила тактики мифотворчества. В их семье «все дали обет молчания» [Малиновский], не раскрывая ничего лишнего ни о себе, ни о своих близких. Страх за собственное благополучие заставил Галу многое укрывать за мифами. Например, всю жизнь она выдавала своего отца Д.И. Гомберга за отчима, поездка к возлюбленному Эжену Гренделю, ставшим известным поэтом Полем Элюаром, была преподнесена окружающим как попытка *поступать в Сорбонну* [Дали Г. 2017: 54].

Сальвадор и Гала великолепно понимали, миф является мощным *средством манипуляции* людьми, что могло способствовать их известности, узнаваемости и коммерческому успеху. Данный фактор оказывается обязательным в мире искусства. Чтобы создать себе имя и продвигать работы на арт-рынке необходимы мощные рычаги управления, одним из которых является миф. В этом проявлялась логика их мифотворчества и тактик. Чета старалась, вуалируя манипулятивные тактики, воздействовать на людей. Испанец подчеркивал, что уже в детстве с удовольствием манипулировал близкими: «у меня всегда был дар легко управлять реакциями своего окружения», заставляя людей «вокруг тебя вытянуться в струнку по стойке "смирно"» [Дали С. 2017: 303]. Не уступала ему в силе манипуляционных тактик воздействия и муза. Несмотря на то, что многие люди, соприкасающиеся с парой, обнаруживали их мифизированные манипуляционные маневры и испытывали недовольство, тем не менее, Сальвадор и Гала не обращали на данный факт никакого внимания. Они неуклонно шли к своей цели, связанной с известностью, славой и финансовым благополучием, никогда не отказываясь от манипулятивных тактик посредством мифотворчества и не отступая от намеченного. Мнение других людей их не интересовало.

Еще одним поводом обращения четы к мифотворчеству стали *экзистенциальные страхи*, воплощающие Психею четы. В тайне мифа как Логосе скрывается Психея, то есть «страх перед будущим» и «надежда на благоприятный исход будущих событий» [Найдыш 2020: 213]. Страхи осложняли бытие гения и его музы: оба нередко были из-за них в подавленном настроении и испытывали состояние *не-по-себе*. Жизнь Сальвадора и Галы, как в отдельности, так и вместе, протекала под знаком страха, что делало их уязвимыми, беспомощными и потерянными в бытии. Они боялись остаться неизвестными, бедными, больными. В детстве будущий гений сочинил сказку, в которой высказал ключевой страх за свою жизнь: «Однажды вечером в конце июня мальчик гулял со своей мамой. С неба дождем падали звезды. Мальчик подобрал одну и в ладошке принес домой. Там он положил ее на ночной столик и накрыл, чтобы она не убежала, стаканом. А проснувшись утром, закричал от ужаса: ночью червяк сожрал его звезду!» [Дали 2014: 38]. Главный символ повествования – звезда – олицетворяет самого Дали, его Я/самость как совершенство. Потеря звезды и связанное с этим состояние жути демонстрирует страх за себя, который будет преследовать испанца на протяжении всей жизни. Этим страхом он изводил и Галу.

Заметим, отношение Сальвадора к страхам было противоречивым, что способствовало рождению дополнительных мифов о нем. Пряча страхи, он

одновременно был заворожен ими: «меня притягивало чувство страха, сопровождающее осуществление намеченного и все связанные с этим перипетии» [Дали С. 2017: 174].

Желая быть известным, гений испытывал застенчивость, потерянность, тревогу и даже ужас. Нередко он пропускал значимые события в жизни и собственные выставки, потому что «был и навсегда останется пленником сонмища фобий» [Нюридсани 2018: 263]. Появление Галы одновременно увеличило и снизило интенсивность страхов, способствуя уединенному творчеству, снятию финансовых и бытовых проблем, а также временному забытью *о парализующих его страхах*. Гала своими жест(о)кими жизненными принципами структурировала гения, периодически приказывая ему: «встань и иди. Ты еще ничего не достиг. Пока тебе слишком рано умирать!» [Дали С. 2017: 514].

Миф помогал спрятать страхи и мобилизовать собственные ресурсы, «открывая взору другую, мешающую взгляду сосредоточиться, приводящую зрителей в изумление, сбивающую их с толку, вызывающую восхищение реальность» [Нюридсани 2018: 7]. Миф позволял Сальвадору и Гале играть с окружающим миром, скрывая неприятное, выдумывая желаемое и демонстрируя сочиненное. «Миф своей чудесностью и масочностью Я рождает удивительную *картину субъективного мира личности*, черты которой то *включаются*, то *выключаются*» [Яковлева 2022: 27]. Сам Сальвадор признавался: «я никогда не знаю, когда начинаю притворяться», «я здесь для того, чтобы запутывать» людей [Нюридсани 2018: 39]. Миф маэстро трактовал как надежную конструкцию, тщательно оберегающую его ранимую гениальную натуру. Он подчеркивал, мифы оказываются «кожисто-скелетными защитными элементами моего образа, гипсоподобной материей для последующего автопортретного слепка с меня самого» [Дали С. 2017: 21]. Необходимо признать, миф создавал для маэстро и его музы довольно комфортные пространства, где они проявляли себя свободно и творчески, укрывая собственные страхи и уязвимость натуры. Как призналась муза, «Сальвадор и Гала Дали жили в придуманном ими мире, и где граница этого мира и действительности, понять невозможно» [Дали Г. 2017: 5].

Обретенная Сальвадором известность, тем не менее, не привела к отступлению страхов. Гений сокрушался: не было «никаких причин испытывать столь зловещий страх, и все-таки он нарастает, хоть я и не знаю, откуда он взялся и каковы его намерения» [Дали С. 2017: 511]. Дали ужасала данная ситуация, доводя до боязни сойти с ума: «нет никакого повода ощущать страх, но я боюсь самого страха» [Дали С. 2017: 511]. Пытаясь убежать от экзистенциального страха, испанец обращался к проверенному и излюбленному приему – мифотворчеству.

Инициируемое страхом мифотворчество помогало Дали и его музе создать *атмосферу сюрреальности*. Миф, помимо картин, оказался удачной конструкцией, способной вместить в себя любое содержание, в том числе сюрреальное. Иррациональные химеры далианского мифотворчества демонстрировали сюрреальные миры, одновременно скрывающие и открывающие его страхи. При этом Гала как «единственная мифологическая женщина нашего времени» [Дали 2014: 11] играла роль посредника между далианской сюрреальностью и публикой. «Секрет влияния Галы был, в свою очередь, в том, что оно было вдвойне тайным»: именно муза «знала секрет, как оставаться тайной в моей тайне» [Дали С. 2017:463], что позволяло (нередко скрыто) манипулировать окружающими людьми и приоткрывать им завесы их тайн.

Тяготение к мифотворчеству в жизни Сальвадора и его музы объясняется еще одним психологическим аспектом, связанным с получением удовольствия и гармонизацией жизни. Мифы, в которых создавались особые/сюрреальные пространства, способствовали забвению опасностей. Неслучайно гений и его муза иронично провозглашали: «я помню только то, что хочу помнить» [Дали Г. 2017: 14]. Мифотворчество высвобождало экзистенциальные страхи и связанные с ними негативные/подавляющие энергии, делая гения и его музу временно свободными от них.

Со стороны казалось, что в мифологическом космосе (Космо-Психо-Логосе) четы все было не только эстетично представлено, но и упорядочено. Оба были инициаторами создания мифов, соревнуясь друг с другом в мифотворчестве и провоцируя рождение мифов. Хотя сам испанец нередко говорил, что в своей жизни ориентируется на музу, «Галу-Градиву – ту, что ведет вперед» [Дали С. 2017: 3]. С одной стороны, он перекладывал ответственность за мифотворчество на женщину, обнажая свою не самодостаточность. С другой стороны, периодически признавался, что является *мифоманом* и имеет потребность в постоянном создании мифов. Подчеркнем, противоречивость – свойство натуры гения, которое порождало серии мифов вокруг четы и созданных ею мифов.

Тактики мифотворчества гения и музы заключались в следующем. Сначала в мифах Дали и Гала раскрывали тайны, а потом неожиданно для всех опровергали их. Данное обстоятельство сбивало людей с толку и рождало дополнительные мифы о чете. Сам испанец был доволен, складывающейся вокруг него и Галы ситуацией, иронизируя над ней. Он подчеркивал, что отличие между реальным и мифическим таково, «как между поддельным бриллиантами и настоящими: поддельные выглядят куда более настоящими и сверкают гораздо ярче» [Дали С. 2017: 65]. Приведенная цитата свидетельствует в пользу того, что мифотворчество выступало в качестве позитивной составляющей в бытии гения и его музы. Оно доставляло им удовольствие, удовлетворяя экзистенциальные потребности, производя вокруг их семьи шумиху, в том числе в СМИ, и полностью скрывая реальное положение дел.

Заключение

В жизни творческих людей особое место занимает экзистенциальное мифотворчество. Сальвадор Дали и Гала были мифоманами, изобретая мифизированные истории в любой ситуации и превращая их в коммерческий товар, способствующий поднятию их рейтинга популярности. Мифы четы можно охарактеризовать как Космо-Психо-Логос, где сюрреальность и потребность в ее создании были Космосом, тайна и тактики ее раскрытия и опровержения олицетворяли Логос мифического, а страхи указывали на Психею. В мифах четы воплощалась *возможная история бытия-в-мире,* которая играла роль онтологической тайны их бытия. В мифах обнажались желания гения и музы, а мифотворчество демонстрировало мечтательность их натур, позволяя возможное представить в виде сюрреального. Сочиняя мифы, они скрывали истинную историю своей жизни и экзистенциальные страхи, иллюстрируя *жизнь вне-себя* напоказ для Другого. Мифотворчество помогало создать сюрреальность, что способствовало продвижению далианского творчества и создавало дополнительные эффекты при восприятии его полотен. Но многочисленные мифы затрудняют понимание жизни четы, оставляя огромное количество вопросов относительно них без ответов.

Литература

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

Дали С. Дневник одного гения. СПб.: Азбука, 2014. 288 с.

Дали С. Моя тайная жизнь. Минск: Поппури, 2017. 640 с.

Дымай Н., Пойда Е. Сюрреализм Сальвадора Дали: творчество или безумие // Вестник Донского государственного аграрного университета. 2018. № 4-2 (30). С. 29-36.

Каминская Ю. Гала Дали. Четыре облика одной женщины: муза, мать, любовница и дочь. URL: https://2queens.ru/Articles/Dom-Hudozhnikov-Klassika/Gala-Dali-CHetyre-oblika-odnoj-zhenshhiny-muza-mat-lyubovnica-i-doch.aspx?ID=2917 (дата обращения 12.04.2022).

Малиновский Д.В. Дмитрий Гомберг – отец Галы, великой музы Сальвадора Дали // Казанские истории: Культурно-просветительская газета. URL: http://history-kazan.ru/kazan-vchera-segodnya-zavtra/istoriya-v-litsakh/zhzl-kazanskaya-seriya/17303-dmitrij-gomberg-otets-galy-velikoj-muzy-salvadora-dali(дата обращения 12.04.2022).

Найдыш В.М. Основные экзистенциалы тайнотворчества // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 212–217.

Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2011. 208 с.

Нюридсани М. Сальвадор Дали. М.: Молодая гвардия, 2018. 544 с.

Рубинштейн С.Л. Человек и мир. URL: http://goldbiblioteca.ru/online_psihologiya/online_psistr9/878.php (дата обращения 12.04.2022).

Смирнов М.Ю. Роль символа и мифа в человеческой активности // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 179–182.

Ставицкий А.В. Миф и Логос: онтологические аспекты отношения и взаимодействия // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 622-638.

Ставицкий А.В. Человек и миф: тайна мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 105–107.

Шаров А.С. Онтология персонального мифа жизни // Фундаментальные исследования. 2012. № 9–2. URL: http://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=30245 (дата обращения 12.04.2022).

Яковлева Е.Л. Далианский вариант мифа о Нарциссе // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 102–106.

Яковлева Е.Л. Динамика мифа: от космической к экзистенциальной онтологии // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусства. 2018. № 4. С. 70–77. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=36814454 (дата обращения 12.04.2022).

Яковлева Е.Л. Попытка демифологизации личности Галы Дали // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 57–59.

Яковлева Е.Л. Юсупова Г.В., Матвеева Е.Л. Сюрреальные нити судьбы: Сальвадор Дали, Гала и Казань. Казань: Познание, 2022. 224 с.

Reference

Dali G. (2017) Zhizn', pridumannaya eyu samoj [A life invented by herself]. M.: YAuza-press, 2017. 240 s. (In Russian).

Dali S. (2014) Dnevnik odnogo geniya [Diary of a genius]. SPb.: Azbuka, 2014. 288 s. (In Russian).

Dali S. (2017) Moya tajnaya zhizn' [My secret life]. Minsk: Poppuri, 2017. 640 s. (In Russian).

Dymaj N., Pojda E. (2018) Syurrealizm Sal'vadora Dali: tvorchestvo ili bezumie [Surrealism of Salvador Dali: creativity or madness] // Vestnik Donskogo gosudarstvennogo agrarnogo universiteta. 2018. № 4-2 (30). S. 29–36. (In Russian).

Kaminskaya Yu. Gala Dali. Chetyre oblika odnoj zhenshchiny: muza, mat', lyubovnica i doch' [The Gala was given. Four faces of one woman: muse, mother, lover and daughter]. URL: https://2queens.ru/Articles/Dom-Hudozhnikov-Klassika/Gala-Dali-CHetyre-oblika-odnoj-zhenshhiny-muza-mat-lyubovnica-i-doch.aspx?ID=2917 (data obrashcheniya 12.04.2022). (In Russian).

Malinovskij D.V. Dmitrij Gomberg – otec Galy, velikoj muzy Sal'vadora Dali [Dmitry Gomberg is the father of Gali, the great music of Salvador Dali] // Kazanskie istorii: Kul'turno-prosvetitel'skaya gazeta. URL: http://history-kazan.ru/kazan-vchera-segodnya-zavtra/istoriya-v-litsakh/zhzl-kazanskaya-seriya/17303-dmitrij-gomberg-otets-galy-velikoj-muzy-salvadora-dali (data obrashcheniya 12.04.2022). (In Russian).

Najdysh V.M. (2020) Osnovnye ekzistencialy tajnotvorchestva [The main existentials of secret creation] // Mif v istorii, politike, kul'ture: Sbornik materialov IV Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii. Sevastopol': Filial MGU imeni M. V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020. S. 212–217. (In Russian).

Nansi Zh.-L. (2011) Neproizvodimoe soobshchestvo [Unproductive community]. M.: Vodolej, 2011. 208 s. (In Russian).

Nyuridsani M. (2018) Sal'vador Dali [Salvador Dali]. M.: Molodaya gvardiya, 2018. 544 s. (In Russian).

Rubinshtejn S.L. Chelovek i mir [Man and the world]. URL: http://goldbiblioteca.ru/online_psihologiya/online_psistr9/878.php (data obrashcheniya 12.04.2022). (In Russian).

Smirnov M.Yu. (2020) Rol' simvola i mifa v chelovecheskoj aktivnosti [The role of symbol and myth in human activity] // Mif v istorii, politike, kul'ture: Sbornik materialov IV Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii. Sevastopol': Filial MGU imeni M. V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020. S. 179–182. (In Russian).

Stavitskij A.V. (2020) Mif i Logos: ontologicheskie aspekty otnosheniya i vzaimodejstviya [Myth and Logos: ontological aspects of relationship and interaction] // Mif v istorii, politike, kul'ture: Sbornik materialov IV Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii. Sevastopol': Filial MGU imeni M. V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020. S. 622-638. (In Russian).

Stavitskij A.V. (2019) Chelovek i mif: tajna mifotvorchestva [Man and Myth: the Mystery of Myth-making] // Mif v istorii, politike, kul'ture: Sbornik materialov II Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2019. S. 105–107. (In Russian).

Sharov A.S. (2012) Ontologiya personal'nogo mifa zhizni [Ontology of the personal myth of life] // Fundamental'nye issledovaniya. 2012. № 9–2. URL: http://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=30245 (data obrashcheniya 12.04.2022). (In Russian).

Yakovleva E.L. (2020) Dalianskij variant mifa o Narcisse [The Dalian version of the Narcissus myth] // Mif v istorii, politike, kul'ture: Sbornik materialov IV Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020. S. 102–106. (In Russian).

Yakovleva E.L. (2018) Dinamika mifa: ot kosmicheskoj k ekzistencial'noj ontologii [The Dynamics of Myth: from Cosmic to Existential Ontology] // Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstva. 2018. № 4. S. 70–77. URL: https://elibrary.ru/item.asp?id=36814454 (data obrashcheniya 12.04.2022). (In Russian).

Yakovleva E.L. (2019) Popytka demifologizacii lichnosti Galy Dali [An attempt to demythologize the personality of Gala Dali] // Mif v istorii, politike, kul'ture: Sbornik materialov III Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2019. S. 57–59. (In Russian).

Yakovleva E.L. Yusupova G.V., Matveeva E.L. (2022) Syurreal'nye niti sud'by: Sal'vador Dali, Gala i Kazan' [Surreal threads of fate: Salvador Dali, Gala and Kazan]. Kazan': Poznanie, 2022. 224 s. (In Russian).

Сведения об авторе:

Яковлева Елена Людвиговна

профессор кафедры философии и социально-политических дисциплин ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирясова», доктор философских наук, доцент (г. Казань, Россия).

E-mail: mifoigra@mail.ru

Bionotes:

Iakovleva Elena Ludvigovma

Professor, Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines, Timiryasov Kazan Innovative University, Doctor of Philosophy, Associate Professor

Для цитирования:

Яковлева Е.Л. О некоторых аспектах мифотворчества Сальвадора Дали и Галы // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 47–56.

For citation:

Yakovleva E.L. On Some Aspects of the Myth-making of Salvador Dali and Gala // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 47–56.

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

С онтологической точки зрения миф можно отнести к вечной символической форме культуры.

Елена Л. Яковлева

В мире мифотворчество никогда не исчезало, принимая различные формы и питая, подобно источнику, литературу, искусство, поэзию, всю культуру, как целое.

Андрей В. Ставицкий

УДК 821.161.1-34

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОРНИ НАИНЫ КИЕВНЫ ГОРЫНЫЧ ИЗ ПОВЕСТИ-СКАЗКИ АРКАДИЯ И БОРИСА СТРУГАЦКИХ «ПОНЕДЕЛЬНИК НАЧИНАЕТСЯ В СУББОТУ»

Лисицына Елена Юрьевна,
Институт педагогического образования и менеджмента (филиал) Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского в г. Армянске (г. Армянск, Россия)

Аннотация
В статье проанализированы мифологические корни Наины Киевны в повести-сказке «Понедельник начинается в субботу» братьев Стругацких и сделан акцент на её бивалентную природу. Для достижения поставленной цели использованы такие методы: культурно-исторический; описательный; лингвокультурологический; сопоставительный. В результате исследования автор приходит к выводу, что Наина Киевна Горыныч – это собирательный гротескный образ Бабы-яги, источниками которого можно назвать славянскую мифологию, русские народные сказки, поэму А. С. Пушкина «Руслан и Людмила» и советскую действительность. Наина представляет собой бивалентный образ: с одной стороны несёт угрозу герою, а с другой – волшебный проводник в Иной мир. Мифологические корни Наины в основном проявляются в сохранении ключевых маркеров: *внешность* (ассиметричность, гротеск), *место жительства* (дом на куриных ногах, который расположен в пограничном месте и имеет сакральную ценность), *функция проводника* (в другой мир, который у Стругацких представлен в научно-магическом ключе), *покровительство над другими мифологическими существами* (кот Василий, как трансформированный образ Кота Баюна).
Ключевые слова: миф; сказка; Баба-яга; Кот Баюн; братья Стругацкие

Lisitsyna Elena Iurievna
Institute of Pedagogical Education and Management (branch) of the Vernadsky Crimean Federal University, Candidate of Philology (Armyansk, Russia)

Abstract
The author of the article analyzed the mythological origin of Naina Kievna, a character from the fairy tale story «Monday begins on Saturday» by the Strugatsky brothers. Special attention is paid to the bivalent nature of Baba Yaga as the prototype of Naina. To achieve this goal, the scientist used the

following methods: cultural-historical; descriptive; linguoculturological; comparative. As a result of the research, the author comes to the conclusion that Naina Kievna Gorynych is a collective grotesque image of Baba Yaga, the sources of which can be called Slavic mythology, Russian folk tales, the poem of A. S. Pushkin's "Ruslan and Lyudmila" and Soviet reality. Naina is a bivalent image: on the one hand, she threatens the hero, and on the other, she is a magical guide to Another world. The mythological roots of Naina are indicated by key markers: appearance (asymmetry, grotesque), place of residence (a house on chicken legs, which has a sacred value), the function of a guide to another world (in the Strugatskys this world is presented in a scientific-magical style), patronage over other mythological creatures (Vasily the cat, as a transformed image of a Cat Bayun).
Keywords: myth; fairy tale; Baba Yaga; Cat Bayun; Strugatsky brothers

Феномену Стругацких посвящены многие исследовательские работы таких учёных, как М. Амусин, Д. Володихин, Ю. Козловски, Б. Линдсей, В. Милославская, А. Скаландис и др. Объектом интереса литературоведов становятся социальные или художественные аспекты творчества, уделяется внимание изучению произведений в контексте эпохи. Следует отдельно сказать о работе Ю. Козловски «Коды комического в сказках Стругацких “Понедельник начинается в субботу” и “Сказка о Тройке”», в которой даётся компаративный анализ авторских и фольклорных сказочных образов. Многие аргументы автора убедительны и будут использованы нами в исследовании, однако с одним из ключевых положений мы не вполне согласны: «Баба-Яга – персонаж русских волшебных сказок, воплощение враждебных и злых сил природы и человеческого сообщества. Иногда помогает герою. Обычно описывается как невероятно отвратительное и деформированное существо. Владычица леса и животных» [Козловски 2009]. В статье мы делаем акцент на бивалентной природе Бабы-яги, образ которой и послужил прототипом для одного из персонажей повести-сказки братьев Стругацких.

Цель исследования – проанализировать мифологические корни Наины Киевны и её бивалентное начало в повести-сказке «Понедельник начинается в субботу» (далее – «ПНС») братьев Стругацких. В исследовании использованы такие методы: *культурно-исторический* (анализ художественных произведений в контексте эпохи и культуры); *описательный* (содержательный аспект образов); *лингвокультурологический* (анализ мифологических образов с учётом культурологического контекста); *сопоставительный* (компаративный анализ художественного выражения образа Бабы-яги у разных авторов).

История написания повести запутанная и немного мистифицированная самими авторами: сначала в 1950-ые годы появляется мысль о книге про магов, ведьм и колдунов, потом, внезапно, рождается «Кисловодский брульон», затем отдельные главки и, в конце концов, цельная история, которая опубликована в 1964 г. С названием тоже возникла некая суета, в письмах прозаиков фигурируют разные варианты (и даже аббревиатуры), но Борис Стругацкий благодарит коллегу Н.А. Свенцицкую за предложенный вариант, который и озаглавил финальную версию повести: «…Наталия Александровна Свенцицкая, придумавшая этот бесконечно грустный, а может быть, наоборот, радостно оптимистический афоризм “Понедельник начинается в субботу!”» [Стругацкий 2001: 670]. Несмотря на грустное толкование заглавия самими авторами: «Понедельник начинается в субботу, это значит: нет праздника в нашей жизни, будни переходят снова в будни, серое остается серым, тусклое – тусклым ...» [Стругацкий 2001: 699], – книга вышла чрезвычайно весёлая.

Подзаголовок «ПНС» – «Повесть-сказка для научных сотрудников младшего возраста». Авторы с первых страниц задают особый тон повествования – сказочный, так что попробуем проанализировать персонажей, прежде всего, с этой точки зрения.

Для начала обозначим круг понятий, которые будем использовать. Мы склонны видеть незыблемую связь сказки и мифа (под мифом понимаем сказания о божественных существах, в которых народ верил исторически). Смеем допустить, что сказка может быть поздним вариантом мифа. А возникают сказки, когда «миф становится сакральным знанием, к которому допускаются только взрослые мужчины, но не дети и женщины. Тому, кто не причастен к ритуальному знанию, остается упрощенная форма мифа – сказка, которая на ранних, архаических этапах своего существования выполняет ту же функцию, что и миф, а именно объясняет то, что сознанию человека в начале зарождения цивилизации еще трудно осознать – явления природы, онтологические проблемы: жизнь, смерть, время и т. д.» [Грачёва 2018: 128].

В этом же ключе даёт свое определение сказки и А.А. Гагаев: «Сказка (сказочное мышление) – это форма народного мифо-поэтического сознания, вводящая человека в чаемую им духовно-материальную реальность, покоящуюся на крестьянско-соборном понимании добра и счастья, на связанном с последним (понимании) типом мышления (не преобразование мира, но его восстановление, восстановление иррациональным образом, посредством открытия в нем – мире - сверхъестественных возможностей); покоящуюся на игре человека с самим собою как дерзающим на все и вся (доброе)» [Гагаев 2021: 488].

Долгое время сказка сохраняет первородные функции мифологических действующих лиц, но постепенно обрастает новыми смыслами под стать времени, в котором оживает. Говоря о произведении Стругацких, можно предположить, что перед нами современная волшебная сказка (здесь мы продолжаем традиции В.Я. Проппа, хотя вопрос о классификации противоречивый и ещё ждёт своих исследователей), в которой представлена определённая последовательность композиционных элементов и функции действующих лиц. В исследовании мы остановимся на анализе первой истории «Суета вокруг дивана» и образа Наины Киевны Горыныч, проследим её связь с мифологической Бабой-ягой и различными литературными прототипами.

Первая история «Суета вокруг дивана» сюжетно больше всего напоминает народную сказку с элементами фантастики: герой-путешественник, таинственный лес, помощники, яга, говорящие животные, таинственные пришельцы, волшебные предметы. Центральный герой повести-сказки – Привалов Александр Иванович, через таинственный лес попадает в не менее загадочный город Соловец и, собственно, в НИИ ЧАВО – волшебный мир. Своеобразным порталом в Иной мир служит дом Наины Киевны Горыныч – институтский музей «Изнакурнож».

Наина Киевна Горыныч – это собирательный персонаж, в котором соединены черты фольклорной Бабы-яги (внешность, место жительства, основные функции), пушкинской ведьмы Наины из поэмы «Руслан и Людмила» (отсылка по имени), обычного советского человека (должность, предметы одежды, лексика).

При первой встрече Стругацкие дают такое описание героини: *«Хозяйке было, наверное, за сто. Она шла к нам медленно, опираясь на суковатую палку, волоча ноги в валенках с галошами. Лицо у нее было темно-коричневое; из сплошной массы морщин выдавался вперед и вниз нос, кривой и острый, как ятаган, а глаза были бледные, тусклые, словно бы закрытые бельмами»* [Стругацкий 2001: 433]. Сравним со сказками: *«впереди голова, в одном углу нога, в другом – другая <…> Баба-яга*

костяная нога!» (102. Баба-яга) [Афанасьев 2020: 120]; *«морда жилиная, нога глиняная»* (113. Гуси-лебеди) [Афанасьев 2020:144]; *«древняя старуха – лицо злющее, волоса длинные, седые…»* (198. Безногий и слепой богатыри) [Афанасьев 2020: 424]; *«баба-яга; в одном углу ноги, в другом голова, губы на притолоке, нос в потолок уткнула»* (204. Звериное молоко) [Афанасьев 2020: 444]. Как видим, в фольклоре преобладает ассиметричное описание яги и гиперболизация черт лица. На первый план в литературной сказке выходят такие фольклорные элементы: столетняя старуха с длинным кривым носом, тусклыми глазами, но намёков на негативные черты нет.

Согласно «Словарю славянской мифологии», Баба-яга – это «злая, старая и мощная колдунья или волшебница; вид у нее страшный» [Грушко 1995: 331]. А. А. Потебня исследуя мифологические составляющие обрядов и поверий, выделил ключевые характеристики образа Бабы-яги: «едет в ступе, помелом заметает след, правит костылем; зубы имеет черные и открытые, лицо старое и морщиноватое; загадывает загадки и сама отгадывает» [Потебня 200: 165]. Как видим, в общих чертах внешность совпадает с Наиной.

А. Н. Афанасьев делает выводы, что Баба-Яга принадлежит к числу вещих жен, ведьм и, соответственно, существо человеческое. Анализируя сказки из сборника фольклориста, в которых упоминается Баба-яга либо персонаж, наделённый её функциями, и труды В.Я. Проппа, мы видим, что яга бивалентна:

1) персонаж, который угрожает главному герою расправой – злодей-людоед (например, в сказках «93. Ведьма и Солнцева сестра», «103. Баба-яга», «104. Василиса Прекрасная», «106. Баба-яга и жихарь»);

2) персонаж, который за выполненные задания даёт главному герою волшебные предметы или ценные советы – волшебный помощник (например, в сказках «102. Баба-яга», «159. Марья Моревна», «198. Безногий и слепой богатыри», «204. Звериное молоко», «215. Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что»).

Такая двойственность мотивирована главной ролью Бабы-яги в сказочных (и мифологических) сюжетах – она помогает достойным пересечь границу между мирами.

И. Срезневский в очерке «Славянская мифология, или О богослужении русском в язычестве» в главе о Бабе-яге предоставляет много деталей, заимствованных из народных сказок (описание лесной избушки, формулы обращения к ней и пр.); в отличие от своих предшественников, которые видели в Бабе-яге существо воинственное, И. Срезневский считал этот образ сложным, в котором сочетались, с одной стороны, представления о богине смерти, а с другой – о богине Земли, «начальнице над русалками и дриадами» [цит. по Азадовский 2014: 310]. В словаре также говорится, что «как всякое божество, Баба-яга то зла, то добра, но все же, как от всякой непонятной силы, от нее исходит много мудрости» [Грушко 1995: 332].

Согласно фольклорным исследованиям, в волшебных сказках Баба-яга основной персонаж, который появляется на пути главного героя, а именно – когда он пересекает границу между этим и Иным миром: «Она не столько в аду живет, сколько на этом свете. <…> Ее почитали как привратницу между миром живых и мертвых, избушка – врата в мертвое царство» [Грушко 1995: 331]. Что собственно и происходит с главным героем Стругацких, чтобы попасть в Институт магии нужно пройти через музей Наины Киевны: *«Надо нашего сотрудника устроить на две ночи…»* [Стругацкий 2001: 433]. О невозможности сразу попасть в волшебный мир ранее говорили случайные попутчики Александра: *«Где вы собираетесь ночевать? <…> Можно в общежитии, – сказал бородатый. – У меня в комнате свободная*

койка. <…> Да ерунда это, – сказал бородатый. – Я несу околесицу, а ты за мной вслед. Как он в общежитие-то пройдет? – Д-да, черт, – сказал горбоносый. – Действительно, день не поработаешь - забываешь про все эти штуки» [Стругацкий 2001: 430].

Музей, в котором служит Наина Киевна, и по названию, и по внешнему облику напоминает традиционное жилище Бабы-яги. Так его описывают Стругацкие: *«Пол вдруг качнулся под моими ногами. Раздался пронзительный протяжный скрип, затем, подобно гулу далекого землетрясения, раздалось рокочущее: "Ко-о, ко-о, ко-о ..." Изба заколебалась, как лодка на волнах. Двор за окном сдвинулся в сторону, а из-под окна вылезла и вонзилась когтями в землю исполинская куриная нога, провела в траве глубокие борозды и снова скрылась»* [Стругацкий 2001: 443]. Таким оно видится в сказках: *«Видит [старик]: стоит избушка на курьих ножках, пирогом подперта, блином накрыта, стоит – перевертывается»* (97. Старуха-говоруха) [Афанасьев 2020: 113]; *«Едет лесом – глядит: стоит избушка на курьих ножках. Вот и говорит мужик: "Избушка, избушка! Стань к лесу задом, а ко мне передом". Избушка и поворотилась»* (102. Баба-яга) [Афанасьев 2020: 120]; *«Побежала – стоит избушка на курьих ножках, стоит-поворачивается»* (113. Гуси-лебеди) [Афанасьев 2020: 144]; *«Погреб голодный, шел-шел – стоит дом бабы-яги, кругом дома двенадцать шестов, на одиннадцати шестах по человечьей голове»* (159. Марья Моревна) [Афанасьев 2020: 298]; *«Стоит в чистом поле избушка на куриных ножках и повертывается; Иван-царевич сказал: "Избушка, избушка! Стань по-старому, как мать поставила". Избушка остановилась»* (204. Звериное молоко) [Афанасьев 2020: 444]; *«Близко ли, далеко ли, низко ли, высоко ли – стоит избушка на курьей ножке, на собачьей голяшке. "Избушка, избушка! Повернись к лесу задом, ко мне передом"»* (215. Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что) [Афанасьев 2020: 489]. Стругацкие сохраняют основной элемент жилища Бабы-яги – дом на куриных ногах, который перевёртывается и служит своеобразной дверью в таинственный мир, в нашем случае научно-магический.

Бивалентность Бабы-яги становится предметом размышлений Тэффи в рассказе «Баба Яга». Писательница говорит о традиционном восприятии фольклорного персонажа и мифологически достоверном образе. Традиционно «в детских книжках изображалась Баба Яга худой, дикой старухой, с зелеными злыми глазами, изо рта клык торчит, волосы седые, косматые. Страшная, костлявая – у-у-у, и детей ест» [Тэффи 1990], а относится к ней надо, как к «богине вьюг и метелей». При этом Тэффи отмечает, что Баба-яга сама по себе не злая, она хранительница тайн, которые люди пытаются выпытать всеми правдами и неправдами. В связи с этим доверия к человеческому роду у яги нет, и в каждой встрече она предчувствует беду. На что указывает и клише часто используемое в сказках: «Русским духом пахнет!» (102. Баба-яга, 104. Василиса Прекрасная, 215. Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что). Недоверчивость и пристальное внимание к чужакам прослеживается и в сказке Стругацких. Выше мы говорили, что фольклорный образ Бабы-яги двойственен (это и волшебный помощник, и злодей-людоед), то есть в некоторых волшебных сказках она «выглядит деструктивным существом, намеревающимся убить героя – обычно во сне – и даже отравляющим ему пищу с этой целью» [Козловски 2009]. Пародия на эту сцену есть и в сказке Стругацких:

«На ней была длинная серая рубаха, а в руках она несла тарелку, и в комнате сейчас же распространился настоящий, а не фантастический аромат еды. Старуха улыбалась. Она поставила тарелку прямо передо мной и сладко пробасила:

– Откушай-ко, батюшка, Александр Иванович. Откушай, чем бог послал, со мной переслал...» [Стругацкий 2001: 440]. После Наина, как бы шутя, *«запела негромко на какой-то варварский мотив: “Покатаюся, поваляюся, Ивашкиного мясца поевши…” Из окна потянуло ночным холодом»* [Стругацкий 2001: 441].

На инфернальную природу образа Наины намекает и её трепетное отношение к цыканью зубами: «*А ежели он цыкать будет? <…> А зубом они не цыкают?* [Стругацкий 2001: 435]; *«… И нечего врать было … <…> Сам говорил, что цыкать не будешь…»* [Стругацкий 2001: 441]. В этом случае Стругацкие сохранили мифологическую примету («точить зубы», «скрипеть зубами»), но перенесли её на другого персонажа.

Отдельно следует сказать о возможном литературном прототипе образа Наины Киевны Горыныч – пушкинской ведьме Наине. Описание в общих чертах повторяет фольклорный облик Бабы-яги, но поэт даёт персонажу собственное имя – Наина, которое впоследствии использовали братья Стругацкие:

И вдруг сидит передо мной
Старушка дряхлая, седая,
Глазами впалыми сверкая,
С горбом, с трясучей головой,
Печальной ветхости картина.
Ах, витязь, то была Наина!..
<…>
Не так жива, не так мила;
Зато (прибавила болтунья)
Открою тайну: я колдунья!… [Пушкин 1982: 42–43]

Как видим, создавая свой бивалентный образ Бабы-яги XX века, братья Стругацкие вдохновлялись народными сказками. А особый колорит Наине придают приметы современной действительности, а именно:

1) Баба-яга носит нейлоновый красочный платок: *«Голова ее поверх черного пухового платка повязана веселенькой косынкой с изображениями Атомиума и с разноязыкими надписями “Брюссель”»* [Стругацкий 2001: 433]. Напомним, что Атомиум – это одна из главных достопримечательностей и символ Брюсселя, который был спроектирован к открытию Всемирной выставки 1958 года как символ атомного века и мирного использования атомной энергии. Анализ сделанный Б. Линдсеем этой сцены выявляет ее сатирический код: «немного гоголевской “пошлости”, – вульгарная деталь, подчеркивающая безвкусицу ее нынешнего существа» [Линдсей]. Он добавляет: «Советский Союз участвовал в Брюссельской ярмарке 1958 года; этому событию уделялось большое внимание как примеру новых культурных связей с Западом после изоляции сталинских годов» [Линдсей]. Наина Киевна как бы выступает ироническим воплощением «оттепели»;

2) нелепая попытка гадания Привалову с использованием традиционных цыганских речевых оборотов: *«…а будет тебе, алмазный, дальняя дорога и интерес в казенном доме, а бояться тебе, брильянтовый, надо человека рыжего, недоброго, а позолоти ручку, яхонтовый...»* [Стругацкий 2001: 433];

3) сказочный персонаж является человеком на государственной службе, а речь ее изобилует канцеляризмами. Очень точно характеризуют эту особенность слова М. Амусина: «… отмечены эзоповой критикой советской реальности с ее

бюрократическим всевластьем» [Амусин 2013: 230]. Ревностное исполнение обязанностей смотрительницы Музея читатель замечает при первом же знакомстве: *«А расписочку чтобы сейчас же!.. Так, мол, и так: принял, мол, то-то и то-то от такой-то, каковая сдала вышеуказанное нижеподписавшемуся...»* [Стругацкий 2001: 435].

4) традиционный шабаш ведьм превращается в профсоюзный слет. Наина Киевна принимает участие в шабашах и является членом местного ковена ведьм, который сатирически уподоблен авторами профсоюзной организации. Из телефонограммы о предстоящих сборах мы узнаём о том, что начальником Бабы-яги является Хрон Монадович Вий:

«“Настоящим... предлагается вам... прибыть сегодня... двадцать седьмого июля... сего года... в полночь... на ежегодный республиканский слет… <…> Первая встреча... состоится... на Лысой горе. Форма одежды парадная. Пользование механическим транспортом... за свой счет. Подпись... Начальник канцелярии... Ха... Эм... Вий”.

– Кто?

– Вий! Ха Эм Вий.

– Не понимаю.

– Вий! Хрон Монадович!» [Стругацкий 2001: 447]

Однозначной точки зрения на счёт происхождения Вия среди исследователей нет. Среди многочисленных версий наиболее убедительной кажется, что в восточнославянской мифологии это персонаж из преисподней, взгляд которого убивает. Глаза Вия прикрыты огромными веками и ресницами, которые он может поднять только с посторонней помощью. Примечательно, что слово «вий» не фиксируется в словарях до появления одноимённой повести Н. Гоголя. По данным Е. Левкиевской, в славянском фольклоре вообще не встречается персонаж со всеми признаками, присущими гоголевскому Вию (при наличии персонажей с отдельными аналогичными чертами), поэтому образ Вия многие считают авторским. В сказке Стругацкие сохраняют аналогию с гоголевским миром: *«Вий с Хомой Брутом в обнимку пошли шляться по улицам ночного города пьяные, приставали к прохожим, сквернословили»* [Стругацкий 2001: 570]. У братьев Вий становится председателем профсоюзной организации нечистых сил и заядлым хулиганом. С одной стороны, он сохраняет главенствующие позиции как в мифе, а с другой – приобретает вполне реалистичный пост и органично вписывается в современную действиельность.

И. Срезневский говорит и о свите Бабы-яги: «Служат ей лягушки, черные коты, в их числе Кот Баюн, вороны и змеи – все существа, в которых уживается и угроза, и мудрость» [цит. по Грушко 1995: 332]. На службе у Наины Киевны тоже есть кот – Василий: *«На воротах умащивался, пристраиваясь поудобнее, гигантский – я таких никогда не видел – черно-серый, разводами кот. Усевшись, он сыто и равнодушно посмотрел на меня желтыми глазами. <…> перед домом красовался приземистый необъятный дуб, широкий, плотный, с густой кроной, заслоняющей крышу»* [Стругацкий 2001: 432]. Вероятно, его прототипы Кот Баюн и пушкинский Кот Учёный.

Кот Баюн – персонаж русских волшебных сказок, огромный кот-людоед, обладающий волшебным голосом. Он заговаривает и усыпляет своими сказками подошедших путников, а тех из них, у кого недостаточно сил противостоять его волшебству и кто не подготовился к бою с ним, кот-колдун безжалостно убивает. В сказке «Поди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что» Бездольный тщательно

приготовился к встрече с котом и завладел им: *«стал его сон одолевать <…> кое-как выдержал и очутился у самого столба. Кот-баюн прыг ему на голову <…> кот-баюн начал сказки сказывать: про попов, про дьяков, про поповых дочерей: а купеческий сын не слушает…»* [Афанасьев 2020: 491].

Тот, кто сможет добыть кота, найдёт спасение от всех болезней и недугов – сказки Баюна могут исцелять. Само по себе слово баюн означает «говорун, рассказчик, краснобай», от глагола баять – «рассказывать, говорить» (ср. также глаголы баюкать, убаюкивать в значении «усыплять»). В сказках говорится о том, что Баюн сидит на высоком, обычно железном столбе, а обитает за тридевять земель в тридесятом царстве или в безжизненном мёртвом лесу, где нет ни птиц, ни зверей. В некоторых сказках Кот Баюн живёт у Бабы-яги и несёт ей службу: *«… там тебе кот будет глаза драть…»* (103. Баба-яга) [Афанасьев 2020: 121].

В поэме А. Пушкина «Руслан и Людмила» кот теряет негативные качества и выступает только как миролюбивый рассказчик и певец:

Златая цепь на дубе том:
И днем, и ночью кот учёный
Все ходит по цепи кругом;
Идет направо – песнь заводит,
Налево – сказку говорит [Пушкни 1982: 28].

Кот Стругацких, в отличие от фольклорного и пушкинского, более антропоморфен. Кот Василий не только носит человеческое имя (довольно популярное для домашних котов), но и болезнь у него человеческая – рассеянный склероз:

«Ну-с, так ... – сказал хорошо поставленный мужской голос <…>

Спиною к нему [дубу] стоял в глубокой задумчивости на задних лапах кот Василий. В зубах у него был зажат цветок кувшинки. Кот смотрел себе в ноги и тянул: «Мнэ-э-э ...» <…> Кот с досадой выплюнул цветок и, весь сморщившись, потер лоб.

– Отчаянное положение, – поговорил он. – Ведь кое-что помню! <…> Кот сардонически засмеялся, потом вздохнул. – Есть еще такая болезнь – склероз, – сообщил он [Стругацкий 2001: 444].

Кот не в состоянии исполнить ни одной песни до конца кроме «Чижик-пыжик» (самая популярная песня городского фольклора с многочисленными вариациями), а единственная рассказанная им сказка «Дом, который построил Джек» в переводе С. Маршака. В качестве аккомпанемента он использует гусли, что, скорее, свойственно для старинного певца Баяна: *«В лапах у него вдруг оказались массивные гусли»* [Стругацкий 2001: 444]. Обратим также внимание на смех Василия: *«кот сардонически засмеялся»*. Известно выражение «сардонический смех», которое имеет различные значения. К примеру, в современном русском языке применяется как синоним жестокого, злорадного смеха, а в этнографии – это разновидность ритуального смеха, который сопровождает переход из жизни в смерть и таким образом трансформирует смерть в новое рождение. Из этого следует, что антропоморфный образ Кота Баюна тем не менее сохраняет первородную связь со смертельными ритуалами, а бивалентная способность убивать или спасать роднит его с Бабой-ягой.

Таким образом, Наина Киевна Горыныч – это собирательный гротескный образ Бабы-яги, источниками которого можно назвать славянскую мифологию, русские народные сказки, поэму А. С. Пушкина «Руслан и Людмила» и советскую действительность. Мифологические корни Наины в основном проявляются в сохранении ключевых маркеров: внешность (ассиметричность, гротеск), место жительства (дом на куриных ногах), функция проводника (в другой научно-магический мир), покровительство над другими существами (кот Василий, как трансформированный образ Кота Баюна).

Литература

Азадовский М.К. История русской фольклористики / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2014. 1056 с.

Амусин М.Ф. От утопии к атараксии // Вопросы литературы. 2013. №4. С. 224–255.

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Полное издание в одном томе. М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2020. 1087 с.

Володихин Д.М. Братья Стругацкие. М.: Молодая гвардия, 2012. 348 с.

Гагаев А.А. Очарование сказки // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 471–488.

Грачёва М.В. Сказка в философском мире ребенка: от мифа к этосу // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 127–130.

Грушко Е.А., Медведев Ю.М. Словарь славянской мифологии. Нижний Новгород: «Русский купец», «Братья славяне», 1995. 368 с.

Козловски Ю.З. Коды комического в сказках Стругацких Понедельник начинается в субботу и Сказка о Тройке / пер. с английского Кузнецова А. В. 2009. [Электронный ресурс]. URL: http://fan.lib.ru/a/ashkinazi_l_a/text_2120.shtml (дата обращения: 09.03.2022).

*Линдсей Б.*О современной волшебной сказке братьев Стругацких: «Понедельник начинается в субботу» // Электронная библиотека bookz.ru. [Электронный ресурс]. URL: http://bookz.ru/authors/bairon-lindsei/lindsb01/1-lindsb01.html (дата обращения: 09.03.2022).

Милославская В.В. Творчество А. и Б. Стругацких в контексте эстетических стратегий постмодернизма : монография / науч. ред. Л.И. Бронская; Северо-Кавказский федеральный университет. Ставрополь: Северо-Кавказский Федеральный университет (СКФУ), 2014. 157 с. [Электронный ресурс]. URL: http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=457454 (дата обращения: 09.03.2022).

Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре / Сост., подг. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М. : Лабиринт, 2000. 480 с.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Издательство Ленинградского государственного ордена Ленина университета, 1946. 167 с.

Пушкин А.С. Поэмы / вступ. ст. Э. Бабаева. М.: Художественная литература, 1982. 286 с.

Скаландис А. Братья Стругацкие. М.: АСТ, 2008. 736 с.

Стругацкий А., Стругацкий Б. Собрание сочинений: в 11 т. Т. 3: 1961–1963 гг.. Д.: «Сталкер»; СПб.: «Terra Fantastica» Издательского Дома «Corvus», 2001. 704 с.

Тэффи. Баба Яга // Тэффи Н. А. Рассказы / сост. Е. Трубилова. М.: Молодая гвардия, 1990. [Электронный ресурс]. URL: https://ocr.krossw.ru/html/teffi/teffi-baba_yaga-ls_1.htm (дата обращения: 17.03.2022).

Referenses

Azadovskij M.K. (2014) Istorija russkoj fol′kloristiki [History of Russian Folklore] / sost. i otv. red. O. A. Platonov. M.: Institut russkoj civilizacii. 1056 s. (In Russian).

Amusin M.F. (2013) Ot utopii k ataraksii [From Utopia to Ataraxia] // Voprosy literatury [Questions of Literature]. №4. s. 224–255 (In Russian).

Afanas'ev A.N. (2020) Narodnye russkie skazki. Polnoe izdanie v odnom tome [Russian Folk Tales. Complete Edition in One Volume]. M.: «Izdatel′stvo AL″FA-KNIGA», 1087 s. (In Russian).

Volodixin D.M. (2012) Brat′ja Strugackie [The Strugatsky Brothers]. M.: Molodaja gvardija. 348 s. (In Russian).

Gagaev A.A. (2021) Očarovanie skazki [The Charm of a Fairy Tale] // Mif v istorii, politike, kul′ture [Myth in History, Politics, Culture] [Èlektronnyj resurs]: Sbornik trudov V Meždunarodnoj naučnoj meždisciplinarnoj konferencii (ijun′ 2021 goda, g. Sevastopol′) / Pod redakciej A.V. Stavitskogo. Sevastopol′: Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole. S. 471–488. (In Russian).

Gračëva M.V. (2018) Skazka v filosofskom mire rebenka: ot mifa k ètosu [A Fairy Tale in The Philosophical World of a Child: From Myth to Etos] // Mif v istorii, politike, kul′ture [Myth in History, Politics, Culture] [Èlektronnyj resurs]: Sbornik materialov I Meždunarodnoj naučnoj meždisciplinarnoj zaočnoj konferencii (nojabr′ 2017 goda, g. Sevastopol′) / Pod redakciej O.A. Gabrieljana, A.V. Stavitskogo, V.V. Xapaeva. Sevastopol′: Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole. S. 127–130. (In Russian).

Gruško E.A., Medvedev Ju.M. (1995) Slovar′ slavjanskoj mifologii [Dictionary of Slavic Mythology]. Nižnij Novgorod: «Russkij kupec», «Brat′ja slavjane». 368 s. (In Russian).

Kozlovski Ju. Z. (2009) Kody komičeskogo v skazkax Strugackix Ponedel′nik načinaetsja v subbotu i Skazka o Trojke [Codes of the Comic in the Strugatsky Fairy Tales Monday Begins on Saturday and the Tale of the Troika] / per. s anglijskogo Kuznecova A.V. [Èlektronnyj resurs]. URL: http://fan.lib.ru/a/ashkinazi_l_a/text_2120.shtml (data obraščenija: 09.03.2022). (In Russian).

Lindsej B. O sovremennoj volšebnoj skazke brat′ev Strugackix: «Ponedel′nik načinaetsja v subbotu» [About the Strugatsky Brothers' Modern Fairy Tale: «Monday Begins on Saturday»] // Èlektronnaja biblioteka bookz.ru. [Èlektronnyj resurs]. URL: http://bookz.ru/authors/bairon-lindsei/lindsb01/1-lindsb01.html (data obraščenija: 09.03.2022). (In Russian).

Miloslavskaja V.V. (2014) Tvorčestvo A. i B. Strugackix v kontekste èstetičeskix strategij postmodernizma : monografija [Creativity of A. and B. Strugatsky in the Context of Aesthetic Strategies of Postmodernism : Monograph] / nauč. red. L.I. Bronskaja; Severo-Kavkazskij federal′nyj universitet. Stavropol′: Severo-Kavkazskij Federal′nyj universitet

(SKFU). 157 s. [Èlektronnyj resurs]. URL: http://biblioclub.ru/index.php?page=book (data obraščenija: 09.03.2022). (In Russian).

Potebnja A. A. (2000) Simvol i mif v narodnoj kulʹture [Symbol and Myth in Popular Culture] / Sost., podg. tekstov, st. i komment. A.L. Toporkova. M. : Labirint. 480 s. (In Russian).

Propp V.Ja. (1946) Istoričeskie korni volšebnoj skazki [The Historical Roots of the Fairy Tale]. Leningrad: Izdatelʹstvo Leningradskogo gosudarstvennogo ordena Lenina universiteta. 167 s. (In Russian).

Puškin A.S. (1982) Poèmy [Poems] / vstup. st. È. Babaeva. M.: Xudožestvennaja literatura. 286 s. (In Russian).

Skalandis A. (2008) Bratʹja Strugackie [The Strugatsky Brothers]. M.: AST. 736 s. (In Russian).

Strugackij A., Strugackij B. (2001) Sobranie sočinenij [Collected works]: v 11 t. T. 3: 1961–1963 gg.. D.: «Stalker»; SPb.: «Terra Fantastica» Izdatelʹskogo Doma «Corvus». 704 s. (In Russian).

Tèffi. (1990) Baba Jaga [Baba Yaga] // Tèffi N. A. Rasskazy / sost. E. Trubilova. M.: Molodaja gvardija. [Èlektronnyj resurs]. URL: https://ocr.krossw.ru/html/teffi/teffi-baba_yaga-ls_1.htm (data obraščenija: 17.03.2022). (In Russian).

Сведения об авторе:

Лисицына Елена Юрьевна

доцент кафедры гуманитарных наук Института педагогического образования и менеджмента (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского» в г. Армянске, кандидат филологических наук (г. Армянск, Россия).

E-mail: gorbinko.elena@gmail.com

Bionotes:

Lisitsyna Elena Yurievna

Associate Professor, Department of Humanities of the Institute of Pedagogical Education and Management (branch) of the Vernadsky Crimean Federal University, Candidate of Philology (Armyansk, Russia).

Для цитирования:

Лисицына Е.Ю. Мифологические корни Наины Киевны Горыныч из повести-сказки Аркадия и Бориса Стругацких «Понедельник начинается в субботу» // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 57–67.

For citation:

Lisitsyna E.Y. Mythological Roots of Naina Kievan Gorynych from the Story-fairytale "Monday Begins on Saturday" by Arkady and Boris Strugatsky // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 57–67.

УДК 821.111

МИФ О ЧАРОДЕЕ В ПЬЕСЕ «БУРЯ» У. ШЕКСПИРА

Лысенко Елена Андреевна
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
(г. Москва, Россия)

Аннотация
Статья посвящена изучению истоков и трансформаций мифа о чародее в итоговой трагикомедии У. Шекспира «Буря». Корни магического искусства волшебника Просперо кроются не только в фольклоре, отсылающем к волшебным духам природы, но и в популярных в елизаветинскую эпоху магических практиках, проводимых ученым Джоном Ли. Двойственное отношение к понятиям «магия» и «маг» способствовало возникновению различных трактовок образа Просперо, воплотившего в себе миф о чародее, а возникшее в шекспироведении предположение о том, что в герцоге миланском отразились черты самого Шекспира в последние годы его жизни, породило повышенное внимание к трагикомедии.
Ключевые слова: магия, маг, демиург, миф, У. Шекспир «Буря»

THE MYTH OF THE MAGICIAN IN THE PLAY "THE TEMPEST" BY W. SHAKESPEARE

Lysenko Elena Andreevna
Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia)

Abstract
The article examines the roots and transformations of the myth of the magician in William Shakespeare’s final tragicomedy "The Tempest". The origin of sorcerer Prospero's magical art lies not only in folklore referring to the magical spirits of nature, but also in popular magic practices initiated by the Elizabethan scientist John Lee. The ambivalence towards the concepts of "magic" and "magician" contributed to the various interpretations of Prospero, who embodied the myth of the magician. Besides, a suggestion expressed by Shakespearean scholars that the Duke of Milan reflects Shakespeare's own features in the last years of his life, increased attention to the tragicomedy.
***Keywords*:** magic, magician, Demiurge, myth, William Shakespeare “The Tempest”.

Миф о чародее Просперо вызывает различные трактовки в европейской критике и литературоведении разных периодов. Людвиг Тик в предисловии к собственному переводу «Бури» 1796 г. дает абсолютно положительную оценку образу волшебника: «Просперо больше, чем благородный человек; поэт выводит его в качестве сверхчеловеческой сущности, которой охотно повинуется природа» [Тик 2015: 237]. И если в XVIII в. мага воспринимали как доброго и просвещенного философа, то уже к концу XX в. миф о гуманном чародее уходит в прошлое, а Просперо начинают воспринимать как колонизатора и тирана, державшего в рабстве духа Ариэля и порождённого колдуньей Сикораксой чудовищного дикаря Калибана, в котором воплотились все пороки человечества [Shakespeare 1983: 24].

В настоящей статье исследуются истоки и трансформация мифа о чародее в поздней трагикомедии У. Шекспира «Буря». В центре нашего внимания находится образ волшебника Просперо, миланского герцога, отправленного в изгнание своим братом за занятия «тайными науками» (liberal art) [Shakespeare 1983: 154] и теперь желающего вернуть свое высокое положение. Неоднозначность трактовок образа чародея имеет свои истоки в двойственности восприятия таких понятий как «магия» и «маг» в Европе.

XV–XVII вв. – время зарождения «новой науки». И.И. Лисович, исследователь репрезентации магии в культуре раннего Нового времени, утверждает, что «новая философия» и ученые нового типа воспринимаются в это период как настолько «необычные», «чудесные» и «таинственные», что не могут не вызывать подозрение в обществе. Ситуацию усугубляет их близость к так называемой магии, которая, в свою очередь, активно расширяет свою экспансию в эти области знания. Этому способствовало и размывание установленных еще Аристотелем границ между науками, повлекшее за собой миграцию терминов, концепций и практик» [Лисович 2020: 72].

Так же, как астрономия и алхимия, магия вызывала недоверие, считается бездоказательной и даже опасной наукой, что приводит к запрещению магических практик даже на официальном уровне (об этом свидетельствует, например, статут английского короля Генриха IV 1404 г. против алхимиков, запрещавший умножение золота и серебра). Интерес к «таинственным» наукам возник одновременно с повышенным вниманием к биологии, естествознанию, физике, математике и лингвистике. Многие именитые ученые того времени (Р. Хук, И. Ньютон, Р. Бойль) проявляли интерес к алхимии и магии, пытались найти философский камень и постичь законы природы.

В елизаветинской Англии магия также вызывала повышенный интерес, о чем свидетельствует популярность натурфилософа, математика, алхимика, практикующего мага – а на современный взгляд попросту шарлатана – Джона Ли, разговаривавшего с ангелами и составлявшего гороскопы королеве Елизавете. Его опасались, подозревали во взаимоотношениях с дьяволом и обвиняли в колдовстве, но в то же время его влияние было очень велико [MacGregor 2012: 122]. Это объясняется тем, что в XVII в. наука и магия были неразделимы. Именно стремление ученых разгадать тайны природы, вникнуть в суть жизни приводили к открытиям в различных областях науки.

В трактате «О магии» (De magia, 1590) одного из теоретиков магии и по совместительству философа и выдающегося мыслителя своего времени Дж. Бруно дано несколько определений понятия «маг» относительно различных социальных контекстов. Так, в среде философов под этим словом подразумевался мудрец, владеющий неким знанием, в то же время в употреблении священников магом называли глупого злодея, стремящегося навредить окружающим и находящегося под влиянием дьявола [Лисович 2020: 80].

В пьесе Шекспира «Буря» мы сталкиваемся с проявлением двойственности этого определения, так как добрый маг-чародей Просперо противопоставляется злой колдунье Сикораксе, образ которой выстраивается из описаний ее жестокого обращения. Оба они творят магию, но миланский герцог применяет свою силу для упорядочения природы, а призвание Сикораксы заключается в том, чтобы мучить ее созданий.

Магия Просперо – это не просто неконтролируемая стихия, это искусство (Art – с большой буквы), которое приближает его к демиургу, поскольку полностью подчинено его воле. В иерархии пьесы Просперо и в самом деле ассоциируется с богом. Например, Миранда связывает силу своего отца с божественной («god of power») [Shakespeare 1983: 150], что оправдано, так как чародей, помимо того, что повелевает стихиями, обладает недюжинной силой и даже способен воскрешать мертвых. Отечественная исследовательница Т.А. Шустилова выдвигает гипотезу о взаимосвязи чародея Просперо с Богом Библии: «Принимая во внимание множество параллелей между Просперо и библейским образом Бога, можно предположить, что в своих образах и сюжетах Шекспир стремится одновременно отразить идеал правителя, достигшего высокой степени богоподобия, и выразить ряд представлений о власти самого Бога, о том, как реализуется Его воля в человеческой истории» [Шустилова 2015: 33].

Искусство Просперо не было даровано ему при рождении, он приобрел его, погрузившись в тайные науки. Для того чтобы творить магию, ему нужны обязательные атрибуты: посох, одежды и книги. После того, как Просперо своими силами устроил бурю, приведшую к кораблекрушению, он снимает свои одежды со словами: «Покойся, власть моя!» [Шекспир 1960: 349] И даже слуга чародея Калибан говорит о нем так:

Без книг он глуп, как я: его приказов
Не станут духи слушать. [Шекспир 1960: 379]

В финальной сцене, когда Просперо прощается с магией, он отрекается прежде всего от атрибутов: жезла и книги. И вместе с ними должна уйти его сила:

Я дал огонь громам, я расщепил
Юпитера величественный дуб
Его ж стрелой; потряс я мыс скалистый
И с корнем вырывал сосну и кедр;
Могилы по веленью моему
Усопших возвращали, разверзаясь, -
Все это силой магии моей...
От мощных этих чар я отрекаюсь.
Еще лишь звуки музыки небесной
Я вызову: чтоб им вернуть рассудок,
Нужны ее возвышенные чары.
А там - сломаю жезл мой, схороню
Его глубоко под землей, и в море
Я глубже, чем измерить можно лотом,
Магическую книгу утоплю. [Шекспир 1960: 404]

Происхождение этих атрибутов неясно, но чародей и все вокруг осознают их силу и значимость. Причина того, что Шекспир помещает всю магическую сущность Просперо в книги, помимо очевидной ориентации на театральность, связана с представлениями о том, что взаимодействие с «таинственным» миром невозможно без некого проводника. Так, Джон **Ли** превращал свои магические практики в настоящие представления со специальными каменными или восковыми дисками с

выгравированными на них фигурами, помогавшими ученому связаться с ангелами [MacGregor 2012: 119]. Кроме того, книги, посох и мантия, которыми обладает Просперо, являются явными материальными признаками власти.

Роль чародея как «властителя судеб» переплетена с ролью художника, который устраивает представления для Короля Неаполитанского Алонзо и незаконно захватившего власть в Миланском герцогстве Антонио и играет роль сурового и строгого отца для сына короля Фердинанда с целью испытать его, перед тем как выдать за него замуж свою дочь.

Просперо – мастер драматического искусства. Буря, которую он режиссирует и воплощает в жизнь с помощью своего верного помощника Ариэля, является «зрелищем». Гром и молнии − лишь фикция, созданная духом, цель ее не причинить вред, а расставить роли по своим местам для будущего, еще более масштабного представления. После того как Ариэль создал бурю, Просперо хвалит его за хорошо выполненную работу, отмечая то, как дух справился со своей ролью, за счет чего создается эффект постановки внутри постановки:

Прекрасно ты роль гарпии исполнил,
Мой Ариэль; хорош был, их терзая.
Ты мой урок запомнил превосходно,
Ни слова не забыл. Другие духи,
Приказ мой точно соблюдая, живо
Сыграли все. [Шекспир 1960: 387]

Буря, которую создает Ариэль, – это некий ритуал, который маг должен совершить, чтобы воплотить в себе миф о чародее, проиллюстрировать свои возможности, однако в пьесе не происходит «оживления» мифа, так как все, что создает Просперо, лишь имитация настоящего вмешательства в силы природы. После представления, зрителями которого мы становимся в первой сцене пьесы, Просперо убеждает Миранду в том, что гром и молния, которые ее так испугали, не принесли вреда:

Ужасное крушенье корабля,
Внушившее тебе такую жалость,
Я силой магии своей устроил
Так, что из них никто не пострадал
Ни на волос: никто из тех, чью гибель
Ты видела, чьи стоны ты слыхала.
Все целы. [Шекспир 1960: 349]

В основе магического искусства Просперо лежит метафора о художнике как о волшебнике, который творит свое произведение так же, как маг, преображая действительность. В связи с этой мыслью интересно рассмотреть замечание Л. Тика, который, говоря о таланте Шекспира, выражается так: «В величайшем драматическом совершенстве Шекспир всегда неподражаем; – великая алхимия, превращающая в золото все, чего он коснулся» [Тик 2015: 231]. То есть в метафорическом плане маг и художник означают одно и то же. Просперо – создатель, он вмешивается в естественное течение жизни, творя свое искусство, поэтому так часто в лице чародея видят самого Шекспира, прощающегося с театром своим последним шедевром так,

как Просперо прощается с магией, сжигая свои книги. Так, Литтон Стречи, анализируя последние пьесы драматурга, размышляет о том, каким Шекспир, исходя из тона его произведений, мог быть: «Не таким ли он был в последние годы? Отчасти завороженным видениями изящества и красоты, отчасти томящимся смертельной скукой; порой уносимым полетами фантазии и слагающим неземные песни; порой преисполненным безмерного отвращения и, вопреки апатии, разражающимся горькими и обличительными речами?» [Стрэчи 2014: 55] Подобные интерпретации не нельзя назвать достаточно убедительными, но они вызывают повышенный интерес как к самой пьесе, так и к личности драматурга.

М.Н. Крылова, рассуждая о магическом мифе в современном обществе, говорит о том, что «сегодня миф приобрёл новые особенности и новые функции. На смену мифу как естественному явлению пришла мифологизация – технология, с помощью которой происходит внедрение в сознание личности и коллектива той или иной иллюзии» [Ставицкий 2018: 363]. В связи с этим мы можем утверждать, что Шекспир создает в «Буре» миф о чародее, чтобы с его помощью через хорошо знакомые его современникам образы создать образ миланского герцога Просперо.

Литература

Иванов Д.А. Жанр трагедии в творчестве Шекспира (к постановке проблемы) // Вестник Московского университета. Серия 9: Филология. 2016. № 5. С. 53–78.

Лисович И.И. Репрезентации магии, магов и познания «тайн природы» в европейской культуре раннего Нового времени // Шаги/Steps. Т. 6. № 4. 2020. С. 71–100.

Стрэчи Л. Последние пьесы Шекспира // Иностранная литература. 2014. № 5. С. 77–83.

Тик Л. Трактовка чудесного у Шекспира // Литературоведческий журнал. 2015. № 36. С. 231–256.

Хёйзинга Йохан. Homo ludens. Человек играющий. Санкт-Петербург: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.

Шекспир У. Полное собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. Москва: Искусство, 1960.

Шустилова Т.А. Концепты власти и подчинения в пьесе У. Шекспира «Буря» // Вестник МГОУ. Серия: Лингвистика. 2015. №2. С. 32–40.

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.

Shakespeare W. The Tempest. New York: Methuen Co. Ltd., 1983. (The Arden Shakespeare. Second Series).

MacGregor N. Shakespeare’s Restless World. Allen Lane an imprint of penguin books, 2012.

Egan R. Drama within drama. Shakespeare's sense of his art in King Lear, The Winter’s Tale, and The Tempest. New York and London: Columbia university press, 1945.

Woodbridge L. The Scythe of Saturn. Shakespeare and Magical Thinking. Urbana and Chicago: University of illinois press, 1994.

References

Ivanov D.A. Zhanr tragedii v tvorchestve Shekspira (k postanovke problemy`) [The Genre of Tragedy in Shakespeare's Work] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 9: Filologiya. 2016. № 5. S. 53–78. (In Russian).

Lisovich I.I. Reprezentacii magii, magov i poznaniya «tajn prirody`» v evropejskoj kul`ture rannego Novogo vremeni [Representations of Magic, Magicians and Knowledge of the "Secrets of Nature" in Early Modern European Culture] // Shagi/Steps. T. 6. № 4. 2020. S. 71–100. (In Russian).

*Stre`chi L.* Poslednie p`esy` Shekspira [The Last Plays of Shakespeare] // Inostrannaya literatura. 2014. № 5. S. 77–83. (In Russian).

Tik L. Traktovka chudesnogo u Shekspira [Shakespeare's Interpretation of the Miraculous] // Literaturovedcheskij zhurnal. 2015. № 36. S. 231–256. (In Russian).

Xyojzinga J. Homo ludens. Chelovek igrayushhij [Homo ludens. The Man playing]. SPb.: Izd-vo Ivana Limbaxa, 2011. (In Russian).

Shekspir U. Polnoe sobranie sochinenij [The Complete Works]: V 8 t. T. 8. M: Iskusstvo, 1960. (In Russian).

Shustilova T.A. Koncepty` vlasti i podchineniya v p`ese U. Shekspira «Burya» [Concepts of Power and Subordination in W. Shakespeare's Play "The Tempest"] // Vestnik MGOU. Seriya: Lingvistika. 2015. №2. S. 32–40. (In Russian).

Mif v istorii, politike, kul`ture [Myth in History, Politics, Culture] [E`lektronny`j resurs]: Sbornik materialov I Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj zaochnoj konferencii (noyabr` 2017 goda, g. Sevastopol`) / Pod redakciej O.A. Gabrielyana, A.V. Stavitskogo, V.V. Xapaeva. Sevastopol`: Filial MGU imeni M. V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2018. 592 s. (In Russian).

Shakespeare W. The Tempest. New York: Methuen Co. Ltd., 1983. (The Arden Shakespeare. Second Series).

MacGregor N. Shakespeare’s Restless World. Allen Lane an imprint of penguin books, 2012.

Egan R. Drama within drama. Shakespeare's sense of his art in King Lear, The Winter’s Tale, and The Tempest. New York and London: Columbia university press, 1945.

Woodbridge L. The Scythe of Saturn. Shakespeare and Magical Thinking. Urbana and Chicago: University of illinois press, 1994.

Сведения об авторе:

Лысенко Елена Андреевна

студентка 3 курса кафедры истории русской литературы МГУ им. М. В. Ломоносова (
Москва, Россия).

E-mail: elena.ly98@yandex.ru

Bionotes:

Lysenko Elena Andreevna

Researcher, Department of Russian Literature, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia).

Для цитирования:

Лысенко Е.А. Миф о чародее в пьесе «Буря» У. Шекспира // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 68–74.

For citation:

Lysenko E.A. The Myth of the Wizard in Shakespeare's The Tempest // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 68–74.

УДК 82.34 (398.2)

ПРИРОДА ДОБРА И ЗЛА В ТВОРЧЕСТВЕ ДЖ. Р. Р. ТОЛКИНА

Осьмушина Анастасия Андреевна
Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва (г. Саранск, Россия)

Аннотация
Цель данной работы – изучить представления о природе добра и зла в творчестве Дж. Р. Р. Толкина в качестве выражения аксиологии мифа о человеке и трансформации этой аксиологии в представлении европейца нового времени и современного европейца. Концептуальное содержание мифа о человеке, добре и зле формирует картину мира и аксиологию этнического человека в целом, что определяет актуальность настоящего исследования. Методология исследования включает в себя сравнительно-исторический и дейксисный анализ в рамках аналитической философии. Представления о добре и зле, воплощенные в работах Дж. Р. Р. Толкина, имеют прямую корреляцию с европейскими мифами о человеке, добре и зле, получившими отражение в фольклоре, позволяя утверждать, что произведения Профессора не только содержат многочисленные аллюзии на европейские легенды, сказки и саги, но и отражают этническую европейскую аксиологию.
Ключевые слова: человек; добро; зло; Дж. Р. Р. Толкин; этнические представления

THE NATURE OF GOOD AND EVIL IN THE WORKS OF J. R. R. TOLKIEN

Osmushina Anastasia Andreevna
National Research Mordovia State University (Saransk, Russia)

Abstract
This work aims to highlight the nature of good and evil in the works of J. R. R. Tolkien as an expression of the axiology of the myth of man and the transformation of this axiology in the representation of the modern European. The conceptual content of the myth of man, good and evil forms the picture of the world and the axiology of the ethnic person as a whole, which determines the relevance of this study. The research methodology includes the comparative-historical and deixis analysis within the framework of analytical philosophy. The concept good and evil, embodied in the works of J. R. R. Tolkien, have a direct correlation with European myths concerning man, good and evil, reflected in folklore, allowing us to assert that the Professor's works not only contain numerous allusions to European legends, fairy tales and sagas, but also reflect ethnic European axiology.
Keywords: praxeology; ethnos; North American folk tale; Latin American folk tale; Russian folk tale; activity; goal setting; efficiency

Введение

Дж. Р. Р. Толкин задавался целью создать английский эпос. Основанием для его работ послужили древнегерманские, среднеанглийские и ирландские легенды, саги и сказки. Однако Профессор успешно позаимствовал из фольклорного наследия англичан не только сюжетные мотивы и имена персонажей, но и систему ценностей, онтологические основания добра и зла, мифическое представление о человеке и его эволюцию в целом, выявить которые и есть цель настоящего исследования. Подобные работы прежде не выполнялись, содержание работ знаменитого англичанина прежде не рассматривалось на предмет мифа о человеке, о добре и зле.

Литературный обзор

Анализ смыслового, содержательного и аксиологических аспектов фольклора и мифа как смысловой матрицы культуры насчитывает десятилетия, если не столетия [Аникин 1977; Леви-Стросс 2001; Пропп 1928; Гагаев, Гагаев 2016; Осьмушина и др. 2021; Ставицкий 2018; Ставицкий 2020; Grimm 1854; Dorson 1959; Toelken 1979; Karsdorp, Fonteyn 2019; Nadales 2019; Krasner 2002; Osmushina 2021]. Перечисленные исследования убедительно обосновывают реализацию стереотипических представлений, нормативно-ценностной системы и картины мира этноса в фольклоре и других формах реализации мифа. Так, А.Г. Иванов отмечал, что миф пронизывает основания социального бытия, служит фундаментом для развития всех форм общественной деятельности и сознания [Иванов 2018: 45], А. Н. Махинин утверждал, что миф является инструментом создания и поддержания этнокультурной идентичности [Махинин 2018: 49], А.В. Ставицкий характеризовал миф как пространство ценностно-означенных смыслов [Ставицкий 2018: 187], типичную форму коллективного мышления и переживания, модель человеческой деятельности [Ставицкий 2020: 46]. Однако произведения Дж. Р.Р. Толкина как форма реализации европейского, в частности, английского мифа о человеке, аксиология фэнтези в целом и произведений Дж.Р.Р. Толкина не рассматривалась ранее.

Методы

Исследование выполнено в рамках аналитической философии, применяется историко-сопоставительный метод и метод анализа дейксиса как воплощения социальности текста [Осьмушина и др. 2021]. Метод критического отбора источников использован при подборе текстов фольклорных сказок, мифов и легенд [Alvarellos 1968; Brüder Grimm 1857a; Brüder Grimm 1857b; Braga 1889; Briggs, Norton 1970; Caballero 1878; Crossley-Holland 1988; Espinosa 1924; Jacobs 1922; Jacobs 1990; MacDonald 1898; Ó Súilleabháin 1966], для сравнительного анализа с произведениями Дж. Р. Р. Толкина [Tolkien 1995; Tolkien 2014; Tolkien 2021].

Результаты и обсуждение

Е.Л. Яковлева утверждала: «Человека можно охарактеризовать как существо мифическое» [Яковлева 2018: 70], отмечая, что личность нуждается в мифе и мифизации окружающего мира, в том числе собственного Я, вероятно, потому, что «миф оказывается той вечной символической формой, помогающей самовыразиться личности, выдать за реальное фантазийное, связанное с потаенным/бессознательным/желаемым. В мифе личность скрывает, раскрывая, себейность, нащупывая ее пределы и возможности посредством несуществующего, связанного с необычностью/чудесностью» [Яковлева 2018: 70]. Однако можно заметить, что миф также позволяет и выдать за фантазийное реальное, самовыразиться личности в мифе, раскрывая себя в различных формах, дегуманизируя составляющие человеческой психики, аксиологии и онтологии, и вновь воссобирая человеческое в человеке.

Как писал М. Асмус, миф привычен, стереотипичен, обладает высокой суггестивностью и содержит «все, что нужно, чтобы люди стали богами» [Асмус 2018: 35]. Однако миф же и содержит не только форму эволюции вида *homo sapiens* (у европейских народов это сиды, фейри и т.п.), но и форму регресса *homo debilis* (у народов мира это Паэлсмурт, Листериц, Одноногий человек, Бише, Патасола, Тунда, и др).

Онтология выделяет в исследуемом бытии первичное, постоянное и конечное. В работах Дж.Р.Р. Толкина мир сказочный выступает как мир первичный. Он проникает в мир постоянный как предшествующий конечному миру. В результате

именно это создает эффект «истории». Писатель старался добиться этого эффекта упоминаниями не вошедших в повествования событий, но создал его, интуитивно соотнося аксиологию своих работ с европейской этнической аксиологией, что вызывает у читателя эффект «узнавания».

Сказочный мир, как писала Е.В. Белогубова, это растворенная в онтологии этого мира проекция человека, его духа, стремлений и оценок, его борьба со злом это борьба с собственными тенями [Белогубова 2011]. В произведениях Профессора добро и зло неразрывно связаны с человеком и обретают воплощение в человекоподобных формах. Древнее, присущее многим этносам представление о Паэлсмурте – калечном, уродливом половинном человеке, утратившем человечность в погоне за низменным – реализуется в европейском, в частности, английском фольклоре в форме гоблинов и великанов, в произведениях Дж.Р.Р. Толкина – орков, троллей, великанов как искаженных существ, калечных, изуродованных форм жизни, но также это и Голлум как искаженное существо, Кольценосные Призраки и Саурон как развоплощенные существа, движимые злой волей и способные только на злое творчество. В основании их зла лежит жажда власти – мелкой как в случае Голлума или глобальной как в случае Саурона. Злое творчество имеет целью повышение эффективности и власти, разрушает окружающий мир, то есть злой творец безразличен к наносимым им разрушением: цель оправдывает любые средства. Необходимо отметить, что прекрасное автор называет словом wholesome, что означает целый, полный. Антипод орков, эльфы – fair, wholesome, номинально другая раса, но фактически, как отмечал и сам Профессор, суть идеальная форма развития человека, движимая любовью к окружающему миру и способная на доброе творчество. Писатель подразумевал, что идеальная форма homo sapiens, в отличие от современного ему человека, полностью развивает свои способности в гармонии с окружающим миром, не вредя ему. Противопоставление творческого труда и работы ради наживы также свойственно многим народам, включая мокшанского Куйгорожа, венгерского Листерица, английского Джеллери Браун [Гагаев и др. 2021], но именно в книгах Профессора воплотилась его нелюбовь к технократии как форме алчности.

Таким образом в своих произведениях Дж.Р.Р. Толкин воплотил не только древнегерманские и среднеанглийские сюжетные линии и персонажей сказок, саг и легенд (хоббитов, гномов, речных дев, балрогов, каменных велканов, драконов и др.), но и средневековые европейские эпические тенденции: зло и добро в своих крайних проявлениях отделено от человека, но имеет человекоподобную форму, это искаженная, неполная (*unwholesome*) форма человека или идеальная, полная (*wholesome*) форма человека. При этом драйверы зла в произведениях писателя те же, что и в европейском фольклоре – алчность/жажда наживы и жажда власти. Даже ошибочные, злые действия добрых по природе сказочного мира народов мотивированы именно жаждой обладания. Необходимо также отметить германские мотивы, воплощенные в работах Профессора: отражение, рефлексия в восприятии окружения как способ существования; имя, как в немецких сказках, приравнивается по функционалу к сущности, формируя номинативную рефлексию. Утрачивая целостность, персонаж утрачивает и имя: «*We are lost, lost… no name… nothing*» («Мы потеряны, потеряны…Ни имени… ничего» [706], *The Nameless One* (Тот, у кого нет имени) [Tolkien 2014: 694].

Таковы законы сказки. Однако в современном городском фольклоре человек и Паэлсмурт слиты в едином лице: преступники, злодеи, негодяи принадлежат к роду человеческому, внешне они не искажены, их неполнота, unwholesomeness это именно

душевное и духовное уродство. Таким образом, в эпоху Постмодерна зло присуще человеку. Однако и в произведениях Дж.Р.Р. Толкина отражается изменение эпохи и мира: созданную им вселенную покидают эльфы как идеальная форма человека, Саурон, Назгулы, неупокоенные души, погибает Голлум, дается прогноз уничтожения орков как форм воплощения зла. Остаются люди, отражая современное коллективное представление о человеке как о средоточии добра и зла.

Заключение

Видя закономерности не только в развитии европейских языков, Дж.Р.Р. Толкин интуитивно аккумулировал ключевые идеи массы легенд и сказок: победа слабого над сильным не мечом, но разумом, хитростью, победа над злом как отсутствие жажды власти и богатства; солидарность, совместимость, выводимость и следование разных живых видов на основании жизни, добра, справедливости, несовместимость их в смерти, алчности и агрессии. Зло как калечная, не целостная, форма, недостаток добра, равнодушие к окружающему миру как следствие отделение от него, злое творчество как конструирование механизмов и средств порабощения и разрушения, и добро как целостность, развитие и творчество в гармонии и с любовью к окружающему миру – воплощение в произведениях писателя европейского, в частности, английского мифа о человеке. Очевидно, соответствие толкиновского мифа смысловой матрице, типичному коллективному представлению, картине мира европейской культуры в целом, и определяют непреходящую популярность произведений английского писателя.

Литература

Аникин В.П. Русская народная сказка. М.: Просвещение, 1977. 208 с.

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

Белогубова Е.В. Мифологическая онтология современной волшебной сказки // Известия ВГПУ. 2011. №3 [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mifologicheskaya-ontologiya-sovremennoy-volshebnoy-skazki (дата обращения: 19.04.2022).

Гагаев А.А., Гагаев П.А. Философия и природа, космо-психо-логическая модель русской сказки. Книга 1. Природа и философия русской сказки в теории русского космо-психо-логоса. Саранск, 2016. 502 с.

Гагаев А.А., Гагаев П.А., Осьмушина А.А. Сравнительный анализ семантики мокшанского Куйгорожа в французской, английской, русской, североамериканской и латиноамериканской сказке // Современные тенденции кросс-культурных коммуникаций, сборник материалов III Международной научно-практической конференции. Краснодар, 2021. С. 51–60.

Иванов А.Г. Роль мифологии в жизни общества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 44–48.

Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Эксмо-Пресс, 2001. 512 с.

Махинин А.Н. Этнокультурная идентичность в пространстве мифов и стереотипов // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 48–53

Осьмушина А.А., Гагаев А.А., Гагаев П.А. Дейксисная методология исследования семантики сказки // Филологические науки. Научные доклады высшей школы. 2021. № 6–1. С. 60–67.

Пропп В.Я. Морфология сказки. Л.: Академия, 1928. 152 с.

Ставицкий А.В. Миф как смысловая матрица культуры и ее универсалия // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 86–92.

Ставицкий А.В. Мифотворчество как способ формирования ценностных смыслов // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 187–191.

Яковлева Е.Л. Современный модус человека мифического // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 70–73.

Alvarellos C. L. Contos Populares da Galiza. Porto: Museu de Etnografia de Porto, 1968. 300 p.

Braga T. Contos Tradicionais do Povo Português. Vol. I, II [Электронный ресурс]. Porto: Typographia Elzebiriana, 1889. URL: http://solo.bodleian.ox.ac.uk/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=OXVU1&docId=oxfaleph012295618 (дата обращения: 10.10.2021).

Briggs K. M., Norton F. J. A dictionary of British folk-tales in the English language, incorporating the F. J. Norton collection. Vol. 2. London: Routledge and K. Paul, 1970. 583 p.

Brüder Grimm. Kinder- und Haus-Märchen. Band 2. 7.Ausgabe [Электронный ресурс]. Göttingen: Dietrich, 1857. URL: https://books.google.ru/books?id=vUQWAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 01.10.2021).

Brüder Grimm. Kinder- und Haus-Märchen. Band 1. 7.Ausgabe [Электронный ресурс]. Göttingen: Dietrich, 1857. URL: https://books.google.ru/books?id=2kAJAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false (дата обращения: 20.10.2021).

Caballero F. Cuentos, oraciones, adivinas y refranes populares é infantiles [Электронный ресурс]. Leipzig: Brockhaus, 1878. URL: https://archive.org/details/cuentosoraciones00caba/page/30/mode/2up (дата обращения: 01.10.2021).

Crossley-Holland K., Firmin, H. Folk-tales of the British Isles. NY.: Pantheon books, 1988. 393 p.

Dorson R.M., ed. American Folklore. Chicago and London: The university of Chicago press, 1959. 328 p.

Espinosa A. M. Cuentos populares españoles. Tomo II. California: Stanford university press, 1924. 167 p.

Grimm J. Deutsche Mythologie. Drite Ausgabe, vol. 1. Dietrichsche buchhandlung, Göttingen, 1854. 1228 p.

Jacobs J. More English Fairy Tales. N.Y., London: G. Putnam's sons, 1922. 268 p.

Karsdorp F., Fonteyn L. Cultural entrenchment of folktales is encoded in language // Palgrave Commun. 2019. № 5, 25 [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.1057/s41599-019-0234-9 (дата обращения: 07.07.2021).

Krasner D.A. Semantics and Fiction // Erkenntnis (1975-). 2002. № 57(2). P. 259–275. DOI: https://doi.org/10.1023/A:1020960629337

MacDonald M. Irish Life and Character. London: Hodder and Stoughton, 1898. 382 p.

Nadales M.R. Retellings of tradition. Little Red Riding Hood and the voice of the wolf // Fabula. № 60 (3-4). 2019: 244-262. DOI: https://doi.org/10.1515/fabula-2019-0016

Ó Súilleabháin S., ed. Folktales of Ireland. London: Routledge and Kegan Paul, 1966. 321 p.

Osmushina A.A. Justice Model in Latin American Folk Tale // Fabula. 2021. Volume 62. № 304. P. 367–381. DOI:10.1515/fabula-2021-0022

Toelken B. The dynamics of folklore. Houghton muffin company, 1979. 395 p.

Tolkien J.R.R. The Hobbit or there and back again. London: Harper Collins Publishers, 1995. 387 p.

Tolkien J.R.R. The Lord of the Rings. London: Harper Collins Publishers, 2014. 1217 p.

Tolkien J.R.R. The Silmarillion. London: Harper Collins Publishers, 2021. 480 p.

References

Anikin A.V. (1977). Russkaja narodnaja skazka [Russian Folk Tale]. Moscow: Prosveshchenije. 208 s. (In Russian).

Asmus M. (2018). Vechno vozvrascshajuscshijs'a mif [The Ever-Recurring Myth] // Myth in history, politics, culture [Myth in History, Politics, Culture] [Electronic resource]: Collection of materials of the 1st International scientific interdisciplinary conference / Eds. O.A. Gabliel'an, A.V. Stavickij, V.V. Khapajev. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University. S. 33–37. (In Russian).

Belogubova E.V. (2011). Mifologicheskaja ontologia sovremennpj volshebnoj skazki [Mythological Ontology of the Modern Fairy Tale] // The Bulletin of VSPU. №3 [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mifologicheskaya-ontologiya-sovremennoy-volshebnoy-skazki (date of treatment: 19.04.2022).

Gagaev A.A., Gagaev P.A. (2016). Filosofia y priroda, kosmo-psikho-logicheskaja model russkoi skazki [Philosophy and Nature, Cosmo-Psycho-Logos Model of Russian Folk Tale]. Book 1. Saransk. 502 s. (In Russian).

Gagaev A.A., Gagaev P.A, Osmushina A.A. (2021). Sravnitel'nyj analiz semantiki mokshanskogo kujgorozha v francuzskoj, anglijskoj, severoamerikanskoj I latinoamerikanskoj skazke [A Comparative Analysis of the Semantics of Moksha Kuigorozh

in French, English, Russian, North American, and Latin American Tale] // Modern trends in cross-cultural communications, collection of materials of the III International Scientific and Practical Conference. Krasnodar. S. 51–60. (In Russian).

Ivanov A.G. (2018). Rol' mifologii v zhizni obchshestva [The Role of Mythology in Society] // Myth in history, politics, culture [Myth in History, Politics, Culture] [Electronic resource]: Collection of materials of the 1st International scientific interdisciplinary conference / Eds. O.A. Gabliel'an, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapajev. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University. S. 44–48. (In Russian).

Lévi-Strauss C. (2011). Strukturnaja Antropologija [Structural Anthropology]. Moscow: Eksmo-Press. 512 s. (In Russian). (In Russian).

Makhinin A.N. (2018). Etnokul'turnaja identichnost' v prostranstve mifov I stereotipov [Ethnocultural Identity in Space of Myths and Stereotypes] // Myth in history, politics, culture [Myth in History, Politics, Culture] [Electronic resource]: Collection of materials of the 1st International scientific interdisciplinary conference / Eds. O.A. Gabliel'an, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapajev. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University. S. 48–53. (In Russian).

Osmushina A.A., Gagaev A.A., Gagaev P.A. (2021). Deixis Methodology for the Study of Folk Tale Semantics // Filologicheskie Nauki-Nauchnye Doklady Vysshei Shkoly [Philological Sciences-Scientific Essays of Higher Education]. № (1). S. 60–67. DOI: https://doi.org/10.20339/PhS.6-21.060. (In Russian).

Propp V.Y. (1928). Morfologija skazki [Morphology of Folk Tale]. Leningrad: Academija. 152 s. (In Russian).

Stavitskiy A.V. (2020). Mif kak smyslovaja matriza kul'tury I jejo universalia [Myth as a Semantic Matrix of Culture and its Universal] // Myth in history, politics, culture [Myth in History, Politics, Culture] [Electronic resource]: Collection of materials of the 4 rd International scientific interdisciplinary conference (June 2020, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University. S. 86–92. (In Russian).

Stavitskiy A.V. (2018). Mifotvorchestvo kak sposob formirovanija cennostnykh smyslov [Mythmaking as a Way of Value Meanings Formation] // Myth in history, politics, culture [Myth in History, Politics, Culture] [Electronic resource]: Collection of materials of the 1st International scientific interdisciplinary conference / Eds. O.A. Gabliel'an, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapajev. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University. S. 187–191. (In Russian).

Iakovleva E.L. (2018). Sovremennyj modus cheloveka mificheskogo [Modern modus of homo mythicus] // Myth in history, politics, culture [Myth in History, Politics, Culture] [Electronic resource]: Collection of materials of the 1st International scientific interdisciplinary conference / Eds. O.A. Gabliel'an, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapajev. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University. S. 70–73. (In Russian).

Alvarellos C. L. (1968). Contos Populares da Galiza. Porto: Museu de Etnografia de Porto. 300 p.

Braga T. (1889). Contos Tradicionais do Povo Português. Vol. I, II. Porto: Typographia Elzebiriana. URL: http://solo.bodleian.ox.ac.uk/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=OXVU1&docId=oxfaleph012295618 (date of treatment: 10.10.2021).

Briggs K.M., Norton F. J. (1970). A dictionary of British folk-tales in the English language, incorporating the F. J. Norton collection. Vol. 2. London: Routledge and K. Paul. 583 p.

Brüder Grimm. (1857). Kinder-und Haus-Märchen. Band 2. 7.Ausgabe. Göttingen: Dietrich. URL: https://books.google.ru/books?id=vUQWAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ru&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (date of treatment: 01.10.2021).

Brüder Grimm. (1857). Kinder-und Haus-Märchen. Band 1. 7.Ausgabe. Göttingen: Dietrich. URL: https://books.google.ru/books?id=2kAJAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false (date of treatment: 20.10.2021).

Caballero F. (1878). Cuentos, oraciones, adivinas y refranes populares é infantiles. Leipzig: Brockhaus. URL: https://archive.org/details/cuentosoraciones00caba/page/30/mode/2up (date of treatment: 01.10.2021).

Crossley-Holland K., Firmin, H. (1988). Folk-tales of the British Isles. NY.: Pantheon books. 393 p.

Dorson R.M., ed. (1959). American Folklore. Chicago and London: The university of Chicago press. 328 p.

Espinosa A.M. (1924). Cuentos populares españoles. Tomo II. California: Stanford university press. 167 p.

Grimm J. (1854). Deutsche Mythologie. Drite Ausgabe, vol. 1. Dietrichsche buchhandlung, Göttingen. 1228 p.

Jacobs J. (1990). Celtic fairy tales; More Celtic fairy tales. London: Studio Editions. 267 p.

Jacobs J. (1922). More English Fairy Tales. N.Y., London: G. Putnam's sons. 268 p.

Karsdorp F., Fonteyn L. (2019). Cultural entrenchment of folktales is encoded in language // Palgrave Commun. № 5, 25 [Электронный ресурс]. URL: https://doi.org/10.1057/s41599-019-0234-9 (дата обращения: 07.07.2021).

Krasner D.A. (2002). Semantics and Fiction // Erkenntnis (1975-). № 57(2): 259–275. DOI: https://doi.org/10.1023/A:1020960629337

MacDonald M. (1898). Irish Life and Character. London: Hodder and Stoughton. 382 p.

Nadales M.R. (2019). Retellings of tradition. Little Red Riding Hood and the voice of the wolf // Fabula; 60 (3-4): 244–262. DOI: https://doi.org/10.1515/fabula-2019-0016

Ó Súilleabháin S., ed. (1966). Folktales of Ireland. London: Routledge and Kegan Paul. 321 p.

Osmushina A.A. (2021). Justice Model in Latin American Folk Tale // Fabula. Volume 62. № 304: 367–381. DOI:10.1515/fabula-2021-0022

Toelken B. (1979). The dynamics of folklore. Houghton muffin company. 395 p.

Tolkien J.R.R. (1995). The Hobbit or there and back again. London: Harper Collins Publishers. 387 p.

Tolkien J.R.R. (2014). The Lord of the Rings. London: Harper Collins Publishers. 1217 p.

Tolkien J.R.R. (2021). The Silmarillion. London: Harper Collins Publishers. 480 p.

Сведения об авторе:

Осьмушина Анастасия Андреевна

Доцент кафедры английского языка для профессиональной коммуникации ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва», кандидат философских наук (г. Саранск, Россия)

E-mail: 98761985@mail.ru

Bionotes:
Osmushina Anastasia Andreevna
Associate Professor, Department of English for Professional Communication, National Research Mordovia State University, Candidate of Philosophy (Saransk, Russia).

Для цитирования:
Осьмушина А.А. Природа добра и зла в творчестве Дж. Р. Р. Толкина // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 75–83.

For citation:
Osmushina A.A. The Nature of Good and Evil in the Works of J.R.R. Tolkien // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 75–83.

УДК 2-264

ОБ ОДНОЙ СКАЗКЕ МАНГЫШЛАКСКИХ ТУРКМЕН, СОЗДАННОЙ ПОД ВЛИЯНИЕМ МИФОВ И ОПУБЛИКОВАННОЙ В РУССКОМ ПЕРЕВОДЕ В 1875 ГОДУ ПОД НАЗВАНИЕМ «ЛОКМАН»

Соегов Мурадгелди
Академия наук Туркменистана (г. Ашхабад, Туркменистан)

Аннотация
В данном научном сообщении после краткого обоснования избранной для исследования темы, а именно мифов и легенд о Локмане (Лукмане) и возможных путей их трансформации в сказки, в приложении к нему приводится русский перевод сказки «Локман», бытующей среди туркмен п-ова Мангышлак во второй половине XIX века по изданию генерала А.В. Комарова, которое было осуществлено в Тифлисе в 1875 году.
***Ключевые слова*:** миф; сказка; Локман; сборник; перевод; оригинал

ABOUT ONE FAIRY TALE OF THE MANGYSHLAK TURKMENS, CREATED UNDER THE INFLUENCE OF MYTHS AND PUBLISHED IN RUSSIAN TRANSLATION IN 1875 UNDER THE NAME "LOKMAN"

Soyegov Myratgeldi
Academy of Sciences of Turkmenistan (Ashgabat, Turkmenistan)

Abstract
In this scientific report after a brief substantiation of the chosen theme of the research, namely myths and legends of Lokman (Lokman) and possible ways of their transformation into tales, the Russian translation of the tale "Lokman" spoken among the Turkmen of Mangyshlak Peninsula in the second half of XIX century by General A.V. Komarov, which was implemented in Tiflis in 1875, is annexed to the report.
Key words: myth; tale; Lokman; collection; translation; original

Мы вслед за академиком А. Крымским и профессором М. Пиотровским, которые в разные годы выступили в таких авторитетных изданиях, какими являются соответственно «Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона» и «Ислам. Энциклопедический словарь», со своими статьями о Локмане (Лукмане), также считаем, что в мифах и многочисленных исторических легендах, существующих в мифологии и устном фольклоре мусульманских народов, в том числе коранических (31-я сура Священного Корана, состоящая из 34 аятов, названа его именем [Коран 1990: 326–329]), рассказывается о нескольких (по крайней мере, о двух) исторических личностях прошлого, самый древний из которых жил в XI в. до н.э. Со своей стороны, мы уже на основе анализа материалов туркменского фольклора хотим добавить к вышесказанному, что в своем большинстве туркмены под именем Лукман, а именно Лукман хеким, прежде всего подразумевали гениального средневекового ученого-врача и философа Ибн Сины (980–1037), известного на Западе как Авиценна. Правда, к таковым не относились поэт-классик Махтумкули (XVIII век) и другие грамотные туркмены, близко знакомые с содержанием Священного Корана.

Еще до Махтумкули, в XV веке, великий гератец, поэт, суфий и государственный деятель Алишер Навои, славный 580-летний юбилей которого

торжественно отмечался в 2021 г., тоже обратился к кораническому образу, который писал: «Неуч, который ужасающей болтовней горло дерет, похож на осла, который без причины орет». Первичным источником этих слов, ставших уже давно афоризмом, служило то, что Лукман, согласно Священному Корану, завещал своему сыну быть скромным даже в походке и в речи, ибо «ведь самый неприятный из голосов – конечно, голос осла» (не будет излишним, если в скобках отметим, что автор настоящей строк похожее на это сравнение впервые услышал в ученические годы из уст своего школьного учителя математики А. Аннакова, тогда, когда некоторые мои одноклассники подняли шум на уроках, и, конечно же, тогда я не мог знать о его первичном источнике).

После изложения вышеприведенных необходимых сведений о Локмане (Лукмане) можем теперь переходить к «Сказкам мангышлакских туркмен», представленных в приложении восьмого выпуска «Сборнике сведений о кавказских горцах» (Тифлис, 1875) в следующей последовательности: I. «Прожора» (стр. 1–13); II. «Золотой сазан» (с. 14–18); III. «Локман» (с. 19–26); IV. «Злая жена» (с. 26–28); V. «Серый брат и серая сестра» (с. 28 –33); VI. «Золотое яблоко» (с. 33–40); VII. «Змея, кошка и собака» (с. 41–49); VIII. «Столяр и его жена» (с. 49–54), которые были записаны в 1871 году со слов Ходжа-Мамбета Беккулова. В конце сказок их переводчик и издатель генерал Александр Виссарионович Комаров (1830–1904) подписался сокращенно в виде: А.К. [А.К. 1875].

Учитывая неизвестность этих сказок даже многим специалистом, в своих прошлогодних публикациях мы успели ознакомить читателей с текстами сказок «Змея, кошка и собака» [Соегов 2021а: 595–606], «Столяр и его жена» [Соегов 2021б: 62–68] и «Золотой сазан» [Соегов 2021в: 61–71], а также сказки «Прожора» (публикация по нашей подсказке молодого преподавателя Туркменского госуниверситета Ш.П. Чарыева) [Чарыев 2021: 460–471], которые были снабжены необходимыми пояснениями и комментариями. Теперь подошла очередь за сказкой «Локман», которая занимает целых восемь станиц указанного «Сборника» и имеет связь, хотя косвенную, с образом уже кратко описанной нами исторической личности. Если подойти еще строже, то название сказки не полностью соответствует ее содержанию.

Уважаемые читатели впервые после 70-х годов XIX в. могут в «Приложении» к данному сообщению ознакомиться со сказкой «Локман», но уже не в дореформенной русской орфографии, а с соблюдением современных правил правописания русского языка. Наш текст приобретает цену в связи еще с тем, что его туркменский оригинал в том виде, с которого был осуществлен его перевод на русский язык, не дошел до наших дней в силу разных причин.

И в самом конце полезные ссылки для тех, кто интересуется с вопросами трансформации мифов в сказки [Соегов 2013а: 108–123. Соегов 2013б: 362–371].

Литература

А.К. (А. Комаров) Сказки мангышлакский туркмен (Приложение) // Сборник сведений о кавказских горцах (Вып. 8). Тифлис, 1875. 54 с.

Коран. Перевод академика И.Ю. Крачковского. Москва: Изд-во «Раритет», 1990. С. 326–329.

Соегов М. Взгляд на предполагаемое родство корейского и туркменского языков через призму сравнительного сказковедения (в связи с вопросом о

трансформации мифов в сказки) // Вестник Центра корейского языка и культуры, № 15. Санкт-Петербург, 2013. С. 108–123.

Соегов М. Из «Сказок мангышлакских туркмен», опубликованных в 1875 г. в переводе генерала А.В. Комарова: «Змея, кошка и собака» // Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох. Сборник статей, посвященный 30-летию со дня образования Республики Алтай и 265-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Горно-Алтайск: БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова», 2021. С. 595–606

Соегов М. О сказках мангышлакских туркмен, изданных в 1875 г. на русском языке, и их переводчике // Фольклорный текст: рубеж тысячелетий. Сборник статей. Нальчик: Издательская типография «Принт Центр», 2021. С. 62–68.

Соегов М. От древних мифов к современным сказкам (в связи с предполагаемым родством тюркских языков с корейским языком) // Альманах Тюркской Академии. Астана, 2013. С. 362–371.

Соегов М. По страницам «Сборника сведений о кавказских горцах» за 1873–1875 годы: переводы генерала А.В. Комарова // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Научный журнал. Выпуск 2. Общие вопросы филологии. Усть-Каменогорск, 2021. С. 61–71.

Чарыев Ш.П. Об одной из восьми сказок мангышлакских туркмен, изданных в качестве приложения к восьмому сборнику сведений о кавказских горцах // Актуальные проблемы современной науки: взгляд молодых ученых. Материалы VII Международной научно-практической конференции молодых ученых, аспирантов и студентов (Грозный, 28–29 мая 2021 г.). Махачкала: АЛЕФ, 2021. С. 460–471.

References

A.K. (A. Komarov) Tales of the Mangyshlak Turkmen (Appendix) // Collection of Information about the Caucasian Highlanders (Issue 8). Tiflis, 1875. 54 p.

Koran. Translation by Academician I.Yu. Krachkovsky. Moscow: Raritet Publishing House, 1990, Pp. 326–329.

Soyegov M. A Look at the Alleged Relationship of the Korean and Turkmen Languages through the Prism of Comparative Fairy Tales (In Connection with the Question of the Transformation of Myths into Fairy Tales) // Bulletin of the Center for Korean Language and Culture, No. 15. St. Petersburg, 2013. Pp. 108–123.

Soyegov M. From "Tales of the Mangyshlak Turkmens", Published in 1875 in the Translation of General A.V. Komarov: "Snake, Cat and Dog" // Peoples of Altai in the Socio-Cultural Space of Russia at the Turn of Eras. Collection of Articles Dedicated to the 30th Anniversary of the Formation of the Republic of Altai and the 265th Anniversary of the Voluntary Entry of the Altai People into the Russian State. Gorno-Altaisk, 2021, Pp. 595–606

Soyegov M. About the Fairy Tales of the Mangyshlak Turkmens, Published in 1875 in Russian, and their Translator // Folklore Text: the Turn of the Millennium. Digest of Articles. Nalchik: Print Center Publishing House, 2021, Pp. 62–68.

Soyegov M. From Ancient Myths to Modern Fairy Tales (In Connection with the Alleged Relationship of the Turkic Languages with the Korean Language) // Almanac of the Turkic Academy. Astana, 2013, Pp. 362–371.

Soyegov M. According to the Pages of the "Collection of Information about the

Caucasian Highlanders" for 1873-1875: Translations of General A.V. Komarov // Bulletin of the Kazakh-American Free University. Science Magazine. Issue 2. General Questions of Philology. Ust-Kamenogorsk, 2021, Pp. 61–71.

Charyev Sh.P. On One of the Eight Tales of the Mangyshlak Turkmens, Published as an Appendix to the Eighth Collection of Information about the Caucasian Highlanders // Actual Problems of Modern Science: the View of Young Scientists. Proceedings of the VII International Scientific and Practical Conference of Young Scientists, Postgraduates and Students (Grozny, May 28–29, 2021). Makhachkala: ALEF, 2021, Pp. 460–471.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ЛОКМАН

(Сказка мангышлакских туркмен)

В древние времена был царь, очень правосудный, очень хороший царь. В один из дней увидел царь сон; приказал со всего царства собрать астрологов, ученых, гадальщиков. Собрались они; сказал им царь:

– Узнайте, что я видел сегодня во сне?

Пошли астрологи на звезды смотреть, ученые книги читать, гадальщики гадать; кончили, пришли к царю, сказали:

– Видели во сне, что будете на яви, как мудрец Локман, понимать язык всех птиц и зверей.

– Правда! – сказал царь.

– Но знаете ли, как мне этого достичь?

Отвечали они:

– На одном острове живет змеиный царь; надо достать его мясо, варить; первый навар с салом выбросить; потом опять варить, пока выступит желтый жир; кто выпьет этот жир, тот сделается таким же мудрым, как Локман.

– Кто же может найти этого змея и ко мне принести? – спросил царь.

Пошли астрологи, на звезды посмотрели, ученые книги читали, гадальщики погадали: кончили, к царю пришли, сказали ему:

– В нашем царстве у такого-то человека есть двенадцатилетний сын; только этот мальчик может найти змеиного царя, поймать его и принести к вам.

Велел царь тотчас привести к нему этого человека: привели.

– Есть у тебя двенадцатилетний сын? – спросил царь.

– Есть, – отвечал он.

– Сейчас приведи его ко мне! – сказал царь.

Пошел человек домой, взял сына, привел его к царю.

– Послушай, мальчик! – сказал царь. – Прикажу тебе сделать одно дело, сделаешь ли его?

– Удастся, так сделаю! – отвечал мальчик.

– Даю тебе сорок дней сроку, – сказал царь. – В это время поймай и принеси мне змеиного царя.

– Нет! Этого дела мне не сделать, – сказал мальчик. – Где и как найду я змея? Для этого дела я еще совсем мал.

– Я знаю, что только ты один можешь поймать змея, иначе не приказал бы тебе, – сказал царь.

– Хорошо; можно ли будет, нельзя ли будет, а постараюсь исполнить ваше приказание, – сказал мальчик.

Приказал царь дать мальчику на сорок дней хлеба, на сорок дней воды, посадить его в исправную лодку и пустить ее по морю. Мальчик плыл несколько дней. Пристала лодка к острову, вышел мальчик на берег. В одну сторону прошел, в другую сторону прошел, видит: идет какой-то человек. Пошел мальчик к нему на встречу, подошел, поздоровался, тот его спросил:

– Что ты за мальчик? Зачем и откуда пришел сюда?

Мальчик отвечал:

– Ал! Господин мой! Я сюда попал по воле и приказанию нашего царя.

– Га! Я хорошо знаю, зачем ты здесь, тебе приказал царь найти змеиного царя, так ли? – сказал человек.

– Да, правда! – сказал мальчик.

– Я тебе скажу, как найти и поймать змеиного царя, – сказал человек.

Мальчик очень обрадовался и сказал:

– Господин мой! Да вознаградит тебя Бог, если ты поможешь мне окончить это дело.

– Слушай, что я тебе скажу, то ты и сделай. – сказал человек.

– Сделаю все, что прикажешь, – сказал мальчик.

– Отыщи чашку и сундук, – сказал человек.

– И то и другое есть у меня, – сказал мальчик.

– Хорошо, – сказал человек, – иди в эту сторону, дойдешь до воды, увидишь в ней много буйволов; скоро они выйдут из воды, буйволицы станут своих буйволят кормить; ты потихоньку подойди к ним, надой целую чашку молока, потом все в ту же сторону иди дальше, встретишь множество змей, ты их не бойся, иди дальше; сначала тебе будут встречаться небольшие змеи; но чем дальше будешь идти, тем все крупнее и крупнее будут становиться змеи. Ты смело иди к ним, ни одно тебя не тронет; когда увидишь змей величиной с гору и между ними небольшую площадку, иди туда и там остановись; постав сундук, постели в него ваты, чашку с молоком постав возле, крышку подними, сам ложись тут же и притворись спящим. Змеи тотчас дадут знать своему царю, что стоит чашка, полная молока, около неё сундук с ватой и один спящий мальчик. Змеиный царь очень любит молоко: как только услышит об этом, сейчас придет, все молоко выпьет, насытится, спать захочет, залезет в сундук, в кольцо свернется, заснет; ты не зевай, скорей вставай, захлопни крышку сундука, ключом запри, сам сверху садись. Когда змей проснется, будет тебя словами очень страшить, обещать убить. Ты ничего не бойся, с сундука не слезай; будет обещать тебе много золота, драгоценностей, – ты ничему не верь, сиди; потом, когда змей уймется, прикажи ему тебя, сидящего на сундуке, доставить домой; он это сделает. Прибыв в свое царство, не слушай змея, чтобы он тебе ни говорил, возьми и отнеси его к царю, отдай ему, – что он захочет, то с ним и сделает.

Окончив эти слова, человек исчез.

Подумал мальчик, подумал обо всем, что слышал, и сказал:

– Сделаю-ка я так, как он говорил.

Взял он в руки чашку, взвалил на плечи сундук, пошел в указанную сторону; дошел до воды, увидел буйволов, подождал, вышли буйволы из воды, стали буйволицы своих буйволят кормить; поставил он сундук на землю, потихоньку подошел к буйволам, надоил целую чашку молока, взвалил сундук на плечи, пошел опять в ту же сторону; скоро встретил небольших змей, не испугался; пошел дальше,

увидел крупных змей, ничего не боясь, пошел дальше, дошел до змей величиной с гору, отыскал между ними чистое место, остановился там, поставил сундук на землю, открыл его, поставил ваты, возле чашку с молоком поставил, сам лег на землю и от усталости заснул. Проснулся, видит: молоко все выпито, а змеиный царь, свернувший кольцом, в сундуке спит; вскочил мальчик, захлопнул крышку сундука, ключом запер, сам сверху сел. Через несколько времени очнулся змеиный царь; с гневом закричал:

– Кто осмелился меня в сундук запереть? Послушай, мальчик! Сейчас меня выпусти, не то убью тебя, прикажу змеям, в один миг растерзают тебя!

Мальчик сказал:

– Делай, что хочешь; я тебя не выпушу и сам с сундука не сойду, пока ты меня, с сундуком, не доставишь в наше царство.

Тогда змеиный царь стал его просить:

«Ай, дитя мое! Выпусти меня, дам тебе все, что ты захочешь – серебра, золота, драгоценных камней, жемчугу, выпусти меня!»

Мальчик сказал:

– Чтобы ты не дал, не могу тебя выпустить, я должен исполнить царский приказ.

Приказал змеиный царь змеям поднять сундук с мальчиком и доставить в его царство; собрались змеи, обвились около сундука, подняли его, понесли к берегу, в воду вошли, по морю поплыли. Приплыли в царство мальчика, на берег сундук вынесли, поставили на землю. Снова стал змеиный царь мальчика просить:

– Дитя мое! Освободи меня, сделаю тебя самым счастливым человеком на свете; есть у меня только один сын: с тобой – два будет. Царя своего ты не бойся; не допущу я, чтобы он лишил тебя жизни!

Разжалобился мальчик, подумал:

– Так меня просит змей; а я для него ничего не сделал; выпущу-ка я его.

Слез он с сундука, отворил его, выполз оттуда змеиный царь, обвил мальчика хвостом, сказал:

– Дитя мое! Ничего не бойся; слушай, что я тебе скажу, помни мои слова; первое: тебя царь очень строго будет допрашивать, куда ты девал пойманного тобой змея; смотри не говори, до тех пор, пока тебе не будет угрожать неизбежная смерть; второе: вот тебе волос от моего уса; когда тебе будет надобность во мне, прийти на это место и сожги его, я тотчас приду к тебе.

Мальчик сказал:

– Хорошо! Буду все помнить и все исполню.

Попрощались они; мальчик домой воротился, как будто-бы с ним ничего не случилось; змеиный царь уполз. Прибежал мальчик домой, увидал его отец, сказал

– Здравствуй, сынок! Благополучно ли ты возвратился?

– Что, принес ты змеиного царя? – спросил отец.

– Нет, батюшка! Не видал я его; сколько ни искал, не нашел, – отвечал мальчик.

– Ах, сынок! Убьет тебя за это царь, лишимся мы тебя! Беги, дитя мое, отсюда в чужую страну, – сказал отец.

– Нет! Никуда я не пойду; посмотрим, что Бог даст, то и будет, – сказал он.

Взял мальчик свои бабки, пошел на улицу с товарищами играть. Так прошло несколько времени; однажды созвал царь астрологов, ученых, гадальщиков, сказал им:

– Теперь прошел уже срок, данный мною мальчику для поимки змеиного царя; узнайте, жив мальчик или погиб?

Посмотрели астрологи на звезды, ученые книги почитали, гадальщики погадали, кончили, к царю пришли, сказали:

– Мальчик змеиного царя поймал, домой возвратился и от всех скрывается.

Велел царь пять человек послать, отыскать мальчика и к нему привести. Пошли эти люди, пришли, не нашли мальчика в доме, отца его спросили:

– Вернулся твой сын или нет?

– Нет, еще не вернулся. Я его не видал, – сказал отец.

Пошли царские посланные назад, пришли, сказали царю, что мальчика не нашли, он еще домой не возвращался. Призвал царь астрологов, ученых, гадальщиков; рассердившись, сказал:

– Зачем неправду говорите? Мальчик еще не возвращался.

– Он на улице с товарищами в бабки играет, – сказали они.

Послал царь тех же людей поймать мальчика на улице; пошли они, увидал их мальчик, догадался, что это его ищут, побежал, в одном старом, развалившемся доме спрятался. Подошли царские люди, искали, искали его, не нашли, пришли к царю, сказали, что нигде на нашли. Кликнул царь астрологов, ученых, гадальщиков, спросил:

– Где теперь мальчик?

– В старом доме спрятался, – отвечали они.

Опять послал царь искать мальчика в старом доме; пошли, все уголки осмотрели, мальчика не нашли; он домой ушел. Воротились посланные, к царю, сказали:

– Нигде не нашли.

Увидел царь, что ему трудно мальчика поймать, позвал старых умных людей, стал с ними советоваться.

Один старик сказал:

– Царь, я знаю, как его поймать; прикажите в поле сделать большую загородку с одним выходом; когда она будет готова, велите собрать туда всех мужчин, от малого до старого; угостите их всех, потом садитесь у выхода и прикажите, чтобы все, раздевшись донага, выходили бы поодиночке. Кто хоть раз видел змеиного царя, того сейчас можно узнать, – у него все тело будет пестрое.

Понравился царю этот совет; приказал он строить загородку с одним выходом; построили; велел царь созвал туда всех мужчин от шести до шестидесяти; собрали; сделал им царь пир; кончился пир, сел царь у выхода; приказал всем донага раздеться и, один за другим выходить из загородки. Разделись все, начали выходить, пошел и мальчик; как увидели царские люди, что тело у него пестрое, схватили его, подвели к царю.

– Ты когда возвратился? – спросил царь.

– Сегодня, – отвечал мальчик.

Кликнул царь палачей, велел им повалить мальчика на землю, дать ему сорок ударов палкой по брюху. Повалили его палачи, дали сорок ударов, подняли, поставили.

– Это тебе за ложь! – сказал царь. – Теперь говори правду! Где змеиный царь?

– Не видал я змеиного царя, – отвечал мальчик.

Приказал царь палачам дать ему сорок ударов палкой по спине. Повалили палачи мальчика, дали сорок ударов по спине, подняли, поставили.

– Эй, мальчик! Говори правду! – сказал царь, – поймал ли ты и принес ли змеиного царя?

– Если бы я его принес, то сказал бы, не видал я его! – отвечал мальчик.

Приказал царь палачам дать ему сорок палок по правому боку. Повалили палачи мальчика, дали сорок ударов по правому боку, подняли, поставили.

– Слушай, мальчик! Правду говори; а не то велю тебе убить, – сказал царь.

– Если бы что знал, то сказал бы» отвечал мальчик. Приказал царь палачам дать ему еще сорок ударов палкой по левому боку. Повалили палачи мальчика, дали ему сорок ударов по левому боку, подняли, поставили.

– Эй, мальчик! Скажи правду, не то сейчас умрешь, – сказал царь.

– Столько мучений я уже вытерпел, что сказал бы, – не нашел я змеиного царя; не мучьте меня больше! – сказал мальчик.

Приказал царь палачам повалить мальчика на спину и лить ему в рот крепкий рассол. Повалили палачи мальчика, стали лить ему в рот рассол, скоро лишился он чувств, остановились палачи. Через несколько времени очнулся мальчик, подняли его, поставили.

Царь сказал:

– Если еще раз нальют тебе в рот рассолу, ты умрешь. Говори правду!

– Ничего не видал. – сказал мальчик.

Велел царь палачам опять его повалить и вливать в рот рассол, подошли к нему палачи; тогда мальчик сказал

– Ну, теперь я сдержал свое слово. Змеиного царя я видел и завтра в это время принесу его к вам.

– Какое ты слово сдержал? – спросил царь.

– Я обещал змеиному царю не говорить, что видел его, пока мне не будет угрожать явная смерть. – отвечал мальчик.

– Иди, приведи змея, – сказал царь и приказал двум человекам идти с ним и присматривать, чтобы он не убежал. Пошел мальчик, пришел на то место, где расстался со змеиным царем, развел огонь, достал волос, данный ему змеем, сжег его. Тотчас явился змеиный царь, с женой и сыном, и сказал мальчику:

– Сын мой! Очень благодарю тебя за то, что ты ради меня вытерпел столько мучений; мне все известно. Теперь я готов умереть; на месте меня сын мой будет змеиным царем, и ты тоже будешь царем, вместо настоящего царя; будешь учен и мудр, как Локман. Сделай вот что: возьми меч, разруби меня на три части, голову и хвост здесь зарой в землю, середину отнеси, царю отдай; царь прикажет тебе ее варить. Ты первый жир с навара сними и влей в бутылку; когда после того навар еще закипит, ты собери всплывший жир в чашку и сам его выпей.

Взял мальчик меч, разрубил змея на три части, голову и хвост тут же в землю зарыл; попрощался с женой и сыном змеиного царя, сам с присмотрщиками понес среднюю часть к царю. Принесли к царю туловище змея; сказал царь мальчику:

– Ты нашел змея, ты и вари его мясо!

Котел мальчику дали, таган дали, дров дали, воды дали, ложку дали, чашку дали, бутылку дали; в особый дом ввели, двери заперли. Царь сказал ему:

– Смотри! Как всплывет первый жир, собери его в чашку; потом опять кипяти; всплывет второй жир, ты его собери в бутылку; когда кончишь, дай мне знать – я сам приду, выпью тот жир, который будет в бутылке.

– Все исполню, как приказываете, – сказал мальчик.

Поставил мальчик котел на таган, налил воду, положил змеиное мясо, огонь развел; закипел навар, взял он ложку, снял сверху жир, влил его в бутылку, опять стал

кипятить навар, всплыл второй жир, собрал он его в чашку. У дверей двое караульных были, сказал им мальчик:

– Идите к царю, скажите ему, что я окончил свое дело.

Приехал царь с несколькими визирями, у дверей остановились, с коней слезли, двери отворили, в дом вошли.

Царь сказал:

– Благодарю Бога, мальчик, за то, что ты все хорошо сделал; много горя ты перенес, за это возьми выпей тот жир, который в чашке.

Взял мальчик чашку, все выпил, ничего не оставил. Велел ему царь чашку хорошенько вымыть, вытереть, чтобы ни капли жиру в ней не осталось; вымыл он чашку, чисто вытер. Велел ему царь вылить в нее жир из бутылки; вылил он. Взял царь чашку, поднес ко рту, вес жир выпил. Уехал царь с визирями во дворец; мальчик к отцу домой пошел. Подходит к дому, навстречу ему их собака бежит; прибежала, говорит:

– Ну, господин мой, теперь ты стал таким же мудрым, как Локман; сегодня царь умрет, завтра ты царем будешь.

Понял мальчик собачьи слова, дальше пошел, собака за ним побежала. Пришел мальчик домой, как будто бы с ним ничего не бывало; увидали его отец и мать; обрадовались, что он живым воротился.

В тот же день заболел царь и послал за мальчиком; пошел мальчик к царю, но еще и до города не дошел, как царь умер. Догадался народ, что первый жир от змея выпил царь, а второй мальчик и что мальчик теперь стал учен и мудр, как Локман. В то время был обычай: умершего царя для похорон не выносят, пока не него место не будет избран новый царь. Стал народ советоваться, кого бы избрать царем; у умершего царя не было ни сына, ни брата; была только одна дочь; но девица в цари не годится. Был у покойного царя в клетке попугай, услышал он эти разговоры, сказал:

– Мальчик. Принесший змеиного царя, да будет нашим царем; лучше его царя не найти.

Услышал народ эти слова, стал думать, все согласились выбрать мальчика царем. Прошла ночь, утром возвели мальчика на трон, царем провозгласили; умершего царя хоронить понесли.

Ставши царем, мальчик каждый день по три часа на троне сидел, суд производил; потом один гулял, за город ходил; слушал, что звери, птицы говорили, все понимал, все знал от них, где что делается. Мудрым царем сделался; народ его очень любил.

Вот как мальчик сначала горе видел, потом радость видел и счастливым сделался.

(Записано в 1871 году со слов Ходжа-Мамбета Бек-Кулова)

Сведения об авторе:
Соегов Мурадгелди
действительный член – академик Академии наук Туркменистана, доктор филологических наук, профессор (г. Ашхабад, Туркменистан).
E-mail: msoyegov@gmail.com

Bionotes:
Soyegov Myratgeldi

Full member – Academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Doctor of Philology, Professor (Ashgabat, Turkmenistan).

Для цитирования:

Соегов М. Об одной сказке мангышлакских туркмен, созданной под влиянием мифов и опубликованной в русском переводе в 1875 году под названием «Локман» // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 84–93.

For citation:

Soegov M. On One Tale of Mangyshlak Turkmens, Created Under the Influence of Myths and Published in a Russian Translation in 1875 under the Title "Lokman" // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 84–93.

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

Тема мифологизации культуры раскрывает вопросы сознания, истины, нормы, ритуала в сложном саморазвивающемся знаково-символическом контексте, концептуализированном как онтопоэзис, автопоэзис, семиозис, медиатизация.

Алексей С. Тимощук

За мифами стоит не только традиция, но и опыт веков. Опыт людского выживания. Опыт Высоты, когда человек, не задумываясь, принимает то, что при внимательном рассмотрении его ум должен был бы, как минимум, поставить под сомнение.

Андрей В. Ставицкий

УДК 130.3

МИФОПОЭТИКА «ЧЕРНОГО СОЛНЦА» В ТВОРЧЕСТВЕ О. МАНДЕЛЬШТАМА

Гарбузов Дмитрий Викторович
Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского
(г. Симферополь, Россия)

Аннотация
В статье иллюстрируется различие между мифопоэтическим и рационально-дискурсивным мышлением на примере из творчества О. Мандельштама. То, что поэт выразил в немногих словах, требует достаточно сложных и многословных интерпретаций для перевода в рациональную форму мышления. Мифопоэтический тип мировоззрения очень тесно связан с потоками сенсорной информации разного типа, которые каждое мгновение обрабатывает нервная система человека. Это очень большие объемы информации, которые невозможно сохранить в оперативной памяти и которые обрабатываются некоторыми автоматическими, неосознаваемыми алгоритмами. Соответственно, этот тип мировоззрения составляет необходимый базовый уровень, каркас, который является основанием и для рационального мышления, в котором выражает себя некоторая культурная традиция. В частности, выраженная в творчестве О. Мандельштама мифопоэтика черного солнца, представляет библейскую культурную традицию, а именно начало христианской истории, христианского мира.
***Ключевые слова*:** мифопоэтика, черное солнце, христианство, внутренний человек, свет, пространство, время, жизнь, смерть

THE MYTHOPOETICS OF THE "BLACK SUN" IN THE WORKS OF O. MANDELSTAM

Garbuzov Dmitry Viktorovich
Crimean Federal University (Simferopol, Russia)

Abstract
The article illustrates the difference between mythopoetic and rational-discursive thinking on the example of the work of O. Mandelstam. What the poet expressed in a few words requires quite complex and verbose interpretations to be translated into a rational form of thinking. The mythopoetic type of worldview is very closely connected with the flows of sensory information of various types, which are processed every moment by the human nervous system. These are very large amounts of information that cannot be stored in RAM and are processed by some automatic, unconscious algorithms. Accordingly, this type of worldview constitutes the necessary basic level, the framework, which is also the basis for rational thinking, in which a certain cultural tradition expresses itself. In particular, the mythopoetics of the black sun, expressed in the work of O. Mandelstam, represents the biblical cultural tradition, namely the beginning of Christian history, the Christian world.
***Keywords*:** mythopoetics, black sun, Christianity, inner man, light, space, time, life, death

Известное стихотворение О. Мандельштама звучит следующим образом: «Эта ночь непоправима, / А у вас еще светло. / У ворот Ерусалима / Солнце черное взошло. / Солнце желтое страшнее – / Баю баюшки баю – / В светлом храме иудеи / Хоронили мать свою. / Благодати не имея / И священства лишены, / В светлом храме иудеи / Отпевали прах жены. / И над матерью звенели / Голоса израильтян. / Я проснулся в колыбели, / Черным солнцем осиян» [1. Т.1. С. 63]. Эта тема черного солнца, черного света еще неоднократно повторяется в других стихотворениях Мандельштама [Мандельштам. Т. 1: 68, 204, 209]. Стихотворение поэта выражает мифопоэтический способ мышления. Рациональный, дискурсивный тип мышления основан на процедурах абстрагирования, идеализации и типологизации, результаты которых фиксируются в форме вербальных выражений, подчиняющихся законам грамматики и логики. Этот логико-грамматический фильтр воспринимает значительную часть информации как «белый шум», определяя ее как незначимую, несущественную, неверифицируемую. Таким способом формируется достоверная и операциональная картина мира. Мифологический тип мышления использует иные способы обработки и хранения информации. Они, очевидно, работают по иному принципу – не отсеивают информацию, а «заливают» ее в формы большой емкости. Это формы изначально невербального происхождения – образы, эмоции, интуиции и т.п. Вербализация для них вторична и не выражает всей полноты их содержания. В результате формируется слабо структурированное, не регулируемое правилами грамматики и логики, но очень насыщенное разнородными содержаниями сознание.

Мифопоэтические образы очень лаконичны и интуитивно понятны носителям соответствующей культуры. Но то, что поэт выразил в немногих словах, требует достаточно сложных и многословных интерпретаций для перевода в рациональную форму мышления. Ближайшие ассоциации, которые возникают у меня в данном библейском культурном контексте по поводу черного солнца следующие. Солнце – это источник света. Свет – это *условие зрения*, во-первых, и *произведение зрения*, во-вторых. Свет и зрение предполагают друг друга, делают друг друга тем, что они суть есть. Черное (невидимое) солнце, следовательно, – это источник света, не предполагающего зрение, не доступного зрению. Или, говоря иначе, черное солнце – это некий *невидимый* источник света. Когда я думаю о черном солнце, мне представляется невидимый *внутренний человек*, в мире которого нет места для *образов пространства*. Точнее говоря, в мире *внутреннего человека* вообще нет никакого пространства, чье *протяжение* как таковое открывается только зрящему взгляду. Это чисто темпоральный мир, в котором присутствует только вечность

временной длительности. Черное солнце, соответственно, – это источник света такого *внутреннего человека*.

Иерусалим, храм, Мать, рождение Младенца – все эти темы достаточно прозрачно указывают на источник своего содержания – это начало христианской истории, христианского мира. И в частности, в мифопоэтике Мандельштама это событие облекается в образ восходящего черного солнца. История нового мира начинается, открывается восходом черного солнца. Что это может означать для рационального мышления? Речь здесь идет о чем-то таком, что нельзя увидеть глазами, но нельзя и обойти, уклониться от встречи с ним. Это событие можно не заметить, но нельзя избежать. Так что же это за невидимая *ночь* окутала землю, освещаемую солнцем? Что такое черное солнце? Восход черного солнца над Иерусалимом в данном контексте, очевидно, можно рассмотреть как новое *миро-воззрение*, рождающееся в проповедях Иисуса Христа. Среди основополагающих моментов этого нового взгляда на мир есть и учение о внутренней природе света: «Светильник тела есть око; итак, если око твое будет чисто, то и все тело твое будет светло; а если оно будет худо, то и тело твое будет темно. Итак, смотри: свет, который в тебе, не есть ли тьма?» (Лк. 11: 34-35). У апостола Матфея последняя строка звучит несколько иначе: «Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?» (Мф. 6: 23). Свет – это не просто одна из характеристик мира, в котором живет человек, но он *рождается* в самом человеке и через это человек участвует в самом творении и судьбе мира.

Свет, который рождается в человеке – это *другое*, т.е., в данном эстетическом контексте, черное солнце. Можно сказать, что здесь присутствует своеобразная версия антропного принципа. Черное солнце – это *Другой* с большой буквы, внутренний человек, находящийся в черном солнце. Это тот, кто является *глазом, оком человеков*, видящим свет, и кто делает людей самостоятельными *ипостасями-личностями*, помещенными в длительность времени – т.е. Логос, Сын Человеческий, Иисус Христос. Такая интерпретация соответствует смыслу известных, но всегда таинственных слов апостола Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его». (Ин. 1: 1-5) И ниже: «Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал». (Ин. 1: 9-10) И дальше: «И Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу его, славу, как Единородного от Отца». (Ин.1: 14) Очевидно, что мифопоэтические образы Мандельштама эстетически выражают именно этот культурно-символический смысловой контекст.

В стихотворении Мандельштама говорится также о *смерти матери*, что, по видимости, несколько противоречит сюжету евангелий. Однако образ смерти матери, я думаю, вполне объясним в смысле того космического, вселенского значения, какое придается человеку в христианском мировоззрении. Как сказано у того же апостола Иоанна: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились». (Ин. 1: 12-13) Рождение Сына Человеческого потребовало от Богоматери «совлечения ветхой плоти и облечения в плоть новую». Это подлинное *Успение Богородицы*. Иудеи, заключившие *первый* завет с Богом, не выдержали *последнего* испытания – не заметили сияния зари восходящего черного (невидимого) солнца, рождения Сына Человеческого. Поэтому «Благодати не имея / И священства лишены, / В светлом

храме иудеи / Отпевали прах жены», ничего не зная о том, что Царствие Небесное приблизилось и смерть – это ворота в жизнь вечную.

Вообще, христианская идея преодоления смерти как сущности века жизни, была очень остро и тонко прочувствована Мандельштамом: «Если сорвать покров смерти с этой творческой жизни, она будет свободно вытекать из своей причины – смерти, располагаясь вокруг нее, как вокруг своего солнца и поглощая его свет» [Мандельштам Т. 2: 313]. Последование и соучастие Иисусу Христу, принявшему в себя смерть и преодолевшему ее, создало великую культуру и эпоху: «Вся наша двухтысячелетняя культура, благодаря чудесной милости христианства, есть отпущение мира на свободу, для духовного веселия, для свободного подражания Христу» [Мандельштам Т. 2: 315]. Созданное христианством общество, основано на своеобразном *танатогоническом* метаболизме: «Христианский мир – организм, живое тело. Ткани нашего мира обновляются смертью. Приходится бороться с варварством новой жизни, потому что в ней, цветущей, не побеждена смерть» [Мандельштам Т. 2: 318]. Раскрытие тайны смерти в качестве *бездны*, разделяющей *начало* и *предел* существования, заставляющей человека каждое мгновение начинаться заново, и приговаривающей его к необходимости безостановочно преодолевать, находящийся внутри его бытия предел, притянуло людей друг к другу, создало церковь, сообщество христиан, в котором «нет равенства, нет соперничества, есть сообщничество сущих в заговоре пустоты и небытия» [Мандельштам Т. 2: 324].

Однако «варварство новой жизни» не желает ничего знать о смерти, которая находится в основании человеческого осуществления в мире. Следовательно, не знает и о необходимости ее повседневного преодоления не только в моменты внешней опасности, но и в ситуациях обыденности. Непонимание сообщничества людей, одинаково стоящих на краю пропасти торжествует, и поэтому человеческая история постоянно распадается на замкнутые, непроницаемые друг для друга эпохи и общества, в которых люди живут как в пещере и грезят о солнечном свете и прозрачном воздухе: «Век – барсучья нора, и человек своего века живет и движется в скупо отмеренном пространстве, лихорадочно стремится расширить свои владения и больше всего дорожит выходами из подземной норы» [Мандельштам Т. 2: 272]. Человек попадает в плен разрушенного времени и когда начальный импульс жизни растрачивается, то уже «никакие законы о правах человека, никакие принципы собственности и неприкосновенности больше не страхуют человеческого жилья, дома больше не спасают от катастрофы, не дают ни уверенности, ни обеспечения» [Мандельштам Т.2: 353]. Человеческие сообщества, игнорирующие временную, трансцендентальную, пограничную природу человека, обречены на катастрофу: «Если подлинно гуманистическое оправдание не ляжет в основу грядущей социальной архитектуры, она раздавит человека как Ассирия и Вавилон» [Мандельштам Т.2: 354].

Смерть отменяет прошлое. Это источник свободы человека. Того мира, которому он обязан, которым он скован, уже не существует. Он надежно закрыт бездонной пропастью времени, раскрывающей себя в каждом мгновении. Преодоление смерти – это *творение жизни* как прошлого, которое не вяжет по рукам и ногам, а хранит открытия и отрекается от себя в пользу настоящего мгновения жизни. Все существующее, кроме человека, можно уподобить острию карандаша, которое стирается и благодаря этому художник (Творец) наносит знаки на холсте мира, и которое, тем самым, приносится в жертву творческому замыслу. Но человек, обладая свободой, сам является художником и поэтому «должен быть тверже всего на земле и относиться к ней, как алмаз к стеклу» [Мандельштам Т. 2: 258]. Творчество – это преодоление смерти, являющееся основанием человеческого способа существования, и поэтому именно в искусстве, в поэзии, легче всего обнаружить

уникальный человеческий опыт переживания времени: «*Лучший урок поэзии Федора Кузьмича Сологуба: если можешь, если умеешь, делай новое, если нет, то прощайся с прошлым, но так прощайся, чтобы сжечь это прошлое своим прощанием*» [Мандельштам Т. 2: 357]. В жизни обычного человека это не всегда заметно, но в жизни художника смерть обнаруживает свою биографическую неустранимость и необходимость: «Мне кажется, смерть художника не следует выключать из цепи его творческих достижений, а рассматривать как последнее заключительное звено» [Мандельштам Т. 2: 313].

Если уподобить время движению, то история человека – это путь не по горизонтали, а по вертикали. Это не движение по твердой поверхности в конечный пункт назначения, а дорога через пустоту в неведомое, которая уже закончилась и требуется очередное усилие, чтобы проложить ее дальше: «Мы не летаем, мы поднимаемся только на те башни, которые можем построить» [Мандельштам Т. 2: 325].

Литература

Мандельштам О. Собрание сочинений в 4-х томах. М. 1991.

References

Mandelstam O. Collected Works in 4 volumes. M. 1991.

Сведения об авторе:
Гарбузов Дмитрий Викторович
профессор кафедры философии философского факультета института «Таврическая академия» Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского, доктор философских наук, профессор (г. Симферополь, Россия).
E-mail: buendia@bk.ru

Bionotes:
Garbuzov Dmitry Viktorovich
Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Taurida Academy, Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Professor (Simferopol, Russia).

Для цитирования:
Гарбузов Д.В. Мифопоэтика «черного солнца» в творчестве О. Мандельштама // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 94–98.

For citation:
Garbuzov D.V. Mythopoetics "Black Sun" in the Works of O. Mandelstam // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the VI International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2022, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of M.V. Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2023. Pp. 94–98.

УДК-930.1+82-343+7.046

СЛАВЯНСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ДРЕВНЕРУССКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС В СОВРЕМЕННОЙ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ: В ПОИСКАХ СЮЖЕТНЫХ ПАТТЕРНОВ МОНОМИФА

Николаев Николай Юрьевич
Волжский политехнический институт (г. Волжский, Россия)

Беляков Владимир Викторович
независимый исследователь (г. Волгоград, Россия)

Аннотация
В статье выявлены особенности современной масскультурной реализации сюжетов славянского фольклора и древнерусского эпоса как мономифического повествования. По мнению авторов, многие сюжеты славянских мифов, сказок и древнерусского эпоса удачно встраиваются в канву «пути героя», который определяется как универсальный набор последовательных действий, характерный для многих мифов. Современные «героические путешествия» русских богатырей и фольклорных персонажей реализуются в различных формах современной массовой культуры, однако наиболее востребованными из них являются – мультипликация, кинематограф, видеоигры и фантастическая литература. Для современного этапа развития массовой культуры нередко характерны героические инверсии, то есть превращение привычных сказочных/мифических злодеев в положительных протагонистов.
В проведенном исследовании применялись следующие методы: историко-системный и компаративистский.
***Ключевые слова*:** мономиф, сказка, героический эпос, массовая культура

SLAVIC FOLKLORE AND OLD RUSSIAN HEROIC EPOS IN MODERN MASS CULTURE: IN SEARCH FOR THE PLOT PATTERNS OF THE «HERO'S JOURNEY»

Nikolaev Nikolai Yur'evich
Volzhsky Polytechnic Institute (Branch) of Volgograd State Technical University (Volzhsky, Russia)

Belyakov Vladimir Viktorovich
Independent Researcher (Volgograd, Russia)

Abstract
The article reveals the features of the modern mass cultural realization of the plots of Slavic folklore and the Old Russian epic as a monomythic narrative. According to the authors, many plots of Slavic myths, fairy tales and ancient Russian epos are successfully integrated into the outline of the «hero's path», which is defined as a universal set of sequential actions, characteristic of many myths. Modern "heroic journeys" of Russian heroes and folklore characters are realized in various forms of modern mass culture, but the most popular of them are animation, cinema, video games and science fiction. The modern stage of the development of mass culture is often characterized by heroic inversions, that is, the transformation of familiar fairy-tale/mythical villains into positive protagonists.

In the study, the following methods were used: historical-systemic and comparative.
Keywords: Hero's journey, fairy tale, heroic epic, popular culture

Введение (Introduction)

Современная массовая культура в самых разных формах презентации (кинематограф, художественная литература, масс-медиа, компьютерные игры и пр.) культивирует образ героя. При этом возникающие истолкования героических сюжетов мифов, легенд и сказок заметно отличается от изначальных, подстраиваясь под актуальные социокультурные запросы и требования. Однако, меняясь содержательно, история сегодняшнего героя зачастую не изменяется стадиально, а также в формальном целеполагании.

В этом феномене проявляется концепция мономифа, описывающего «путь мифологического приключения героя» и представляющего собой сюжетную универсалию, схему последовательных действий, характерных для всех мифов. Создатель данной теории Дж. Кэмпбелл описывал «путь героя» следующим образом: «Герой отваживается отправиться из мира повседневности в область удивительного и сверхъестественного: там он встречается с фантастическими силами и одерживает решающую победу: из этого, исполненного таинств, приключения герой возвращается наделенным способностью нести благо своим соплеменникам» [Кэмпбэлл 1997: 37–38]. В данном исследовании предпринята попытка выявить общие содержательные и поведенческие параллели между героями славянской мифологии и древнерусского героического эпоса и их современными масскультурными интерпретациями.

Методы (Methods)

При написании статьи авторы использовали ряд методов и приемов. С помощью историко-системного метода миф был рассмотрен как целостная, но при этом достаточно динамичная система, функционирующая посредством постоянного и сложного взаимодействия и взаимозависимости внутренних и внешних связей. Применение компаративистского метода позволило провести сравнительный анализ древних героических сюжетов и их современных интерпретаций.

Литературный обзор (Literature Review)

Поиск общих сюжетных алгоритмов в древней мифогероике имеет достаточно длительную историю изучения и восходит к многочисленным исследованиям в рамках ритуально-мифологической школы начала XX вв. [Седых 2019: 78–79] Значительно более редким сюжетом является выявление мономифа в современной массовой культуре [Галанина, Ветушинский, 2019]. И уж совсем малоизученной темой является выявление «пути героя» в современных его интерпретациях на материалах славянской мифологии и фольклора, а также древнерусского эпоса. И это при том, что свой «набор» типовых сказочных сюжетов еще в 1920-е гг. предложил известный советский ученый-фольклорист В.Я. Пропп [Пропп, 1928].

Уже современники Дж. Кэмпбелла отмечали, что не все примеры мирового фольклора можно красиво «встроить» в предложенную им универсальную схему [Dorson 1960: 83]. На сегодняшние скептические оценки «пути героя» влияют также господствующие в современной западной культуре идеи толерантности, мультикультурализма, гендерного равноправия, которые в той ли иной мере враждебны во многом мускулинной и универсалистской концепции мономифа [Воглер 2017: 24–26]. Тем не менее, теория единого «пути героя» продолжает оставаться востребованной в современных академических исследованиях [Онопко, 2019].

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Прежде всего стоит указать, что арочная структура «путешествия героя» идеально вписывается в запросы современной массовой культуры. В основе сюжетных паттернов мономифа лежат привлекательные для обывателя идеи преодоления/превозмогания, наказания виновных/антигероев и справедливого вознаграждения. «Путь героя» представляет собой не только парафраз извечных повествовательных сюжетов, но отражает также неизменное человеческое желание увидеть в конце всякой истории положительную развязку.

В этом также проявляются свойственные мифу двойственность и парадоксальность. С одной стороны, счастливый конец отвергается как противоречащий жизненным реалиям, закономерной и неизбежной смерти человека, его неминуемого физического развоплощения. Однако, диссонируя с реальностью, героический хэппи-энд отражает скрытое или явное стремление преодолеть извечную и неизменную человеческую трагедию. «Счастливый конец сказки, мифа и божественной комедии души, – писал Дж. Кэмпбелл, – следует рассматривать не как противоречие, а как превосходство над вселенской трагедией человека» [Кэмпбэлл 1997: 36].

Кроме того, следует помнить, что «путь героя» может быть условно бесконечным. Путешествие растягивается в пространстве и во времени, выступая лейтмотивом всего героического метасюжета. Итоговый результат приносится в жертву процессу, а катарсис героя приходится прежде всего на первые две стадии мономифа. Потому нередко окончание «пути героя», при всей возможной драматичности или даже трагичности (что, конечно, не исключает счастливого финала), означает «смерть» героя как персонажа. «Герой является борцом за вещи становящиеся, – отмечал Дж. Кэмпбелл, – а не защитником вещей ставших, потому что он *есть*» [Кэмпбэлл 1997: 239]. Его постнарративное бытие малоинтересно, так как герой остается героем, лишь совершая действия, влияя на события и создавая интригу. Иными словами, «герой на пенсии» прекращает свой «путь героя», но лишь до тех пор, пока вновь не начнет новое путешествие, в котором иной событийный ряд будет вписан в прежний сюжетный цикл.

На наш взгляд, аспекты мономифа отчетливо прослеживаются в древнерусском богатырском/героическом эпосе. По мнению Ю.С. Смирнова, былины объединяются в тематические серии (исследователь насчитал их тринадцать) [Смирнов 2010: 11–12]. Однако, выстроенные в сюжетной последовательности, они воссоздают полноценный «путь героя», чье отличие от любого другого мономифа заключается лишь в культурно-историческом антураже Древней Руси. В былинных циклах «Получение силы», «Илья Муромец и Соловей разбойник» мы наблюдаем проявления почти все стадий «кэмпбелловского» исхода [Илья Муромец 1958: 9–76].

Более сюжетно «размытым», на наш взгляд, выглядит инициация Ильи Муромца и его этап возвращения. Былины, посвященные Добрыне Никитичу и Алеше Поповичу, также воспроизводят отдельные этапы «пути героя», пусть и не выстраиваясь в жесткую фабулу мономифа [Добрыня Никитич и Алеша Попович, 1974]. Однако стоит понимать, что «путь героя» – это не набор обязательных к исполнению сюжетных шаблонов. Его канва представляет собой достаточно гибкое и динамичное повествование, в котором сохранение общих принципов не страдает от отсутствия отдельных частностей. И уж тем более не следует целиком встраивать в «прокрустово ложе» мономифа современную массовую культуру, постмодернистский характер которой зиждется на плюрализме, эклектичности и антисистемности.

Думается, что былинный «путь героя» достаточно органично вписался в современные формы масскульта, прежде всего, это касается мультипликации, кинематографа и компьютерных игр. Естественная в таком случае аберрация (обусловленная как способом подачи, так и целевой аудиторией), не отменяет сохранение единого сюжетного алгоритма. Более того, визуализация «пути героя» позволяет обратить внимание зрителя на некоторые малозначимые детали, связать общей фабулой «автономные» сюжеты, ввести новых персонажей, которые в ряде случаях даже претендуют на роль отдельных, самостоятельных героев.

К примеру, полюбившийся зрителям персонаж мультфильма «Алеша Попович и Тугарин Змей» (2004) конь Юлий (Гай Юлий Цезарь) воплощает собой архетипный образ плута, который, по словам К. Воглера, часто выступает катализатором действия, провоцируя перемены в жизни окружающих, при этом сам оставаясь неизменным [Воглер 2017: 129]. Как результат, обаятельный и хитроумный зооморфный герой-трикстер в последующем удостоился нескольких спин-оффов. По мотивам наиболее популярных мультфильмов серии о древнерусских богатырях были созданы игры-квесты, в которых (учитывая жанровую специфику) максимально полно реализуется арочная цепочка «путешествия героя».

Славянская мифология и былинные персонажи присутствуют в мультфильме «Князь Владимир» (2006), посвященного жизнеописанию одного из прототипов Владимира Красное Солнышко – князя Владимира Святославовича. Перемешивая историческое и мифологическое, создатели мультфильма воссоздают не только путешествие главного героя, но и его метаморфозы (смена сюжетных образов) [Кэмпбэлл 1997: 307–353]. Можно предположить, что в данном случае полнота мономифа была бы реализована в большей степени, если бы одноименный мультфильм получил запланированное продолжение.

Трилогия «Последний богатырь» (2017-2021) – это не только киновоплощение полноценного «пути героя», но и стремление преодолеть устоявшиеся сюжетные универсалии мономифа с помощью постмодернистских инверсий. Так, привычно положительного персонажа былин и сказок – Добрыню Никитича сценаристы превратили в антигероя, а хрестоматийные злодеи – Кощей Бессмертный и Баба-яга становятся деятельными помощниками положительного протагониста, воплощая архетипы наставника и союзника [Воглер 2017: 80–91, 119–125].

В фильме «Реальная сказка» (2012) шаблонно-инфернальная фигура Кощея вполне органично сосуществует с преданно служащими ему тремя богатырями. А в «героическом путешествии» мальчику Саше помогают советами изменившие трикстерному амплуа Баба-яга и Иван-дурак.

Укажем, что образ изначально «хорошего» или исправившегося антигероя востребован прежде всего в мультипликации. Ориентированная на детскую аудиторию, эта форма массовой культуры, помимо развлекательной функции, выполняет очевидную воспитательную задачу. История заведомого и отъявленного злодея, чей «путь героя» – это прежде всего путь исправления, примирения и самопрощения для юного зрителя в равной степени и поучительна, и привлекательна. Корригированный персонаж становится не только примером героической метаморфозы, но получателем заслуженной награды в виде любви, признания, славы и пр. Именно таким, к примеру, предстает Кощей в последних российских мультфильмах – «Кощей. Начало» (2021) и «Кощей. Похититель невест» (2022). Добровольным и безусловно положительным спутником Добрыни Никитича на одном из этапов его «героического путешествия» становится Змей Горыныч в мультфильме

«Добрыня Никитич и Змей Горыныч» (2006). При этом сюжет объединяет не просто героя и бывшего антигероя, но извечных сказочных антагонистов – Дракона и Драконоборца.

В современной литературе сюжеты былин и славянского фольклора наиболее заметно присутствуют в фантастической литературе. Речь идет главным образом о так называемом «славянском фэнтези», которое в качестве самостоятельного культурного феномена заявило о себе с начала 1990-х гг. [Абашева, Криницына 2010: 203] Истоки жанра исследователи видят в отечественной литературе XVIII – XIX вв., в том числе в знаменитой поэме-сказке А.С. Пушкина «Руслан и Людмила», где в стихотворной форме воспроизводился свой «путь героя» [Сафрон 2013: 31–32].

На сегодняшний день в жанре «славянское фэнтези» пишут десятки, если не сотни самых разных авторов, среди которых отметим прежде всего – Ю.А. Никитина, М.В. Семенову, Е.А. Дворецкую, О.Н. Громыко, О.А. Григорьеву, М.Г. Успенского и др. Разумеется, далеко не все произведения в этом жанре, написаны в форме поэтапного «пути героя», но общее следование сюжетной линии: «исход/инициация/возвращение» – наблюдается во многих законченных произведениях (или сериях) этого жанра. «В целом для произведений славянской фэнтези, – утверждает А.В. Барашкова, – характерно обращение к инвариантному мотиву стремления героя в сакральный потусторонний мир с целью обрести счастье и избавиться от жизненных невзгод даже путем ухода от земного существования» [Барашкова 2009: 24].

В «славянском фэнтези», как правило, фигурируют многочисленные низшие духи славянских мифов, выступающие спутниками, вестниками, союзниками, наставниками, врагами и даже сексуальными партнерами главных героев. Однако в произведениях данного жанра героя(ю) нередко сопровождают, покровительствуют, вредят и высшие боги славянского пантеона [Сафрон 2011: 83]. Наконец, стоит указать на присутствие персонажей славянского фольклора в известных произведениях мировой литературы. К примеру, герой многотомной серии фэнтезийных романов А. Сапковского «Ведьмак» (впоследствии одноименного сериала и видеоигр) встречается с лешим, Кощеем, русалкой и т.д. [Петухов, 2019] Славянские мотивы (в топонимике и ономастике) встречаются в эпическом путешествии героев Дж.Р.Р. Толкиена [Кузьменко, 2009].

Заключение (Conclusions)

В качестве выводов отметим, что тематика славянского фольклора и древнерусского эпоса оказалась весьма востребованной в современной массовой культуре, которая постоянно воспроизводит ее в сюжетной фабуле «путь героя». Очевидно, что мономиф не является единственным вариантом развития сюжета, но при этом выступает максимально удобным способом донести до читателя/зрителя/слушателя концепцию «героического путешествия». Современные формы массовой культуры: кинематограф, мультипликация, видеоигры, фантастическая литература – позволяют оптимально «встроить» былинных и фольклорных персонажей в мономифическое повествование в том числе с учетом сегодняшних социокультурных запросов и требований.

Литература

Абашева М.П. Криницына О.П. Славянские фэнтези: к проблеме генезиса // Вестник Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета. 2010. № 5. С. 202–207.

Барашкова А.В. Роль мифологических мотивов в произведениях славянской фэнтези // Вестник Костромского государственного университета. 2009. № 4. С. 22–26.

Воглер К. Путешествие писателя. Мифологические структуры в литературе и кино. М.: Альпина нон-фикшн, 2017. 476 с.

Галанина Е.В., Ветушинский А.С. Измерение героического и мономиф в видеоиграх // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2019. № 33. С. 34–46.

Добрыня Никитич и Алеша Попович. М.: Наука, 1974. 447 с:

Илья Муромец. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 559 с.

Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М.: Рефл-бук, АСТ, К.: Ваклер, 1997. 384 с.

Онопко О.В. Теория мономифа Дж. Кэмпбелла: возможности применения в политической сфере // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Между-народной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севасто-поль: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 193–195.

Петухов Е.С. Славянский фольклор во вселенной Анджея Сапковского «Ведьмак» // Наука в мегаполисе Science in the Megapolis. 2019. № 6(14). URL: https://mgpu-media.ru/issues/issue-14/linguistics/slavic-folklore.html?showall=1&limitstart= (дата обращения: 11.05.2022).

Пропп В. Я. Морфология сказки. Л.: Academia, 1928. 152 с.

Сафрон Е.А. История возникновения жанра «славянской» фэнтези. Особенности национальной мифологии // Библиотечное дело. 2013. С. 31–33.

Сафрон Е.А. Литературная интерпретация образа бога Велеса в «славянской» фэнтези (на материале романов Е.А. Дворецкой) // Учёные записки Петрозаводского государственного университета. Серия: общественные и гуманитарные науки. 2011. Вып. 7. С. 83-85.

Седых О.М. Джозеф Кэмпбелл и зигзаги неомифологизма: от феномена «Звездных войн» к алгоритмам сторителлинга // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2019. № 6. С. 77–93.

Смирнов Ю.И. Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях. М.: ИМЛИ РАН, 2010. 280 с.

Dorson R. Theories of Myth and the Folklorist. Myth and Mythmaking. Henry A. Murray (ed.). New York: G. Braziller 1960. pp. 73–89.

Кузьменко Д. Слов'янські відлуння у творчості Дж.Р.Р. Толкіна // Літературознавчі студії. Випуск 24. К.: Інститут філології КНУ ім. Т.Шевченка; Видавничий дім Дмитра Бураго, 2009. С. 217–221.

Referense

Abasheva M.P. Krinicyna O.P. Slavyanskie fentezi: k probleme genezisa // Vestnik YUzhno-Ural'skogo gosudarstvennogo gumanitarno-pedagogicheskogo universiteta. 2010. № 5. S. 202–207. (In Russian).

Barashkova A.V. Rol' mifologicheskih motivov v proizvedeniyah slavyanskoj fentezi // Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta. 2009. № 4. S. 22–26. (In Russian).

Vogler K. Puteshestvie pisatelya. Mifologicheskie struktury v literature i kino. M.: Al'pina non-fikshn, 2017. 476 s. (In Russian).

Galanina E.V., Vetushinskij A.S. Izmerenie geroicheskogo i monomif v videoigrah // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie. 2019. № 33. S. 34–46. (In Russian).

Dobrynya Nikitich i Alesha Popovich. M.: Nauka, 1974. 447 s. (In Russian).

Il'ya Muromec. M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1958. 559 s. (In Russian).

Kempbell Dzh. Tysyachelikij geroj. M.: Refl-buk, AST, K.: Vakler, 1997. 384 s. (In Russian).

Onopko O.V. Teoriya monomifa Dzh. Kempbella: vozmozhnosti primeneniya v politicheskoj sfere // Mif v istorii, politike, kul'ture [Elektronnyj resurs]: Sbornik materialov III Mezhdu-narodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii (iyun' 2019 goda, g. Sevastopol') / Pod redakciej O. A. Gabrielyana, A.V. Stavickogo, V.V. Hapaeva, S. V. YUrchenko. Sevasto-pol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2019. S. 193–195. (In Russian).

Petuhov E.S. Slavyanskij fol'klor vo vselennoj Andzheya Sapkovskogo «Ved'mak» // Nauka v megapolise Science in the Megapolis. 2019. № 6(14). URL: https://mgpu-media.ru/issues/issue-14/linguistics/slavic-folklore.html?showall=1&limitstart= (data obrashcheniya: 11.05.2022). (In Russian).

Propp V. Ya. Morfologiya skazki. L.: Academia, 1928. 152 s. (In Russian).

Safron E.A. Istoriya vozniknoveniya zhanra «slavyanskoj» fentezi. Osobennosti nacional'noj mifologii // Bibliotechnoe delo. 2013. S. 31–33. (In Russian).

Safron E.A. Literaturnaya interpretaciya obraza boga Velesa v «slavyanskoj» fentezi (na materiale romanov E.A. Dvoreckoj) // Uchyonye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: obshchestvennye i gumanitarnye nauki. 2011. Vyp. 7. S. 83–85. (In Russian).

Sedyh O.M. Dzhozef Kempbell i zigzagi neomifologizma: ot fenomena «Zvezdnyh vojn» k algoritmam storitellinga // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. 2019. № 6. S. 77–93. (In Russian).

Smirnov Yu.I. Byliny. Ukazatel' proizvedenij v ih variantah, versiyah i kontaminaciyah. M.: IMLI RAN, 2010. 280 s. (In Russian).

Dorson R. Theories of Myth and the Folklorist. Myth and Mythmaking. Henry A. Murray (ed.). New York: G. Braziller 1960. pp. 73–89. (In English).

Kuz'menko D. Slov'yans'ki vidlunnya u tvorchosti Dzh.R.R. Tolkina // Literaturoznavchi studiï. Vipusk 24. K.: Institut filologiï KNU im. T.SHevchenka; Vidavnichij dim Dmitra Burago, 2009. S. 217–221. (In Ukrainian).

Сведения об авторе:

Николаев Николай Юрьевич

кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Волжского политехнического института (г. Волжский, Россия).

E-mail: nikcam@mail.ru

Беляков Владимир Викторович

Волгоград, независимый исследователь (г. Волгоград, Россия).

E-mail: el-r-s@mail.ru

Bionotes:

Nikolaev Nikolai Yur'evich
Associate Professor, Volzhsky Polytechnic Institute (Branch) of Volgograd State Technical University, Candidate of History (Volzhsky, Russia).

Belyakov Vladimir Viktorovich
Independent Researcher (Volgograd, Russia).

Для цитирования:
Николаев Н.Ю., Беляков В.В. Славянский фольклор и древнерусский героический эпос в современной массовой культуре: в поисках сюжетных паттернов мономифа // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 99–106.

For citation:
Nikolaev N.Y., Belyakov V.V. Slavic Folklore and Old Russian Heroic Epos in Modern Mass Culture: In Search of Plot Patterns of Monomyth // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 99–106.

УДК 7.046.1

КОЛОБОК: ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ И БЫТИЕ-К-СМЕРТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ КИНОФРАНШИЗЫ «ПОСЛЕДНИЙ БОГАТЫРЬ»)[1]

Резвушкина Софья Александровна
Южно-Уральский государственный университет
(г. Челябинск, Россия)

Аннотация
Статья направлена на выявление экзистенциальных оснований современной России посредством поиска экспликаций парадигмы Традиции в российской массовой культуре. Перспективным направлением для такого поиска автору видится комплексный анализ тех произведений, которые опираются на русские традиционные мифологические, сказочные и былинные образы. Так в данной статье исследуется репрезентация образа Колобка в кинофраншизе «Последний богатырь» и его сказочно-исторические экзистенциальные основания. Исходя из положения, что кино – способ интерпассивного проживания реальности и образец для мимесиса, автор приходит к выводу, что предложенная в кинофраншизе интерпретация данного героя маркирует потребность современного россиянина в развитии собственной субъектности и выходу к аутентичному модусу существования Dasein.
Ключевые слова: миф, кино, «Последний богатырь», массовая культура, идентичность, социальные агенты, Традиция

KOLOBOK: EXISTENTIAL FOUNDATIONS AND BEING-TO-DIE (BASED ON THE LAST BOGATYR FILM FRANCHISE)

Rezvushkina Sofia Alexandrovna
South Ural State University (Chelyabinsk, Russia)

Abstract
The article aims to reveal existential foundations of modern Russia through the search for the paradigm of Tradition in the Russian mass culture. The author sees as a promising direction for such a search a complex analysis of those works, which are based on Russian traditional mythological, fairy-tale and epic images. Thus this article explores the representation of Kolobok in the film franchise "The Last Bogatyr" and its fairy-tale-historical existential basis. The author comes to the conclusion, that cinema is a way of interpassive residence of reality and a model for mimesis. Thus the interpretation of the movie franchise marks the need of modern Russians to develop their subjectivity and to come out to an authentic module of Dasein existence.
Keywords: myth, cinema, "The Last Bogatyr", mass culture, identity, social agents, Tradition

Введение

Произведения массовой культуры – благодатная почва для философско-антропологических штудий. Приложив небольшое герменевтическое усилие, исследователь может получить срез актуальных экзистенциальных оснований

[1] Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда. Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

современного человека. В этой связи особенный интерес представляют произведения, репрезентирующие и переосмысляющие традиционную культуру той страны, в которой они были созданы, поскольку они построены на стыке онтологических парадигм. Данная статья посвящена исследованию одной из самых ярких современных кинофраншиз «Последний богатырь» (2017–2021), которая опирается на культуру и традицию Древней Руси, тем самым являясь современным прочтением классических былин.

Методы

Изучение традиционной культуры через призму общепринятой линейной хронологии влечёт за собой возникновение презентизма и экстраполяцию современной ценностной шкалы на изучаемые феномены прошлого, а также не позволяет учитывать индивидуальные сценарии развития отдельных стран и регионов и вынуждает принять европоценстристскую точку зрения на прогресс как единственно верную. Это противоречие может быть снято, если в качестве методологического основания использовать парадигмальный анализ в том виде, в каком его предлагает А.Г. Дугин в своей монографии «Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли».

Парадигмальная концепция предлагает рассматривать исторический процесс как деление всей истории человеческой мысли на три фундаментальные категории – традиционное общество (премодерн), общество Нового времени (модерн) и постиндустриальное общество (постмодерн) [Дугин, 2020: 9]. Под парадигмой он подразумевает комплекс имплицитных установок, детерминирующих манеру изучения природы реальности, которые определяют онтологические, гносеологические, аксиологические, этические, антропологические и социокультурные основания того или иного сообщества.

Строго говоря, каждая парадигма строится вокруг её отношения к мифологии: премодерн её принимает, модерн её отрицает, постмодерн её переосмысляет и рекомбинирует. В этой связи парадигмальный анализ является оптимальным методом для исследований отдельных феноменов современной массовой культуры, репрезентирующих миф и являющимися социальными агентами. Будучи постмодернистскими в своей сущности они воспроизводят определённые аспекты премодерна. И феноменологический взгляд на эти аспекты выделит основные потребности и акцентуации современного индивида и/или сообщества, на основании которых он выстраивает собственную цифровую идентичность.

Более того, изучение этих аспектов с позиций аналитической психологии позволит увидеть, какие архаичные структуры являются действительно актуальными и как их проживание (цифровое интерпассивное или осознанное, проактивное) позволяет современному человеку ощутить целостность и полноту подлинного бытия. Юнг предполагал, что бессознательное продуцирует схемы, априорно формирующие представления человека [Юнг, 2020: 11]. Совокупность схем, мотивов и комбинаций понятий Юнг определил, как архетипы, являющиеся содержанием коллективного бессознательного, проявляющегося в связи с мифами [Юнг, 1996: 20]. Для К.Г. Юнга и К. Кереньи миф – это почва, в которой фундирована психологическая жизнь человека [Аверинцев, 1972а: 111].

Таким образом, в методологической основе данной работы лежит причудливый синтез парадигмального анализа А.Г. Дугина в качестве основной оптики исследования, аналитической психологии К.Г. Юнга, историко-генетического метода и флюидных вкраплений феноменологии.

Литературный обзор

Исследования следов мифа в массовой культуре начинаются, безусловно, с «Мифологий» Р. Барта. Для него миф – это не архаика, а живая реальность, обладающая безграничным дискурсивным потенциалом [Барт, 1996: 5–53].

Барту отчасти вторит Н. Фрай, который в своей «Анатомии критики» анализирует античный театр, шекспировские драмы, фильмы Ч. Чаплина и делает неожиданный ход, утверждая абсолютное единство мифа и архетипа, видя разницу лишь в означаемом. Миф по Фраю – это повествование, а архетип – значение [Фрай, 1987: 232-263].

Общей проблематикой мифа и герменевтикой отдельных символов занимался С.С. Аверинцев [Аверинцев, 1967: 876]. В связи с данным исследованием необходимо упомянуть статью «К истолкованию символики мифа об Эдипе», в которой Аверинцев даёт свою интерпретацию вопроса, почему эта мифологема является популярной и притягательной для переосмысления [Аверинцев, 1972b: 90–102].

Говоря о современном этапе исследования мифологии можно заметить, что ведущим направлением здесь является изучение мифа через призму психоанализа. Пионером в этом направлении был, безусловно, К.Г. Юнг, а одним из современных ключевых апологетов такого подхода является Дж. Питерсон, который считал, что современная западная этика базируется на мифологии и изучение мифологии способно вернуть человеку утраченный смысл бытия. [Питерсон, 2020: 691]. Идеи Юнга и Питерсона развила К.П. Эстес. Её докторская диссертация объединяла методы этно-клинической и аналитической психологии, используя миф как инструмент воздействия на бессознательное человека с целью снижения уровня фрустрации [Эстес, 2020: 18]. Следует отметить, что миф используется Эстес в очень прикладном аспекте и изучается не сколько его содержательная составляющая, сколько прикладной и лечебный потенциал для герменевтики сновидений, сказкотерапии, драматерапии и прочих способов психотерапии и психоанализа.

В своей работе «Путешествие писателя. Мифологические структуры в литературе и кино» К. Воглер изучает миф как наиболее понятный глубинно нарратив, на фабуле которого можно построить наиболее выигрышный киносценарий. Анализируя наиболее кассовые фильмы он, убедительно показывает, что зрителю достаточно элемента вариативности в обстоятельствах повествования при условии, что структура останется неизменной и будет чётко соответствовать архетипическому пути героя, выведенному Дж. Кэмпбэллом в «Тысячеликом герое» [Воглер, 2019: 18].

Из последних российских исследований необходимо упомянуть изданный в 2019 г. курс лекций А.Л. Барковой «Подросток. Исполин. Регресс: Три лекции о мифологических универсалиях» [Баркова, 2019]. На протяжении всех лекций она демонстрирует, как мифологемы, будучи интегрированными в массовую культуру способны формировать дискурс посредством апелляции к его бессознательному.

Результаты и обсуждение

Из всего вышесказанного непротиворечиво следует, что если мы хотим понять экзистенциальные основания современной России, то необходимо найти проявления парадигмы Традиции в современной массовой культуре и взглянуть на них феноменологически и психоаналитически. Пожалуй, самым ярким проявлением парадигмы Традиции в массовой культуре является кинофраншиза «Последний Богатырь» режиссёра Дмитрия Дьяченко, снятая кинокомпаниями «Walt Disney Pictures» и «Yellow, Black and White».

Строго говоря, нарратив не представляет собой ничего экстраординарного: это классическое кэмпбелловское «путешествие героя» (Ивана Найдёнова, сына Ильи Муромца), разворачивающееся на фоне довольно банальной манихейской битвы Света и Тьмы. Однако, фильм не навевает скуку, поскольку авторы ввели в сюжет ярких и запоминающихся акторов.

Действующие лица понятны и привычны любому русскому человеку, воспитанному на народных сказках и былинах: Добрыня Никитич, Илья Муромец, Кощей, Водяной, Баба-Яга, Колобок. Большинство героев действуют в соответствии с их традиционными сказочными ролями, с лихвой компенсируя предсказуемость поведения яркой индивидуальной харизмой актёров.

Однако, есть актор который кардинально отличается от своей сказочной, пассивной и объектной линии поведения. Это Колобок, появляющийся во второй части кинофраншизы как первый антагонист, с которым предстоит столкнуться герою и который на протяжении дальнейшего развития сюжета будет выполнять функцию, обозначенную В. Я. Проппом как «волшебный помощник» [Пропп, 2021: 298–326].

Сам Колобок в фильме представлен заядлым разбойником, который некогда съел лису и теперь наводит ужас на сказочное Белогорье. Первая встреча Ивана с хлебобулочным изделием чуть не заканчивается травмой для героя и завершается пленением Колобка. Позже, Иван освобождает Колобка и прилагает ему место в команде. Лишь к концу второй части кинофраншизы зрителю открываются истинные причины деструктивного аттитюда этого персонажа. Во время решающей для раскрытия характера актора сцены, Колобок с тоской рассказывает главному герою Ивану (не отличающемуся обширным эмоциональным диапазоном и эмпатией) что родителям он был не нужен, что никто в него не верил и лишь Иван отнёсся к нему с симпатией. За что круглый хлебец и отдал ему своё расположение едва ли не на уровне вассалитета. И что именно из-за объективации Колобок подался в разбойники, испытывая острый ресентимент и пытаясь посредством делинквентного поведения преодолеть собственную экзистенциальную «заброшенность» и пустоту от одиночества и неприятия его обществом.

Однако, здесь следует задаться вопросом: почему из нарратива Колобка следовало с необходимостью маргинальное существование? Для этого необходимо проделать небольшой герменевтический и исторический анализ и попытаться понять экзистенциальные основания этого персонажа. Итак, Колобок – это, как нам известно, литературная сказка, которая впервые была опубликована в антологии сказок Афанасьева в 1873 году. Будет ошибочно утверждать, что это русская народная сказка, так как сказочный сюжет по международному классификатору сюжетов Аарне-Томпсона, он принадлежит к типу 2025 – *«убежавший блин»* и имеет аналоги во многих культурах, которые варьируются лишь в незначительных культурных аспектах. Фабула же сказки везде базируется на преследовании главного героя разными людьми и животными, и фатальной встрече с хитрым трикстером.

В зависимости от региона варьируется и наименование героя. В английской народной интерпретации его зовут Джонни-Пончик, в немецком и скандинавском вариантах – Беглый Блин, в американском изложении прославлен как Имбирный человечек. К той же категории сюжетов относится сказка про Вонючего Сырного Человечка. Русское же имя авантюрной булки – Колобок – уменьшительно-ласкательное словцо от *«колоб»*, что значит «скатанный ком, шар; небольшой, круглый хлебец, хлеб; клёцка из пресного теста» [Забелин, 2005: 320]. Само слово «*колоб*» образовано, скорее всего, от древнерусского корня «*коло*» (таким

образом, лингвистические близкие родичи Колобка это – колесо, околица) при помощи суффикса *-б-* [Шанский, 1971: 205].

Однако в новгородской берестяной грамоте № 363, датируемой концом XIV века, в рекомендации по пекарскому делу, встречается слово «*колобья»*. По мнению А.Б. Страхова, этимологически слово восходит к индоевропейским корням **kolo* + **biti* «сбивать масло» [Страхов, 2011: 329–331.]. Таким образом, значение «хлебное изделие круглой формы» вторично по отношению к данному значению. В подтверждение этой гипотезе, в «Росписи царским кушаньям» от 1610 г. находим блюдо «*колоб»*, состоящее из 3 лопаток муки крупчатки, 25 яиц и 3 гривенок сала говяжьего [Забелин, 2005: 803]. Итого: Колобок – круглое хлебобулочное изделие на сбитом растительном или животном жире.

Колобок считает, что он не был нужен своим родителям, что он экзистенциально заброшен в этот мир без всякой на то цели и нужды. Здесь зададимся вопросом: во что обошлось его появление на свет престарелым родителям? Может, они испекли его из последних средств, желая создать хоть какой-то субститут ребёнка?

Сказочный Колобок о своём генезисе сообщает следующую информацию:

«Я по коробу скребён,
По сусеку метён,
На сметане мешон,
Да в масле пряжон.
На окошке стужон».

Таким образом, для «зачатия» Колобка нужны мука, сметана и масло для пряжения. Обратившись к В.В. Похлёбкину узнаём, что «Пряжение – наиболее древний вид жарения в русской кухне. <…> Пряжение происходит сразу же в толстом слое перекаленного масла не менее одного сантиметра толщиной» [Похлёбкин, 1996: 124].

Так как этимология слова «колобья» была обнаружена в Новогородских летописях, то и для понимания актуальных древнерусских цен возьмём данные по новгородчине. Археолог Л.Г. Степанова в своей реконструкции пишет, что «главным продуктом питания был ржаной хлеб <…> Пшеничный хлеб подавался только в богатых домах поскольку пшеница, любившая тепло и плодородную почву, давала хорошие урожаи только в южных районах» [Степанова, 2014]. Стало быть, с высокой степенью вероятности Колобок был ржаным, раз для его приготовления в ход пошли остатки регулярной муки. Что касается, сметаны и масла, то согласно А.Г. Манькову, характер движения цен на масломолочные продукты был довольно близок к хлебным ценам [Маньков, 1951: 51].

Таким образом, соблазнительно признать правоту Колобка – он ничего не стоит и особой ценности для своих престарелых родителей не представляет. Возможно, иную точку зрения на его экзистенциальные основания даст позиция философско-антропологическая? В сюжете сказки Колобка замешивает и лепит пожилая пара. Следует отметить, что Старик со Старухой – это традиционная демиургическая диада во многих сказочных сюжетах (Снегурочка, Курочка ряба, Золотая рыбка, Мальчик-с-пальчик). Апелляция к возрасту акторов характерна, как раз для сказки. Для мифа вопрос о возрасте богов кажется диким – даже молодой бог всегда стар и мудр. Но здесь мы будем условно придерживаться концепции «сказка = десакрализованному

мифу», предложенной Я.Э. Голосовкером, так как «мифологический сюжет [...] есть воображаемое, имагинативная действительность, выражающая смысл всего существующего с его чаяниями, страстями, мыслями, вещами и процессами при латентности его целей. Цель жива и скрыта в самом смысле мифа» [Голосовкер, 1987].

Как правило, в сказочных сюжетах созидающая пожилая пара символизирует собой смерть, которая всегда даёт начало новой жизни. Вот и Колобок – та самая новая жизнь, которая, впрочем, с самого начала носит в себе бытие-к-смерти. Ведь эту новую жизнь – Колобка – создала смерть, чтобы потом её поглотить, бесконечно репрезентируя жизненный цикл. Здесь следует вспомнить, что бытие-к-смерти, по Хайдеггеру является одним из основных экзистенциалов, показывающим целостность и временной характер онтологического измерения человека (Dasein) [Хайдеггер, 2011: 23–264]. Смерть, по Хайдеггеру, дает индивиду возможность целостного видения бытия, которое, пока он живет, никогда не является «завершенным», так как в нем реализованы не все его возможности. Смерть же – это главная возможность бытия, то, что не выбрано нами. Смерть всегда носит «личный» характер, она – «моя», никем не может быть со мной «разделена», «никто не может отнять у другого его смерть».

Таким образом, любое существо, проживая жизнь от рождения до предопределенного финала, заброшено в бытие-к-смерти. Эта заброшенность открывается состоянии ужаса, который в отличие от страха не имеет объекта своей интенции и ставит проживающего перед самими собою, а не перед чем-то другим. И по Хайдеггеру, корректное осознание феномена смерти через этот экзистенциальный ужас – условие перехода к подлинному, не безличному, модусу существования человека (Dasein).

Изначально Колобок существует в модусе неаутенчитного бытия das Man, через который слабо пробиваются отголоски интенций подлинного здесь-бытия (Dasein). И именно эти отголоски побуждают сказочного героя инстинктивно бежать от смерти в родительском доме. Невозможно удержаться от комментария, что бегство Колобка от полного слияния с родителями (посредством поглощения) в сказке является метафорой акта сепарации. Здесь Колобок из пассивного объекта становится активным субъектом и подсознательно следуя за этим образом ребёнок формирует собственную субъектность и учится отделять себя от родительской фигуры. Далее Колобок, посредством пересказа своей биографии у утверждения собственного права на субъектность избегает смерти от зайца, смерти от волка, смерти от медведя, пока на пути не появляется лиса.

О. Бренифье склонен рассматривать фигуру лисицы в сказке «Колобок» как женскую фигуру, которая так же, как и родители желает добиться слияния с мужчиной, для получения удовольствия или же неких ресурсов [Бренифье, 2019: 21–33]. Следуя за этой гипотезой, неаутентичный Колобок «гонится за первой юбкой» и, будучи поглощённым альянсом с эгоцентричной женщиной, умирает для подлинного здесь-бытия. Эта позиция, безусловно, заслуживает внимания и права на существование, однако в избранной нами оптике исследования будет уместнее обратиться к традиционной юнгианской идее архетипов. Согласно этой концепции, лиса в подавляющем большинстве культур воплощает собой архетип трикстера – персонажа, столкновение с которым переворачивает всё бытие человека [Юнг, 1996]. При этом, трикстер действует исходя из собственных интересов и не несёт никакой детерминированности. Интенция его деятельности направлена исключительно на получение собственной выгоды (материальных благ, статуса, удовольствия).

Итак, Колобок встречает трикстера – шанс к трансформации. И здесь сценаристы второй части кинофраншизы «Последний богатырь» делают потрясающий ход, который и обусловил данное исследование. В сказке Колобку смерти от лисы избежать не удаётся, пребывающий в модусе das Man Колобок не может противостоять лукавому обаянию трикстера и реализует свою смертность. В фильме же Колобку удаётся осознать (пребывая в состоянии не страха перед лисой, но ужаса утраты субъектности) происходящее как пограничную ситуацию, и он просыпается для проживания опыта подлинного здесь-бытия (Dasein). Только на грани смерти, Колобок осознаёт её экзистенциальное присутствие, проживает опыт бытия-к-смерти и принимает свой экзистенциальный долг, являющийся условием для аутентичности: жить, вступая в постоянное противодействие со смертью. Таким образом, современный Колобок может существовать только на грани существования и нуждается в постоянном утверждении ощущения бытия-к-смерти.

Но как может существо, не вписывающееся в конвенциональные рамки нормы и визуально транслирующий объектность (несмотря на развитую субъектьность, Колобок для окружающих продолжает оставаться пищевым продуктом в силу своей специфической телесной организации) выстроить свою жизнь так, чтобы подвергаться постоянному опыту бытия-к смерти? Ответ очевиден – стать преступником, нарушая закон из состояния ресентимента к объективирующему его сообществу. Позже, когда Колобок исцеляет свои душевные раны посредством утверждения Другим (Иваном) собственного права на субъектность и получением достаточной доли социального одобрения, он становится ратником и защитником Белогорья, существуя в ощущении бытия-к-смерти на стороне Света.

Заключение

Всё вышесказанное свидетельствует в пользу того, что современный человек испытывает потребность не только в утверждении собственного права на субъектность, но и поиске способа ощутить собственное подлинное здесь-бытие (Dasein). Балансируя на грани с премодерном, сценаристы постмодернистски переосмысливают традиционный и близкий россиянам сказочный сюжет и предлагают яркий, выпуклый образ героя, который успешно проживает проблемы «заброшенности», объективации и неаутентичности. Фигура Колобка, представленная в кинофраншизе «Последний богатырь» выступает таким образом, как глубинный, подлинно российский «ключ» к решению этих проблем и предлагает зрителям интерпассивно пережить опыт пограничной ситуации и выйти тем самым из модуса das Man.

Литература

Аверинцев С.С. Аналитическая психология К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии. // О современной буржуазной эстетике. Вып. 3. М., 1972a. С. 111.

Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность. М., 1972b, С. 90–102.

Аверинцев С.С. Мифы // Краткая литературная энциклопедия. Т. 2. М., 1967. С. 876.

Баркова А.Л. Подросток. Исполин. Регресс: Три лекции о мифологических универсалиях. М.: Группа компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. 223 с.

Барт Р. Мифологии. / пер., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996.

Бренифье О., Черненко В., Миллон И. Развиваем мышление с русскими сказками / О. Бренифье, В. Черненко, И. Миллон. М.: Издательство Московского Университета, 2019. 192 с.

Воглер К. Путешествие писателя. Мифологические структуры в литературе и кино / Пер. с англ. М. Николенко. 3-е изд. М.: Альпина нон-фикшн, 2019. 608 с.

Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987. URL: https://www.litmir.me/br/?b=117782 (дата обращения: 02.04. 2022)

Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка / В. И. Даль. – Санкт-Петербург : Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1881. Том 2. И-О. 2030 с. URL: https://www.prlib.ru/item/457655 (дата обращения: 02.04. 2022).

Дугин А.Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли. М.: Академический проект. 2020. 504 с.

Забелин И. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 1129 с.

Маньков А.Г. Цены и их движение в Русском Государстве XVI века. Изд-во АН СССР, М.-Л., 1951. 274 с.

Питерсон Дж. Карты смысла. Архитектура верования. – СПб.: Питер, 2020. –768 с.

Похлёбкин В.В. Поваренное искусство и поварские приклады. – М.: Центрполиграф, 1996. 570 с.

Пропп В. Морфология Волшебной сказки; Исторические корни волшебной сказки; Русский героический эпос / Владимир Пропп. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. 1168 с.

Степанова Л.Г. Традиционное питание русского крестьянина в XVI в. и резервные источники его пополнения // Научный журнал КубГАУ. 2014. №104. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/traditsionnoe-pitanie-russkogo-krestyanina-v-xvi-v-i-rezervnye-istochniki-ego-popolneniya (дата обращения: 25.03.2022).

Страхов А.Б. Из наблюдений над берестяными грамотами // Слова. Концепты. Мифы: К 60-летию Анатолия Фёдоровича Журавлёва. М.: Индрик, 2011. С. 329-331.

Фрай Н. Анатомия критики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – 512 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина – М.: Академический проект, 2011. – 460 с.

Шанский Н.М. и др. Колобок // Краткий этимологический словарь русского языка. Пособие для учителя / Под ред. чл.-кор. АН СССР С. Г. Бархударова. – М.: Просвещение, 1971. – 546 с.

Эстес К.П. Бегущая с волками: Женский архетип в мифах и сказаниях / Пер. с англ.Т. Науменко. – М.: ООО Книжное издательство «София», 2020. – 448 с.

Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. В.В. Наукманова под общ. ред. А.А. Юдина. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с.

Юнг К.Г. Архетипы и коллективное бессознательное. / Пер с нем. А. Чечиной. М: АСТ, 2020. 224 с.

References

Averincev S.S. (1972a). Analiticheskaya psihologiya K.G. Junga i zakonomernosti tvorcheskoj fantazii. [K.G. Jung's Analytical Psychology and the Regularities of Creative Imagination] // O sovremennoj burzhuaznoj estetike. Vyp. 3. [On Modern Bourgeois Aesthetics]. Vol. 3. S. 111 (In Russian).

Averincev S.S. (1972b). K istolkovaniyu simvoliki mifa ob Oedipe [Towards interpreting the symbolism of the Oedipus myth] // Antichnost' i sovremennost'. [Antiquity and modernity]. M., S. 90-102 (In Russian).

Averincev S.S. (1967). Mify [Myths] // Kratkaya literaturnaya enciklopediya. T.2 [Concise Literary Encyclopaedia]. Vol. 2. M., S. 876. (In Russian).

Barkova A.L. (2019). Podrostok. Ispolin. Regress: Tri lekcii o mifologicheskih universaliyah [Teenager. Giant. Regress: Three Lectures on Mythological Universals]. M.: Gruppa kompanij «RIPOL klassik» / «Pangloss». 223 s. (In Russian).

Barthes R. (1996). Mifologii. [Mythologies]. M.: Izd-vo im. Sabashnikovyh, (In Russian).

Brenifier O., Chernenko V., Millon I. (2019). Razvivaem myshlenie s russkimi skazkami [Develop Thinking with Russian Fairy Tales]. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo Universiteta. 192 s. (In Russian).

Vogler Ch. (2019). Puteshestvie pisatelya. Mifologicheskie struktury v literature i kino [The writer's journey. Mythological structures in literature and cinema]. M.: Al'pina non-fikshn. 608 s. (In Russian).

Golosovker Ya.E. (1987). Logika mifa [The logic of myth]. M.: Nauka. [Electronic resource]. URL: https://www.litmir.me/br/?b=117782 (data obrashcheniya: 02.04. 2022). (In Russian).

Dal' V. I. (1881). Tolkovyj slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka Tom 2. I-O [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language] Vol. II. I-O/ Sankt-Peterburg: Izdanie knigoprodavca-tipografa M.O. Vol'fa. 2030 s. [Electronic resource]. URL: https://www.prlib.ru/item/457655 (data obrashcheniya: 02.04. 2022) (In Russian).

Dugin A.G. (2020). Postfilosofiya. Tri paradigmy v istorii mysli [Three Paradigms in the History of Thought]. M.: Akademicheskij proekt. 504 s. (In Russian).

Zabelin I. (2005). Domashnij byt russkih tsarej v XVI i XVII stoletiyah [Domestic life of the Russian tsars in the XVI and XVII centuries] M.: AST: Tranzitkniga. 1129 s. (In Russian).

Man'kov A. G. (1951). Tseny i ih dvizhenie v Russkom Gosudarstve XVI veka [Prices and their movement in the Russian State of the XVI century]. Izd-vo AN SSSR, M. – L. 274 s. (In Russian).

Peterson J. (2020). Karty smysla. Arhitektura verovaniya [Maps of Meaning. The Architecture of Belief]. SPb.: Piter. 768 s. (In Russian).

Pohlyobkin V.V. (1996). Povarennoe iskusstvo i povarskie priklady [The Art of Cooking and Cook's Supplement]. M.: Centrpoligraf. 570 s. (In Russian).

Propp V. (2021). Morfologiya Volshebnoj skazki; Istoricheskie korni volshebnoj skazki; Russkij geroicheskij epos [Morphology of a Magic Tale; Historical Roots of a Magic Tale; Russian Heroic Epic]. SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus. 1168 s. (In Russian).

Stepanova L. G. (2014). Tradicionnoe pitanie russkogo krest'yanina v XVI V. I rezervnye istochniki ego popolneniya [Traditional nutrition of Russian peasants in the 16th century. And reserve sources of its replenishment] // Nauchnyj zhurnal KubGAU. №104 [Scientific Journal of KubSAU] №104. [Electronic resource]. URL:

https://cyberleninka.ru/article/n/traditsionnoe-pitanie-russkogo-krestyanina-v-xvi-v-i-rezervnye-istochniki-ego-popolneniya (data obrashcheniya: 25.03.2022). (In Russian).

Strahov A. B. (2011). Iz nablyudenij nad berestyanymi gramotami [From observations over birch-bark charters] // Slova. Koncepty. Mify [Words. Concepts. Myths]: K 60-letiyu Anatoliya Fyodorovicha Zhuravlyova. M.: Indrik. S. 329-331. (In Russian).

Frye N. (1987). Anatomiya kritiki [Anatomy of Criticism] // Zarubezhnaya estetika i teoriya literatury XIX-XX vv. Traktaty, stat'i, esse [Foreign Aesthetics and Theory of Literature in XIX-XX centuries. Treatises, articles, essays]. M.: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 512 s. (In Russian).

Heidegger M. (2011). Bytie i vremya [Being and Tim]. M.: Akademicheskij proekt. 460 s. (In Russian).

Shanskij N. M. et al. (1971). Kolobok [Kolobok] // Kratkij etimologicheskij slovar' russkogo yazyka. Posobie dlya uchitelya [Concise etymological dictionary of the Russian language. Teacher's Manual]. M.: Prosveshchenie. 546 s. (In Russian).

Estes C. P. (2020). Begushchaya s volkami: Zhenskij arhetip v mifah i skazaniyah [Running with Wolves: Woman's Archetype in Myths and Tales]. M.: OOO Knizhnoe izdatel'stvo «Sofiya». 448 s. (In Russian).

Jung K. G. (1996). Dusha i mif: shest' arhetipov [Soul and myth. Six Archetypes]. K.: Gosudarstvennaya biblioteka Ukrainy dlya yunoshestva. 384 s. (In Russian).

Jung K.G. (2020). Arhetipy i kollektivnoe bessoznatel'noe [Archetypes and the collective unconscious]. M: AST. 224 s. (In Russian).

Сведения об авторе:

Резвушкина Софья Александровна

Преподаватель кафедры философии ФГАОУ ВО Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск, Россия)

E-mail: suleimanovasa@susu.ru

Bionotes:

Rezvushkina Sofia Alexandrovna

Assistant Professor, Department of Philosophy, South Ural State University (Chelyabinsk, Russia)

Для цитирования:

***Резвушкина* С.А.** Колобок: экзистенциальные основания и бытие-к-смерти (по материалам кинофраншизы «Последний богатырь») // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 107–116.

For citation:

Rezvushkina S.A. Kolobok: Existential Foundations and Being-to-death (Based on The Last Bogatyr Movie Franchise) // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 107–116.

УДК 101.1:316:008(075)

НЕКЛАССИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ О СМЫСЛЕ И ИСТОЧНИКАХ ПОЭТИКИ МИФОТВОРЧЕСТВА

Ставицкий Андрей Владимирович
Филиал Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Статья посвящена рассмотрению природы и смысла поэтического мифотворчества в жизни общества и людей. Ключевая мысль публикации заключается в том, что мифотворчество не было преодолено человеком в период отделения логоса от мифа, как уверяли нас много веков. И поэтому человек неизбежно занимается мифотворчеством, не отдавая себе в этом отчет, так как оно является свойством человеческой психики и ее естественной душевной потребностью.
Следует отметить, что данная потребность определяется тем, что все значимое для человека он пропускает через себя, делая любую информацию прочувствованной и для него личностно значимой. При этом даже борьба с мифом и само отрицание мифотворчества в действительности является одним из его наиболее типичных проявлений.
Само собой, что наука может подобное мифотворчество привычно осуждать. Однако стоит учесть, что миф как универсалия культуры создает поле ценностных смыслов, без которого жизнь человека лишается главных духовных и нравственных оснований, определяющих, во имя чего он будет жить. Исходя из этого, роль мифотворчества трудно переоценить. Ведь миф не только делает нашу жизнь прочувствованной и осмысленной, но и формирует ту социально-культурную матрицу бытия, в рамках которой жизнь человека и будет протекать. Однако при этом стоит учесть и то обстоятельство, что миф по своей сути абсолютно нейтрален по отношению к тому, что мифологизирует. И поэтому в равной степени он может мифологизировать в человеке все лучшее и худшее. Вкладывать в него любую программу действий и модель поведения. Настраивать его на разрушение или позитив.
Впрочем, качество мифотворчества определяется не только психическими особенностями и потребностями человека, но и средой, в которой он живет. И поэтому ответственность за результаты социального и культурного мифотворчества в значительной степени лежат на обществе.
Ключевые слова: современный миф, поэтическое мифотворчество, ремифологизация, поле ценностных смыслов, функции мифа

SENSE AND SOURCES OF POETIC MYTH-CREATION

Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article is devoted to the consideration of the nature and meaning of poetic myth-making in the life of society and people. The key idea of the publication is that the mythmaking was not overcome by man during the period of the logos separation from the myth, as we have been assured for many centuries. And that's why a person inevitably engages in mythmaking, not realizing it, as it is a property of the human psyche and its natural mental need.
It should be noted that this need is determined by the fact that everything that is important for a person passes through him, making any information felt personally important to him. In this case, even the struggle against the myth and the very denial of myth-creation is in fact one of its most typical manifestations.

It goes without saying that science can habitually condemn such myth-making. However, it should be taken into account that myth as a universal of culture creates a field of value meanings, without which a person's life is deprived of the main spiritual and moral grounds that determine for the sake of which he will live. Proceeding from this, the role of myth creation is difficult to overestimate. After all, the myth not only makes our life felt and meaningful, but also shapes that social and cultural matrix of being within which human life will proceed. However, one should also take into account the circumstance that the myth is essentially neutral in relation to what mythologizes. And so, equally, he can mythologize in man all the best and the worst. To put into it any program of action and model of behavior. Tune on destruction or positive.
However, the quality of mythmaking is determined not only by the mental characteristics and needs of a person, but also by the environment in which he lives. And therefore, the responsibility for the results of social and cultural myth-making largely lies with society.
Key words: modern myth, poetic myth-creation, remythologization, field of value meanings, myth functions

Введение

Несмотря на популярный в научной среде термин «ремифологизация», большинство исследователей мифа (А.Ф. Лосев, Э. Кассирер, Р. Барт, К. Леви-Строс, Ю.М. Лотман, А.М. Лобок и др.) признает, что в мире мифотворчество никогда не исчезало, принимая различные формы и питая, подобно источнику, литературу, искусство, поэзию, всю культуру, как целое [Хренов 2001]. Поднимая вечные вопросы и большие темы, и по-своему отвечая на них сообразно времени. Предлагая в ответах те смыслы, которые человек ждет, ищет, и с которыми хочет и будет жить [Ставицкий 2012в]. Ведь сам процесс мифотворчества, если его представить схематично как набор определенных последовательных психических действий, до банальности прост [Ставицкий 2012а].

Мифы рождаются из впечатлений. Впечатления зависят от того, чем мы живем. Чем полнее и насыщеннее жизнь, тем тоньше и проникновеннее ощущения и тем больше впечатлений дает нам мир. А значит, тем более насыщенную и разнообразную мифологию мы будем вокруг себя создавать [Ставицкий 2013б]. Она может быть озвучена в словах, или пребывать в нас на уровне вызывающих новые и новые ассоциации ощущений, которые так блестяще описали Марсель Пруст в своем романе «В поисках утраченного времени». И остановить этот процесс не в силах ни человек, ни общество, ни наука [Ставицкий 2012б].

Мифотворчество как процесс формирования поля ценностных смыслов

Наука, разумеется, может подобную мифотворчество привычно осуждать, полагая их предрассудками и суевериями. Однако стоит учесть, что миф как универсалия культуры создает поле ценностного смыслов, без которого жизнь человека лишается главных духовных и нравственных основ, определяющих, во имя чего он будет жить. Хотя знания людей об окружающем мире и полны предрассудков и суеверий. Суеверия, названные Гете поэзией народов, одних отталкивают, а других привлекают. И это понятно, ведь суе-верие – вера от суеты.

Но с другой стороны – сами суеверия не случайны, ибо не может быть случайным то, за чем стоит традиция [Черепанова 1999]. А за мифами стоит не только традиция, но и опыт веков. Опыт людского выживания. Опыт Высоты [Ставицкий 2013а], когда человек, не задумываясь, принимает то, что при внимательном рассмотрении его ум должен был бы, как минимум, поставить под сомнение. Возможно, поэтому Самуэль Франц считал, что «миф – это вечный праздник ума, торжествующего над косностью сознания, над невозможностью соединения прошлого и будущего с настоящим, над буднями истории, но это и восходящая к глубинам Памяти, к пещерному прошлому рода человеческого» [Мифы и легенды народов мира 2007: 5].

Отметим, что сила, подобного, переполненного метафорами определения – в его смысловой, овеянной поэзией потенции, позволяет увидеть в том, что у нас в серой повседневности особо не хватает. Ведь миф возникает там, где мы осознаем чью-то ценность или значение. Миф проступает сквозь значимость, формируя связь между реальностью и нашим отношением к ней в плане значения и ценностей. Вот почему «"иметь значение" в нашем сознании выступает как синоним "быть ценным" или даже "существовать"» [Лотман 2004: 401]. Стать носителем значения, вещь или явление могут, только войдя в систему нашего мировосприятия, в рамках которого выстраивается структура знаковых отношений, содержательную сторону которых выражает та или иная мифология. Так, выстраивая системную связь между миром фактов и миром знаков, миф проступает через наше отношение к ним, благодаря которому мы сортируем информацию на имеющую знаковый смысл для нас или нет.

Кроме того, стоит учесть, что мифотворчество строится на образно оформленных аналогиях. И искать их не надо. Они сами находят нас, чтобы стать частью нашей сознания. Вот почему даже древние мифы не уходят из нашей жизни, в то или иной форме присутствуя в сознании, привычно воспроизводя основанный на архетипах своеобразный мифологический механизм. Что же тогда говорить о тех мифах, которые мы не распознаем? Людям свойственно соотносить источник своих несчастий с ящиком Пандоры, а невыносимые мучения – с танталовыми муками, трудные, но бесплодные усилия называть сизифовым трудом, а особо грязные места или известные своей аморальностью явления – авгиевых верхушками. Но это лишь видимая часть того человеческого явления, что привычно ассоциируется с мифом и воплощается в поэтической метафоре [Ставицкий 2013в].

Другая, невидимая сторона мифа, как общекультурного явления, также привычно мифом не называется. А поскольку процесс смыслообразования беспрерывен, «у каждого смысла будет свой праздник возрождения» [Лотман 1997: 308], где миф отыгрывает своё. Казалось бы, что общего между связанным с «авгиевыми конюшнями» пятым подвигом Геракла и реформами М.С. Горбачёва? Можно ли считать Америку демократической страной, если за её пределами ею навязывается совершенно иные принципы бытия, чем она везде заявляет? Действительно ли Запад вырос на материале колоний, как писал К. Леви-Строс, или расцвел, благодаря протестантской этике, как утверждал М. Вебер? Является ли теория прибавочной стоимости К. Маркса научной теорией или мифологией? Что важнее в условиях существования современной демократии: народ или большой бизнес? Защищают ли США демократию, права и свободы во всем мире или стремятся к максимальному контролю за мировыми ресурсами? Уважают ли права других народов на свою исторически обусловленную идентичность? Почему распался СССР: в результате «холодной войны» или по причине внутренней слабости и системных ошибок? Стоит ли считать возникновение радикального ислама естественным результатом исторического развития великой мировой религии или следствием растущих противоречий между богатым Севером и бедным Югом? Способна ли наука ответить на главные вопросы современности или ее возможности существенно меньше и ограниченнее? Является ли либерализм великим учением о свободе или инструментом нового этапа «Большой игры»?

Понятно, что за этими вопросами и утверждениями стоят развернутые и обоснованные позиции, называемые их оппонентами мифологиями. А сколько еще таких неоднозначных вопросов вокруг нас? Почему, какой вопрос человеческого бытия мы ни возьмем, все время натыкаемся на мифы? И как написал по этому поводу один современный исследователь, «чем больше "почему?" тем больше желание в них разобраться. Чем больше желание разобраться, тем больше мифов и теорий вокруг них

приходится изучать. Чем больше изучается, тем ... больше возникает новых "почему?", которые на определенной стадии достигают той самой "критической массы", трансформируясь в качественно иное "почему?": а почему, собственно, мы считаем древние мифы и предания сказками и выдумкой? ... Есть ли у нас вообще на то тяжелые основания? ...» [Скляров].

В результате получается одно из двух: либо в интересах собственного развития и выживания человечества должно плодить иллюзии, спасаясь в собственных заблуждениях; либо относительно заложенной в истине бесконечности и миф, и наука могут быть восприняты как структуры, способные плодить иллюзии и одновременно отражать реальность в тех формах и объемах, людьми будут восприниматься не только как правдоподобные, но и достаточно мотивированные, чтобы и отобразить мир, и преобразовать его.

Представляя синтез образного и рассудочного, соединяя метафоры с понятиями, мифы воздействуют не последовательно в порядке общепринятого повествовательного нараратива, а синкретично, разом на всех уровнях, разворачиваясь перед пытливым взором как зияющая бездонными глубинами бездна. Только увидеть это могут далеко не все. А те, кто не видит, считают, что имеют дело с обычными сказками, вымышленными историями, давними фантазиями, в которых, возможно, и заложен опыт выживания человечества, но для нас он скрыт, и поэтому в данный момент мифы больше развлекают, чем учат, в лучшем случае приобщая к исторической культурной традиции. Иначе говоря, мифотворчество – естественный элемент работы сознания, так как создание символически насыщенных образов столь же необходимо нашему сознанию, как и логическое обоснование каждого нашего действия с точки зрения его целесообразности, где миф – не прихоть и баловство, а механизм организации сознания для жизни и выживания человека и человечества. Ведь человек не может развиваться и выжить, не подвергая свою жизнь постоянному осмыслению.

В результате, погруженный в определенное культурное пространство человек неизбежно создает свою мифологию, органично с этим культурным пространством связанную и составляющую ее неотъемлемую часть. А это значит, что мифологический универсум включает в себя и интуитивные прорывы, и моделирование, и «здравый смысл», реализуя их в той мере, в какой требуют от него обстоятельства, но при этом миф не выпячивая, что позволяет «здравому смыслу» в его диалог с мифическим неизменно «побеждать».

Вместе с тем, поскольку определенная социокультурная среда формируется исторически, важно понять связь характеров мифотворчества с конкретным социумом. В этом плане, с точки зрения понимания механизма социального мифоотворчества, особенно в контексте его национальной составляющей, интересные и крайне важные идеи дал выдающийся мыслитель Г.Д. Гачев: «Для немцев время более важно, чем пространство. Бытие и время, философские Sein und Zeit Хайдеггера. А для русских наоборот – пространство. Даже священное слово «страна» того же корня. Англосаксонское уравнение, что время – это деньги, не могло бы естественно прийти в голову русским. Но что касается США, то эта страна столь же обширна по пространству, как Россия, но англосаксы прибыли сюда с принципом труда, а в труде время есть его мера, как по Адаму Смиту и Марксу. Это отношение пространства ко времени, т.е. S/t, т.е. скорость – вот принцип американства. И правильно, у них машина, автострады, и скорость, и успех (это тоже отрасль скорости). Или возьмем преобладание горизонтального или вертикального измерения. Россия – это страна бесконечного простора в выражении Гоголя. Конечно, горизонтальные идеи священнее – даль, ширь, путь-дорога, они превалируют в шкале

ценностей. А в Германии, наоборот, глубь, Tiefe, глубь – вертикаль, высь. Модель древа, в том числе генеалогического, Stammbaum, и структура дома Haus, усматриваются априори во всем. Отсюда структурализм, это модель дома, Haus. Значит, вертикальное измерение преобладает среди сверхценностей. То же самое в Италии, где слово stanza от корня «sta» – стоять, что буквально «стоянка». А приветствие по-итальянски «как живешь?» – «come sta?», «как стоишь?» Видите, по примитивным примерам сразу видно, какие модели, архетипы, слова повседневного употребления» [Гачев].

Итак, по мнению Г.Д. Гачева, каждый народ формирует свой «космо-психо-логос». И в нем проявляется своя особая душа, на языке которой народ с другими мирами и народами говорит. И хотя никто этой «души» не видел, как, впрочем, и народа во всей его полноте и целостности, проявляется она через язык и мифы. Мифы, которые дают обществу не просто великий «образ», но и ключ к его пониманию, что позволяет обществу развиваться и выживать [Ставицкий 2011].

Кстати, в связи с этим, «не будет преувеличением сказать, что мифы вместе с ритуалами часто оказывались достаточно действенной «духовной помощью», спасая людей в самые напряженные моменты жизни. Поэтому психоаналитики не без оснований предполагают, что обилие невротических расстройств в наши дни обусловлено отсутствием носителей подобного рода помощи» [Альбедиль 2002: 325]. Однако связано это с тем, что в условиях отсутствия психологической помощи со стороны общества человек не всегда способен решить эти проблемы сам [Чадаева 2006].

Вот почему, по мнению М.Ф. Альбедиль, «со времен Возрождения и Реформации человечество находится в непрестанных и мучительных поисках нового мифа, который стал бы надежным духовным источником и позволил бы ему обновить свои творческие силы» [Альбедиль 2002: 326]. Но считать, что сейчас этого мифа нет, на наш взгляд будет ошибочным, поскольку механизм личного и социального мифотворчества, по сути, остался неизменным. А значит, возможности людей и социума в плане осуществления своего мифотворчества существенных изменений не претерпели. И наука на них основательно повлиять не могла. Более того, именно под ее влиянием произошла корректировка мифотворчества, так как наука стала едва ли не основным поставщиком мифов обществу, разрабатывая их и логично обосновывая с помощью того методологического и технологического инструментария, которым она обладает.

Другое дело, что качество этих мифов, отражающих блеск и нищету техногенной цивилизации, оставляет желать лучшего и не дает ответов, которые человечество так мучительно ищет. Но к самим мифам это уже прямого отношения не имеет, так как содержание их является следствием духовного поиска и психологической готовности человека и человечества поменять свои взгляды, ценности, идеалы, приведя их в соответствие с новыми высотами пришедших времен.

Происходит так потому, что для получения желаемого одного желания измениться мало. Нужно еще намерение, воплощенное в свободе и освященное духовным самопожертвованием, для которого нужен факт осознания отсутствия альтернатив. В свою очередь это подводит нас к тем процессам, которые в основном остаются за пределами сознания, но имеют прямое отношение к нему.

Отмечая роль подсознательного и бессознательного в мифотворчестве, К. Леви-Строс писал: «Вся психическая жизнь и весь внешний опыт невротика организуются одной исключительной, или доминирующей структурой, причем катализатором служит какой-то изначальный миф. Но эта доминирующая структура, равно как и другие, занимающие у невротика подчиненное положение по отношению к первой, характерна и для психики нормального человека, будь он членом цивилизованного общества или членом общества

первоначального. Совокупность этих структур и составляет то, что мы называем бессознательным. Вот тут как будто и стирается окончательно разница между теорией шаманизма и теории психоанализа. Бессознательное перестает быть убежищем индивидуальных особенностей, хранилищем личной истории, которая делает каждого из нас существом уникальным. Термин «бессознательное» обозначает символическую функцию, отличительную для человека, но у всех людей проявляющуюся согласно одним и тем же законам и, в сущности, сводящуюся к совокупности этих законов.

Если эта концепция верна, то, вероятно, между бессознательным и подсознательным нужно установить более четкое различие, чем это принято в современной психологии. Подсознание, хранилище воспоминаний и образов, которые каждый индивидуум накапливает в течение жизни, в этом случае становится одним из аспектов памяти. Благодаря одним и тем же свойствам подсознательные воспоминания непреходящи во времени и ограничены, поскольку они потому и называются подсознательными, что их нельзя вызывать по своей воле.

Напротив, бессознательное всегда остается пустым, лишенным образного содержания, или, точнее, оно имеет такое же отношение к образам, как желудок к находящейся в нем пищи. Бессознательное является инструментом с единственным назначением – оно подчиняет структурным законам, которыми и исчерпывается его реальность, нерасчлененные элементы, поступающие извне: намерения, эмоции, представления, воспоминания. Можно сказать, что подсознание – это индивидуальный словарь, в котором каждый из нас записывает лексику истории своей индивидуальности, и что бессознательное, организуя этот словарь по своим законам, придает ему значение и делает его языком, понятным нам самим и другим людям (причем только в той мере, в какой он организован по законам бессознательного» [Леви-Строс 2001: 211–212].

Заключение

Итак, на основании вышесказанного мы вполне можем отметить, что в принципе рассуждения К. Леви-Строса не лишены основания, но, поскольку речь в них идёт об очень тонких и для нас трудноуловимых явлений, мы сосредоточимся на тех положениях, которые и К. Леви-Строс выделяет в первую очередь. А они в самых общих чертах сводятся к следующему:

1. Содержательную сторону отражения психической жизни человека, как и древнего, так и современного, представляет мифология.

2. В контексте этой мифологии между практикой шамана или психоаналитика принципиальной разницы нет, т.к. они работают с т. н. «бессознательным», извлекая из него те образы и интуиции, которыми потом живут [Хаккарайнен].

3. «Бессознательное» позволяет использовать возможности человеческой психики для формирования символических окрашенных значимостей, представляющих для человека самый высокий ценностный смысл [Юнг 1994].

А поскольку мифотворчество целиком и полностью зависит от особенностей психического восприятия человека, нам придется констатировать, что та роль, которую миф играет в жизни людей, судя по всему, за последние тысячи лет принципиально не изменилась уже потому, что не изменился и сам человек.

Литература

Альбедиль М.Ф. В магическом круге мифов. Миф. История. Жизнь. СПб: Паритет, 2002. 336 с., ил.

Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. [Электронный ресурс]. URL: http://www.polit.ru/lectures/2007/05/24/kulturosob.html (дата обращения: 5.10.2021).

Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

Лотман Ю.М. Карамзин. С.-Петербург: Искусство-СПБ, 1997. 832 с.

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

Мифы и легенды народов мира. Библейские истории. М.: Мир книги, Литература, 2007. 464 с.

Скляров А. Миф о «мифологическом сознании» [Электронный ресурс]. URL: http://lah.ru/text/sklyarov/pril4.htm (дата обращения: 5.10.2021).

Ставицкий А.В. Мифологическое отражение реальности: основные подходы // Вісник СевНТУ: зб. наук. пр. Вип. 115. Севастоп. нац. ун-т. Севастополь: Изд-во СевНТУ, 2011. С. 89–94.

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012а. 543 с.

Ставицкий А.В. Песня Мира. Опыт сакрального бытия. Севастополь: Рибэст, 2013а. 75 с. ил.

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

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

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

Ставицкий А.В. Aurea Catena Homeri. Возвращение к Началам. Севастополь: Рибэст, 2013. 83 с. ил.

Хаккарайнен М.В. Трансформация традиционного знания: шаманизм без шаманов. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/hakkareinen/misl8_25.html (дата обращения: 5.10.2021).

Хренов Н.А. Роль мифа в интегральной культуре XX века // Традицион. культура. М., 2000. № 1. С. 63–75.

Чадаева А.Г. Мифогенез и роль мифа в культуре общества потребления: дис… канд. культурол. наук. М., 2006. 163 с.

Черепанова И.Ю. Дом колдуньи. Язык творческого Бессознательного. М.: КСП+, 1999. 416 с.

Юнг К.-Г. О современных мифах: Сб. трудов: Пер. с нем., предисл. и примеч. Акопяна Л.О.; Под ред. Оганесяна М.О., Лахути Д.Г. М.: Практика, 1994. 251 с., ил.

References

Albedil M.F. In the Magic Circle of Myth. Myth. History. Life. SPb: Paritet, 2002. 336 p., ill. (In Russian).

Gachev G.D. National Images of the World. Lecture by Georgij Gachev. [Electronic resource]. URL: http://www.polit.ru/lectures/2007/05/24/kulturosob.html (Date of access: 5.10.2021). (In Russian).

Levi-Strauss K. Structural Anthropology. Moscow: EXMO-Press, 2001. 512 p.

Lotman Yu.M. Karamzin. S.Petersburg: Arts-SPB, 1997. 832 p. (In Russian).

Lotman Y.M. Semiosphere. SPb: Art-SPb, 2004. 704 p. (In Russian).

Myths and Legends of the Peoples of the World. Biblical stories. Moscow: World of Books, Literature, 2007. 464 p. (In Russian).

Sklyarov A. Myth of "Mythological Consciousness". [Electronic resource]. URL: http://lah.ru/text/sklyarov/pril4.htm (accessed 5.10.2021). (In Russian).

Stavitskiy A.V. Mythological Reflection of Reality: the Basic Approaches // Visnik SevNTU: Sb. sci. Vin. 115. Sevastopol. national university. Sevastopol: Publishing SevNTU. 2011. Pp. 89–94. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Ontology of the modern myth. Sevastopol: Ribest, 2012a. 543 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. The Song of Peace. The Experience of Sacral Being. Sevastopol: Ribest, 2013a. 75 p. ill. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Modern Mythology: the Experience of Comprehending the Other. Sevastopol: Ribest, 2012b. 192 p.

Stavitskiy A.V. Modern Myth: its Nature and Purpose. Sevastopol: Ribest, 2013b. 148 p. (In Russian). (In Russian).

Stavitskiy A.V. Modern Myth and its Main Functions. Sevastopol: Ribest, 2012c. 238 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Aurea Catena Homeri. Return to the Beginnings. Sevastopol: Ribest, 2013. 83 c. Ill. (In Russian).

Hakkarainen M.V. Transformation of traditional knowledge: shamanism without shamans. URL: http://anthropology.ru/ru/texts/hakkareinen/misl8_25.html (accessed 5.10.2021). (In Russian).

Khrenov N.A. The Role of Myth in Integral Culture of XX Century // Traditional. M., 2000. № 1. Pp. 63–75. (In Russian).

Chadaeva A.G. Mythogenesis and the role of myth in culture of consumer society: dissertation... kand. kulturol. sci. M., 2006. 163 p. (In Russian).

Cherepanova I.Y. House of the Sorceress. Language of the Creative Unconscious. MOSCOW: KSP+, 1999. 416 p. (In Russian).

Jung K.-H. and others. Edited by K.-H. Jung. About modern myths: Collected works: Translated from German, preface and notes by L.O. Hakobyan; Edited by: Oganesyan M.O., Lahuti D.G. M: Pratika, 1994. 251 p., illustration. (In Russian).

Сведения об авторе:

Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: stavis@rambler.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9670-1105

Bionotes:

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Неклассическая мифология о смысле и источниках поэтики мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года,г.

Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 117–125.

For citation:

Stavitskiy A.V. Non-classical Mythology on the Meaning and Sources of the Poetics of Myth-making // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 117–125.

УДК 130.21

НАВАДВИПА БХАВА ТАРАНГА ИЛИ МИФОЛОГИЧЕСКИЙ КИНОТЕАТР ВРЕМЕНИ БЕНГАЛЬСКОГО ВИШНУИЗМА

Тимощук Алексей Станиславович
Владимирский юридический институт Федеральной службы исполнения наказаний
(г. Владимир, Россия)

Аннотация
Мифотворчество, гипостазирование, теофания, теологическое конструирование – статья предлагает герменевтический анализ на сходство до степени смешения технологий генезиса культа Чайтаньи в Западной Бенгалии, основателя Гаудия вайшнавизма (бенгальского вишнуизма). Эстетическая рефлексия Чайтаньи и динамика его движения концептуализированы как лента кайросов, пробегающих перед глазами созерцающего. Название статьи воспроизводит место рождения Чайтаньи в Бенгалии, центр распространения новой религии (Навадвипа), эмоциональный напор учения бхакти (бхава) и волнообразную динамику развития движения Чайтаньи (таранга). В контексте западной философии процесс эмерджентного становления бенгальского вишнуизма терминирован как мифопоэзис или такая установка конституирования, которая позволяет адаптировать учение к социокультурному набору форм, акторов, институтов. Визуальная культура современности требует открытости, явленности процессов и состояний. Пространственно-временная перспектива культа Чайтаньи предстаёт как череда преобразований, заменяющих незавершённость и поэтичность институтуализацией и формой. Эстетическое видение, предлагаемое Чайтаньей преобразуется во времени в особый интеллектуально-рефлексивный жанр профанизированного паноптикума.
Ключевые слова: Чайтанья; Нимай; Махапрабху; эстетика Гаудия; бхакти-марг; сахаджа; метафизика театра; лента времени; феноменология религии

NABADWIP BHAVA TARANGA OR MYTHOLOGICAL TIME CINEMA OF THE BENGAL VAISHNAVISM

Timoschuk Alexey Stanislavovich
Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service (Vladimir, Russia)

Abstract
The article analyzes the key value-semantic moments of the genesis of the Caitanya cult in West Bengal, as well as the philosophical forms of Gaudiya theology. The aesthetic reflection of Caitanya and the dynamics of his movement are conceptualized as a ribbon of kairos running before the eyes of the beholder. The title of the article reproduces the birthplace of Chaitanya in Bengal, the center for the spread of the new religion (Nabadwip), the emotional thrust of the teachings of bhakti (bhava) and the undulating dynamics of the development of the Chaitanya movement (taranga). In the context of Western philosophy, the process of emergent formation of Bengali Vaishnvism is terminated as a cinema of time or such a visual attitude of the observer, which allows one to make a broad overview of forms, contents, actors, institutions. The visual culture of our time requires openness, manifestation of processes and states. The space-time perspective of the Caitanya cult appears as a series of transformations replacing incompleteness and poetry with institutionalization and form. The aesthetic vision offered by Caitanya is transformed in time into a special intellectual-reflective genre of profane panopticon.
Key words*:* Caitanya; Nimay; Mahaprabhu; Gaudiya aesthetics; bhakti-marg; sahaja; theater metaphysics; time tape; phenomenology of religion

Введение

Научный форум «Миф в истории, политике, культуре» в г. Севастополь вырос в центральную научную площадку по критическому анализу мифотворчества. Антропология, лингвистика, социология мифа – это те направления, которые позволяют продуктивно анализировать ценностно-смысловую гетерогенетику общества, созидание и негоциацию жизненных структур, поддерживающих устойчивость локальных и глобальных социальных систем. Тема мифологизации культуры раскрывает вопросы сознания, истины, нормы, ритуала в сложном саморазвивающемся знаково-символическом контексте, концептуализированном как онтопоэзис, автопоэзис, семиозис, медиатизация.

Постановка проблемы и методология

Теоретическое состояние проблемы заключается в лакуне идиографического описания генезиса нового религиозного движения, которым предстаёт бенгальский вишнуизм. Структурный, системный, компаративистский, факторный и феноменологический виды анализа составляют основу методологии. При этом антропология мифа понимается как производство символической Вселенной, духовная генерация ценностно-смысловой системы, позволяющая субъектам функционировать в антагонистическом мире. Поэтому текст порой производит впечатление метафорического, мифопоэтического. Автор исходит из установки, что миф является не только основой магических религий, но и сохраняет своё доминирующее значение в институализированных религиях, в частности, Гаудия вайшнавизме.

Обзор литературы и обсуждение

Практическое состояние проблемы заключается во взаимопроникающих аспектах социального сектантства, существующего как мифологический автопоэзис: позиционирование в российском обществе, взаимодействие с национальной культурой, психологическое здоровье граждан. Феноменология мифа традиции призвана снять конфликтность между саморепрезентацией и социальной перцепцией.

В 2021 г. исполнилось 535 лет от рождения проповедника бхакти Чайтаньи Махапрабху (1486–1534). В глобальных трендах деколонизации, ремифологизации и ориентализма культ бенгальского мистика только набирает последователей. Чайтанья, через практику нагара-киртана, совместного воспевания мантр, соединяет практику внутренней работы с социальным присутствием, закладывая далеко идущие механизмы медиатизации религии. Духовная эмоция (бхава) интегрируется с социальным действием, что позднее на Западе даст эффект демонстративной религии, когда уличная санкиртана – это визитная карточка мегаполисов.

Сто лет назад, когда бенгальский учёный Рай Бахадур Динеш Чандра Сен говорил о значении Махапрабху, он признавал, что его учение не получит универсального признания в материалистическую эпоху, однако выразил надежду, что когда наступит духовное просветление, то миссия Чайтаньи будет полностью оценена, потому что бенгальский мистик принёс практику достижения высоких состояний сознания и сделал из запутанного, как волосы Шивы, индуизма ясную теологию бхакти [Sen, 1922, 9]. С высоты 535 лет мы, в особенности, отчётливо можем наблюдать, какую поступательную эволюцию совершил Гаудия вайшнавизм от секты округа Надия в Бенгалии до претендента на эмерджентную мировую религию. Индолог из Канады К. Клостермайер обращает внимание, что концепт сознания, который стал брендом Движения Чайтаньи, становится постепенно крупным направлением и на Западе, который, после ренессансного распада души, переоткрывает сознание благодаря философии Декарта, Лейбница и Канта [Klostermaier, 1981, 96]. Пока на Западе медленно происходило накопление феноменологического знания, завершившегося гуссерлианским поворотом и признанием зоопсихологии, индийская мысль ещё с Упанишад была ориентирована на «читта» и разрабатывала тонкие демаркации

внутреннего мира – «аханкара», «манас», «буддхи», «вигьяна», «васана», «самвид», «анубхава», «прабоддха».

Индуизм находится в постоянном изменении, творческом процессе создания новых текстов, сохраняя при этом диалектику гражданственности и приватности, дискурсивности и антидискурсивности, гетеродоксии и ортопраксии. Гаудия вайшнавизм заимствовал эти структурные детерминанты, при этом открыл для себя широкий простор для социальной инклузии в условиях глобализации [Тимощук, 2018]. Движущим фактором вишнуитского миссионерства стал биографический нарратив основателя учения Чайтаньи.

Магнетизм Чайтаньи опосредует генерацию всевозможных нарративов о его времени и судьбе. Биография выступает как идеологический конструкт и основание для конверсии. Только в конце XVI века было написано около двенадцати агиографий Гаудия, интерпретирующих историю Движения, раскрывающих теофанию священного в повседневности героя, созидающих мемориально-литургическую практику для последующих поколений последователей [Филькин, 2015]. Исследователь Введенская Э.И. выделяет труд Кришнадаса Кавираджа Госвами «Чайтанья-чаритамрита» (ЧЧ), т.к. в нём доминирует концептуализация учения над «чаритой», деяниями, в отличие от работ Мурали Гупты, Лочана даса, Вриндавана даса и других агиографов Чайтаньи [Введенская, 2020]. Все письменные источники о Чайтанье опирались на хроники (кадачи) Мурари Гупты, его близкого последователя, но стремились представить личность основателя религии для своих аудиторий, как когда-то это делали евангелисты. «Чайтанья мангала» Лочаны была призвана служить нарративом наподобие Махабхараты и Рамаяны, который можно было петь на разные раги в бенгальских деревнях. «Чайтанья бхагавата» Вриндавана даса – повествование, созданное внутри Нитьянанда вамши, особого ответвления последователей Чайтаньи. Кави Карнапур писал на ученом языке для образованной аудитории в стиле санскритской драмы.

Диверсификация памятования Чайтаньи – это характеристика разных родовых и ценностно-смысловых групп. Помимо Нитьянанда вамши, существует клан Адвайты, поддерживающий иные версии создания религии Гаудия и роли их основателя. В «Адвайта-мангале» Харичарана даса, «Балья-лила-сутре» Лаудия Кришнадаса и «Адвайта-пракаше» Ишаны Нагары поддерживается точка зрения божественности Адвайты и его определяющего влияния на последующую судьбу учения Гаудия. Адвайта Ачарья был примерно на пятьдесят лет старше движения, зародившегося в Бенгалии в XV веке. Он был ученым и очень уважаемым лидером мнений высшего общества. Адвайта содействовал пришествию Чайтаньи и своим статусом авторизовал новое движение [Manring, 2011].

Свидетельствуя о пришествии Кришны в образе Чайтаньи, с точки зрения феноменологического изоморфизма, Адвайта выступает в роли Иоанна Предтечи, проповедовавшего о явлении Мессии. Религиозная среда готовит лидеров на протяжении длительного цикла. Кумраниты, иоанниты, эбониты, назореи, египетские терапевты – это общины, создававшие новую живую религиозность на Ближнем Востоке и имевшие своих харизматическх лидеров, самый яркий из которых стал символом христианства. В Бенгалии эпохи Чайтаньи такими вишнуитскими флагманами были Мадхавендра Пури, Адвайта, Ишвара Пури, Нитьянанда. Парадигма лидерства в религиозных организациях вырабатывается постепенно и обусловлена несколькими факторами, такими как функциональность главы общины, приближённость к сакральному, проповеднический дар, способность к медиации разнородных последователей.

Составленная на бенгали в середине XVI в., агиография Кришнадаса Кавираджа претендует на официальный статус, т.к. она охватывает весь временной период чайтанья-лилы и создаёт подобие объективности, будучи отстранённой от конкретной общины

последователей Махапрабху. Вдобавок ЧЧ состоит на 7 % из санскритских шлок из более чем 50 источников, что делает её некоторым образцом средневекового «научного» текста, имеющего обширный отсылочный аппарат. Поэтому, исходя из наибольшего цитирования, можно выделить ядро источников, послуживших основой для формирования Гаудия вайшнавизма: Бхагавата пурана, Бхагавад гита, Падма пурана, Вишну пурана, Брахма-вайварта—пурана, Курма пурана и др.

Помимо известных текстов, ЧЧ насыщена новой теологией. Постоянное цитирование только созданных источников, написанных последователями Чайтаньи, делает из движения бхакти настоящую НРД: Бхакти-расамрита-синдху, Видагдха-Мадхава, Лалита-Мадхава, Говинда-лиламрита, Чайтанья-Чандродая-натака, Хари-бхакти-вилас, Падьявали и др. В ЧЧ происходит также фундирование нового источника, который позиционируется как вновь обретённый, найденный Чайтаньей в Южной Индии, – Брахма-самхита (БС). Теология Брахма-самхиты оказывается столь конгруэнтной новому учению, что 20 раз цитируется в ЧЧ, а это свидетельствует о распространении и одобрении данного нового текста. Любопытно, что использование эзотерических символов в БС (тысячелепестковый лотос, шестиугольная янтра, линга-йони, кама биджа) вносит необычную тему перекрёстного опыления текстов и практик вайшнавизма и тантризма [Dimock, Flood, 1989, 55-56].

Существенно, что не все цитируемые стихи из старых, «авторитетных» источников сегодня можно идентифицировать, что говорит о пролиферации разных списков, а также об утрате ряда текстов, связанных с определёнными сектами. Когда формируются новые ключевые тексты, старые теряют свою мнемоническую релевантность и перестают так охраняться и передаваться как прежде, их место занимают новые тексты, а к старым остаются лишь отсылки. 100 лет потребовалось вайшавизму, чтобы институализировать официальную биографию (агиографию) Махапрабху. Произошла сборка / сверка / критический отбор разных фиксаций многоликого образа мистика. Движение стало перерастать эмоциональную близость группы родственных по духу первых последователей. Чайтанья мангала Лочана даса оказалась слишком домашней, а Чайтанья бхагавата Вриндавана даса – слишком субъективной, т.к. главным образом, описывает деяния Чайтаньи в Бенгалии, а это только половина его жизни.

Кришнадас Кавирадж представляет официальную версию жития Чайтаньи, поскольку он сам является последователем шести госвами, обосновавших пуританский вайшнавизм [Choudhury, 2019, 15]. Госвами выделялись в вайшнавской общине своим происхождением, образованием, близостью к Чайтанье и особой миссией, которую они получили от него. Их книги, храмы и открытые места паломничества создали для Госвами уникальный статус теологов и авторитетов Гаудия.

По мере институализации, интимность доверительных отношений близкого круга единомышленников заменялась на более формализованные структуры и описания. ЧЧ – это официальная интронизация Чайтаньи на престол Всевышнего. Если ранние агиографии говорят намёками и метафорами, здесь имеет место публичный вишнуитский текст.

Своеобразной теологической сверкой стал сюжет смерти Чайтаньи. Игнорирование этой темы или, наоборот, выдвижение некоторой версии («вошёл в тело Божества», «растворился в океане», «умер от инфекции стопы», «внезапная смерть от эпилепсии») стал маркером принадлежности к той или иной релевантной группе [Stewart, 1991].

Расхождения в описании ухода Махапрабху или игнорирование этого сюжета в произведении свидетельствует о конфликте концептуализаций внутри общины, а также об интеллектуальной свободе среди последователей. Кришнадас Кавирадж, представляя теологический мейнстрим, подводит к сюжету ухода очень деликатно. Последние главы

Антья-лилы его произведения полны грусти и тревоги. Близкий круг помощников Чайтаньи не отходит от него, боясь оставить одного, как тяжелого пациента. Чайтанья то убегает к океану, пропадает и его вылавливает сетью рыбак; то он ночью ранит себя о стены, пытаясь выйти из комнаты. Мистик агонизирует в своей разлуке с Кришной, принимая своих друзей за гопи. Он тяжело болен любовью к Кришне и ничто не может его успокоить. Вдобавок Адвайта делает намёки, что «Божество пора отзывать обратно». Чайтанья говорит об этом саркастически, вызывая тревогу у своего окружения. Сварупа Дамодар и Рамананда Рая изобретают всё новые и новые способы, как поддержать своего пациента в нормальном сознании, чтобы Чайтанья не навредил себе. Молчание об уходе Чайтаньи символично и художественно – Бог не может умереть, он является при определённых теологических обстоятельствах и восходит на небеса в атмосфере тайны.

Вриндавана дас («Чайтанья бхагавата»), первый ранний крупный текст, опускает детали ухода Чайтаньи, ограничиваясь общей фразой, что Бог приходит и уходит из этого мира. Лочан дас («Чайтанья мангала») также не касается вопроса о смерти Чайтаньи.

Таким образом, все первые источники обходят стороной вопрос тиробхавы (ухода). Некоторая информация появляется более поздних текстах. Джаянанда («Чайтанья мангала») указывает, что Чайтанья повредил ногу во время фестиваля Ратха-ятры и умер от сепсиса в храме Тота Гопинатха.

Вайшнава даса («Шри Чайтанья Гоуранго Чадка») высказывает версию, что мёртвое тело мистика было найдено за Гаруда стамбхой в храме Джаганнатха, а похоронено оно было в храме Тота Гопинатха. Этот храм был основан Чайтаньей и настолько ему, что он вверил его своему сподвижнику из Бенгалии Гададхаре. Служители Тота Гопинатха поддерживают версию ухода Чайтаньи, связанную с вхождением в тело Божества.

Ишвара дас («Чайтанья бхагават») высказывает комплексную трактовку, что сознание Чайтаньи слилось с чанданой, которую тот наносил на Джаганнатха, а его тело было перенесено и спущено на воду по реке Прачи, что примерно 60 километров от Пури. Говинда дас («Шри Чайтанья Чадка») сообщает, что во время вечернего богослужения в храме Джаганнатха внезапно из Гаруда стамбхи, где обычно стоял Чайтанья в храме, изошёл яркий свет и слился с мурти Джаганнатхи.

Конспирологическая версия исходит из того значения, которое для Чайтаньи и его последователей имел храм Джаганнатхи, политика которого отличалась от Гаудия вайшнавизма и служителям которого не нужен был ни конфликт, ни появление сомнительного места паломничества для новой религии. Чайтанья умер в храме и его служители, опасаясь неблагоприятных социальных последствий или конфликта с последователем Чайтаньи царём Пратапарудрой, захоронили тело тайно и объявили, что Чайтанья слился с Джаганнатхой [Sen, 1922, 264].

Заключение

Таким образом, противоречащие друг другу повествования о Чайтаньи, вдохновившего вайшнавское движение Бенгалии, дают представление о том, как члены общины верующих раскрывают историческую информацию о себе и о том, как они думают. Доминирующий дискурс близких последователей Чайтаньи из Бенгалии, Ориссы и Вриндавана, заключается в том, что неправильно говорить о смерти Чайтаньи, потому что он – Кришна, сваям бхагаван (сам Бог), который только спускается на землю и возносится обратно на небеса. Первые агиографы (Мурари, Лочан, Вриндаван) подчеркивают это, отказываясь говорить о событии, давая понять, что оно не имеет сотериологического значения. Однако более поздние жития других авторов предлагают альтернативы: Чайтанья исчезает в храме Джаганнатхи, в храме Гопинатхи, в водах моря, или он умирает от инфекции стопы и др. Несмотря на очевидные различия, повествования следуют

определенному образцу описания: уход – это религиозное действие, символи разделения и соединения. Хотя описания тиробхавы Чайтаньи несколько нарушают представление о его божественности и богословски неортодоксальны, они сохраняют флёр таинственности и всё равно находятся в плоскости религиозного мышления.

Кинематографичность образа Чайтаньи заключается в том, что у нас сохранился в большей степени визуальный образ танцующего мистика. Известно, что он устраивал дебаты в Сарвабхаумой в Пури, давал наставления Санатане и Рупе Госвами, вёл беседу с Рамананда Раем, но мы не знаем, чтобы он в поздний период проводил публичные лекции или выступал проповедником. Круг Чайтаньи – это его друзья и последователи из Бенгалии, жившие с ним и приходившие в Пури из Бенгалии каждый год на Ратха-ятру. Чайтанья в Пури – это жизнь в медитации, публичное молчание на фоне экстатических практик пения и танца в процессии колесницы Джаганнатхи.

Инклузия Чайтанья – это практика общения, массового киртана, разделения трапезы с неприкасаемыми. Он не читал лекции на тему преодоления кастовых предрассудков и не боролся с храмовыми запретами, не позволявшим его ученикам посещать храм Джаганнатхи.

Вайшнавизм Чайтаньи представлял индуистскую альтернативу бенгальскому исламу, распространявшегося среди низкорождённых. Социальная инклузия Махапрабху не знала ни верхних ни низших границ, т.к. не настраивала париев против брахманов. Происходило братание классов вокруг божественной любви (према); вселенская эмансипация дживы, которая через садхану достигает изменённого состояния Божества – высочайшая возможная трансформация.

Говоря о конструировании культа Чайтаньи и превращения его в целое направление бенгальского вишнуизма, нельзя не отметить, что Махапрабху стал иконой нового движения не на пустом месте. Объективные предпосылки к вайшнавской самоорганизации в Бенгалии существовали в связи с социальной дифференциацией, которую должны были осуществить индусы во взаимодействии с радикальным Другим в виде ислама. Чайтанья возглавляет общину, где были несколько лидеров мнений, таких как Адвайта, Нитьянанда, Шривас, Гададхар и связывал идиосинкразию умонастроений, амбиций и целей растущего движения бхакти. Отдельные сюжеты несводимости образов преданности и индивидуальных стилей проповеди можно увидеть в сглаженных конфликтах ортодокса Адвайты и безумного Нитьянанды.

Махапрабху примирял разнородных последователей, был естественным лидером, при этом не известно, чтобы он заботился о создании матха или религиозной организации. Он не писал религиозных трудов, не был теологом, но воздействовал так на своё окружение, что они делали всё, что необходимо для создания обновлённого вайшнавизма с новыми книгами, новой теологией Радха-бхавы, новыми храмами и новыми местами паломничества.

В некотором смысле, Чайтанья не изобретал ничего нового: киртаны, паломничества, ритуальная еда, аскетизм, поклонение Кришне, эзотерическое учение о роли шакти, – всё это было и до Махапрабху, но в разрозненном состоянии. Он актуализирует, собирает, направляет новое духовное движение своим вдохновением (бхава) и эстетическим отношением (раса) [Тимощук, 2003, 36-37] .

Пение мантры на определённый мотив (рага) придает мощный динамизм и насыщенность инициативам зарождающейся религии. Нимай пандит, ранее скептик и логик, критиковавший вайшнавов, после его обращения в Гайа, приходит в изменённое состояние сознания: он льёт слёзы, повторяя имена Кришны, бегает как сумасшедший по улицам Навадвипы с именами Кришны и пристаёт к вайшнавам, которые из эмпатии

поддерживают уличные инициативы Нимая, жертвуя своей репутацией. Сама социальная практика санкиртаны рождается из духа мелоса Махапрабху [Сокол, 2014].

Кинотеатр времени Чайтаньи – это доминанта звука над образом. Движение на экране сознания изображений проецируется трансцендентным звучанием. Вместо музыкального сопровождения звук получает значение определяющего визуализатора духовного опыта. Ассоциативная нагрузка памятования (смаранам) достраивает звукозрительную концепцию Махапрабху, развитую из лирической поэзии Джаядева, Билвамангала, Чандидаса и Видьяпати. Слуховое восприятие расика поэзии определяет конструирование визуальной формы, а лейтмотив мантры определяет сюжетные повороты эстетической драмы воображаемых героя и героини Чайтаньи – встреча, разлука, ревность, удивление. Мифологический кинотеатр расширяет наши представления об эффекте синтеза образа и звука.

Литература

Введенская Э.И. Диалог рукописей в драматургии агиографии: цитирование произведений Рупы Госвами в тексте Чайтанья-Чаритамриты Кришнадаса Кавираджа Госвами // Труды Института востоковедения РАН. 2020. № 28. С. 35-50.

Псху Р.В. "Ведартхасамграха" Рамануджи: полемика вишишта-адвайта-веданты с бхеда-абхеда-вадой // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2006. № 2. С. 105–116.

Сокол В.Б. Феноменология музыкального мышления // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. 2014. № 10. С. 93–101.

Тимощук А.С. Вайшнавизм: стратегии конструирования и концептуализации / // Народы и религии Евразии. 2018. № 1. С. 72–80.

Тимощук А.С. Индуизация Общества сознания Кришны // II Международная конференция «Религия в истории народов России и Центральной Азии». Барнаул: АГУ, 2014. С. 351–353.

Тимощук А.С. Эстетизация бенгальского вишнуизма в литературе Рупы Госвами // Orientalistica. 2018. Т. 1. № 2. С. 289–302.

Тимощук А.С. Эстетика ведийской культуры: Монография. ВЮИ Минюста России. Владимир, 2003. 112 с.

Филькин К.Н. Бенгальские агиографии как письменные источники по истории доколониальной Индии // Вопросы истории, международных отношений и документоведения: сборник материалов XI Международной молодежной научной конференции (Томск, 08–10 апреля 2015 г.) / науч. ред. А.Н. Сорокин. Томск: Издательский Дом ТГУ, 2015. Вып. 11: в 2 т. Т. 1. С. 406–409.

Campbell C. A Orientalização do Ocidente // Religião e Sociedade. 1997. 18(1). Pp. 5–22.

Choudhury A.R. The position of Chaitanya in Bengal Vaishnavism //Ensemble. 2019. Vol. 1. No. 1. Pp. 14–22.

Datta B. Swami Vivekananda, Patriot-prophet: A Study. / B. Datta Kolkata: Nababharat Publishers, 1954. 428 p.

Dimock E. The Place of the Hidden Moon: Erotic Mysticism in the Vaisnava-Sahajiya Cult of Bengal / E. Dimock, G. Flood. Chicago: The University of Chicago Press, 1989. 299 p.

Klostermaier K. Will India's Past be America's Future? Reflections on the Caitanya Movement and its Potentials // Tradition and Modernity in Bhakti Movements /Jayant Lele. Leiden: Brill Archive, 1981. P. 94-112.

Lorea C.E. Pregnant Males, Barren Mothers, and Religious Transvestism: Transcending Gender in the Songs and Practices of 'Heterodox' Bengali Lineages // Asian Ethnology. 2018. Vol. 77. No. 1-2. P. 169–213.

Manring R. The Fading Light of Advaita Acarya: Three Hagiographies / R. Manring. Oxford University Press, 2011. 312 p.

Manring R. Reconstructing Tradition: Advaita Acarya and Gaudiya Vaisnavism at the Cusp of the Twentieth Century / R. Manring. Columbia University Press, 2005. 336 p.

Majumdar S. Post-Chaitanya Vaisnavite Sects in Bengal / S. Majumdar // Medieval Bhakti movements in India. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989. Pp. 356–382.

Ruud A.E. Socio-cultural changes in West Bengal. Submitted for the PhD degree. London school of economics and political science, April, 1995. UMI dissertation publishing, 2014. 316 p.

Sen R.B.D.C. Chaitanya and His Age: Ramtanu Lahiri Fellowship Lectures for the year 1919 and 1921. University of Calcutta, 1922. 425 p.

da Silveira M.S. The Universalization of the Bhakti Yoga of Chaytania Mahaprabhu. Ethnographic and Historic Considerations // New Ethnicities, New religiosities: Global Production of the Local. Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology. 2014. 11 (2). https://doi.org/10.1590/S1809-43412014000200013

Stewart T.K. When Biographical Narratives Disagree: the Death of Krsna Caitanya / T.K. Stewart // Numen. 1991. Vol. XXXVIII. Fasc. 2. Pp. 231–260.

Сведения об авторе:

Тимощук Алексей Станиславович

профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин ФКОУ ВО «Владимирский юридический институт Федеральной службы исполнения наказаний»

доктор философских наук, доцент (г. Владимир, Россия).

E-mail: human@vui.vladinfo.ru

Bionotes:

Timoschuk Alexey Stanislavovich

Professor, Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines, Federal Educational Institution of Higher Education "Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service», Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladimir, Russia).

Для цитирования:

Тимощук А.С. Навадвипа бхава таранга или мифологический кинотеатр времени бенгальского вишнуизма // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 126–133.

For citation:

Timoschuk A.S. Navadwip Bhava Taranga or Mythological Time Cinema of Bengali Vishnuism // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 126–133.

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

В современном обществе мифотворчество является не столько формой рационального освоения действительности, сколько формой фантазии человека. В связи с этим говорят о мифе как источнике творческого богатства культуры общества.

Светлана М. Поздяева

Мифотворчество – естественный элемент работы сознания, так как создание символически насыщенных образов столь же необходимо нашему сознанию, как и логическое обоснование каждого нашего действия с точки зрения его целесообразности, где миф – не прихоть и баловство, а механизм организации сознания для жизни и выживания человека и человечества.

Андрей В. Ставицкий

УДК 82.2

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОГО СЮЖЕТА ОБ АМУРЕ И ПСИХЕЕ В «ЭРОСЕ И ПСИХЕЕ» Е. ЖУЛАВСКОГО

Котариди Юлия Георгиевна
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
(г. Москва, Россия)

Аннотация
В «Метаморфозах» Апулея сказка об Амуре и Психее может рассматриваться как иносказательное повествование о душе, странствующей по миру и ищущей пути к Любви и вечной жизни. Неоплатоническая версия сюжета, трактующая воссоединение Амура и Психеи как союз Бога и Души, представлена в литературе у Фульгенция, Дж. Боккаччо, Дж. Китса, Дж. Г. Байрона, Г. Гейне, С. Т. Кольриджа, Э. По, Е. Жулавского и других. Миф об Амуре и Психее в драме Жулавского «Эрос и Психея» (1904) ведет к актуализации мотивов платоновской гносеологии, обусловленной дуализмом космологии Платона. Архетипическая основа сюжета и неоплатоническая парадигма выступают в польской драме в синтетическом единстве, что обеспечивает повествованию универсальность и многозначность.
***Ключевые слова*:** компаративистика; миф; драма; вечные образы; неоплатонизм

PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE TRADITIONAL STORYLINES ABOUT CUPID AND PSYCHE IN "EROS AND PSYCHE" BY E. ZHULAVSKY

Kotaridi Yuliya Georgievna
Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia)

Abstract
In "Metamorphoses" by Apuleius tale of Cupid and Psyche can be consider as an allegorical tale of the soul, travel around the world and looking for ways to Love and eternal life. Neoplatonic version of the story, which interprets the reunification of Cupid and Psyche as Union of God and Soul, represented in

literature at Fulgentius, Boccaccio, Keats, Byron, Heine, Coleridge, Poe, Żuławski and others. The myth about Cupid and Psyche leads to actualization in the drama of Żuławski «Eros and Psyche» (1904). Platonic motives epistemology, caused by dualism of Plato cosmology. Archetypal base of the plot and platonic paradigm in polish drama are combined in syncretic unity, which provides universality and polysemy of the narration.
***Keywords*:** comparative literary; myth; drama; eternal images; Neoplatonism

Введение (Introduction)

Миф об Амуре и Психее, впервые изложенный Апулеем в романе «Метаморфозы», является одним из самых популярных вечных сюжетов в истории мировой культуры. Он представлен в многочисленных памятниках изобразительного искусства: картинах Рафаэля, П. Рубенса, Ф. Жерара, А. В. Бугро, Г. Климта, скульптурах А. Кановы, И. Даннекера, О. Родена. Вслед за Апулеем к нему обращались Фульгенций, П. Кальдерон, Ж. де Лафонтен, Ж.-Б. Мольер, И. Ф. Богданович, Дж. Китс, Г. Гейне, Э. А. По, Е. Жулавский, К. С. Льюис и многие другие. Огромная популярность апулеевского источника обусловлена, прежде всего, мифопоэтической основой его сюжета: «многоликость мифа выражается в плюрализме его интерпретаций» [Яровенко 2020: 268].

Актуализация традиционного сюжета об Амуре и Психее в польской литературе связана как с общеевропейским процессом «ремифологизации» (Г. Ибсен, М. Метерлинк, Г. Гауптман), так и с характерными национальными особенностями литературы Польши рубежа веков, отличающейся повышенным интересом к теме души. Успешной рецепции сюжета также во многом способствует появление перевода «Метаморфоз» Апулея незадолго до выхода пьесы Е. Жулавского в 1904 г. (в 1901 первый перевод выпустил М. Кавчински, в 1902 – вышел перевод Б. Свибы). Целью исследования является рассмотрение польской версии сюжета об Амуре и Психее в ее диалектической взаимосвязи с источником традиции – сказкой Апулея и её философской подосновой.

Методы (Methods)

Методология работы основана на фундаментальных трудах исторической поэтики (А.Н. Веселовский, В.М. Жирмунский), жанровых исследованиях (С.С. Аверинцев, Е.М. Мелетинский и др.), теории традиционных сюжетов (И.М. Нусинов, А.Р. Волков, А.Е. Нямцу). Активному бытованию вечных сюжетов и образов в последующей литературе, во многом, способствует формирование их в архаический период, когда в недрах мифа возникают основы представлений о мире и человеке. Большинство «мировых сюжетов» активно разрабатывается в эпоху рефлективного традиционализма, выступая своего рода универсальным ключом, готовой литературной моделью. На этапе «индивидуально-творческом» [Аверинцев 1994: 3], традиционные сюжеты, как правило, подвергаются трансформации, что обусловлено творческой свободой автора, уже начиная с эпохи романтизма.

Рассматривая эволюцию традиционного сюжета об Амуре и Психее в рамках трех типов художественного сознания, предложенной Аверинцевым, можно найти преломление теории традиционных сюжетов в методологических рамках исторической поэтики. Так, если категория жанра выдвигается на первый план в рефлективно-традиционалистский период, когда и формируется сказка Апулея, категория автора же первична для индивидуально-творческого типа сознания, к которому относится версия сюжета Е. Жулавского, возникшая на рубеже девятнадцатого и двадцатого столетий.

Литературный обзор (Literature Review)

Сюжет об Амуре и Психее практически не изучен российским литературоведением в диахроническом аспекте. В зарубежном литературоведении существует несколько диахронных исследований этого традиционного сюжета, однако, в большинстве своем, они

отсутствуют в российских библиотеках. За последние двадцать лет в российском литературоведении появилось несколько работ, которые рассматривают сюжет об Амуре и Психее в отдельных синхронических аспектах развития, в частности уделяя внимание сюжетным вариациям начала XX века, в том числе в русской литературе (Войтехович Р.С.).

Скромное число работ, посвященных произведению Жулавского, обусловлено библиографической редкостью текста. «Эрос и Психея» упоминается практически в каждом исследовании польской литературы «рубежа веков», однако, комментируется, как правило, скудно или пристрастно. В отечественном литературоведении пробел частично восполняют общие работы, посвященные литературной ситуации в Польше: например, разделы «Истории польской литературы» (Т. 2), «Истории всемирной литературы» (Т.8), «Истории литератур западных и южных славян» (Т. 3). Они позволяют рассмотреть драму Жулавского в конкретном историко-культурном контексте и оценить ее место в западноевропейском литературном процессе того времени.

«Эрос и Психея» Е. Жулавского представляет собой оригинальную интерпретацию сказки об Амуре и Психее, которая вписана в индивидуальный историософский миф о вековых скитаниях души в мире, напрямую связанный с неоплатонизмом. Польская литературоведческая школа отмечает не только наличие неоплатонического, но также и индуистского влияния на пьесу Е. Жулавского (Т. Синко, Л. Евстахевич). Польский исследователь драматургии Молодой Польши Евстахевич утверждает, что если драма Жулавского и содержит какой-то миф, то это «миф о платоновских половинках» [Eustachewicz 1982: 371]. В связи с отсутствием в российских библиотеках работ диахронического характера, посвященным сюжету об Амуре и Психее, продуктивным представляется опора как на исследования синхронического характера, так и непосредственно на диалоги Платона, которые позволяют прояснить связи польской версии с исходным прототипом «бродячего» сюжета.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Сказка об Амуре и Психее в «Метаморфозах» Апулея может быть рассмотрена как повествование о душе, странствующей по миру и ищущей пути к Любви и вечной жизни: «Объединив различные мифы о Психее, Апулей создал поэтическую сказку о странствиях человеческой души, жаждущей слиться с любовью» [Лосев 1997а: 345]. Интерпретация Эроса как Любви, Психеи как Души – прозрачна и традиционна (Фульгенций, Кальдерон, Марино, польские интерпретаторы). Уже у Платона в его знаменитом «Пире» Эрот выступает медиатором, спутником человеческой души, способным вознести ее до идеального мира. В «Эннеадах» Плотина Амур и Психея также представлены в качестве Бога и души, связанных супружеским союзом. Платоновское восприятие любви как жажды целостности и стремления к ней находит отражение и в пьесе Жулавского.

«Эрос и Психея» Е. Жулавского – типичная философско-аллегорическая драма, использовавшая сюжетную основу сказки Апулея. Сущность ее – в отходе от поверхностной развлекательной трактовки сюжета к освоению платоновской и неоплатонической составляющих. Жулавский ставит в центр драмы проблему мифа как экспликации истории. «Эрос и Психея» – многослойная модернистская драма, во многом построенная на архаической мифологической модели. Налицо типичные схемы мифа и сказки: нарушение табу, которое влечет за собой поиски потерянного супруга, многочисленные испытания, временные смерти, и, наконец, победа над злом, и воссоединение с возлюбленным.

В сказке об Амуре и Психее Апулей довольно целенаправленно следует платоновскому мифу о душе, согласно которому после смерти бессмертная человеческая душа попадает в мир идей, где становится совершенной. Затем она должна вновь вернуться

на землю и страдать, заключенная в телесную оболочку. Этот круговорот повторяется несколько раз, пока душа окончательно не поселится в царстве идей. В трактовке неоплатоника Апулея Психея – душа, которая должна пройти испытание земной жизнью. Испытание героини – результат проступка – любопытства обрекает её на страдание и искупление, что тождественно платоновскому стремлению к познанию, которое является необходимым компонентом становления человеческой души (Ср. «Федон»).

В пьесе Жулавского душа-Психея проходит весь круг мировой истории, сопровождаемая воплощениями своего божественного проводника, Эроса. В первой картине она – царевна Аркадии, во второй – бродячая певица в Александрии, в третьей – заключенная в средневековом монастыре, в четвертой – богатая итальянская княжна XVI в., в пятой – девушка из народа эпохи французской революции, в шестой – содержанка польского банкира в «наши дни». Седьмая картина выходит за пределы исторического времени, возвращая Психею в мифологическую Аркадию, к ее первозданной сущности.

Первая и последняя картины пьесы, при всей конкретности пространства, происходят в неопределенном времени. Завязка драмы – «в те времена, когда боги сходили на землю», развязка – «в то время, которое настанет – когда-нибудь». Остальные пять картин связаны с реальным течением истории. Место и время действия второй картины пьесы – «в Александрии, в начале нашей эры», третьей – «на Юге, в средних веках».

С каждой новой картиной хронотоп все более конкретизируется. Четвертая картина происходит в Италии «в начале XVI в.», пятая – «в Париже, 2-го сентября 1792 года». Шестая картина «Эроса и Психеи» носит заглавие «Сегодняшний день». Ее место и время достаточно условны – «в одной из европейских столиц, в настоящее время». Для современника Жулавского это означает начало XX столетия, хотя является, по сути, обобщением. «Настоящее» время шестой картины и конкретно, и условно. Оно наполнено трагическим мироощущением эпохи рубежа, однако означает «сегодняшний день» каждого читателя, вне зависимости от века. Несмотря на языческое оформление завязки драмы, за образами античного мифа просматривается библейский. Психея по вине своего раба Блакса нарушает запрет Эроса, что приводит ее к изгнанию из Аркадии и долгим скитаниям в поиске божества. Античный сюжет в драме приобретает черты ветхозаветного: искушение и любопытство приводят к изгнанию из рая Адама и Евы. В «Эросе и Психее» Жулавского просвечивает библейская модель времени: «В Библии господствует длящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться, и каждый отдельный отрывок которого имеет свой подлинный окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными» [Аверинцев 1983: 277].

В Библии история предполагает стремление к некой трансцендентной цели. В драме Жулавского этой целью становится платоновское воссоединение с потерянным божеством, Эросом. Каждый отрезок истории Психея пытается приблизиться к божеству, но неизменно теряет его. Пьеса польского автора библейский конфликт отпадения человека от творца возводит в абсолют. Нарушение табу Психеей приводит ее в мир, где она обречена пройти круг земных испытаний, прежде чем вновь вернуться на родину, в Аркадию:

Изгнанницей пройдешь ты этот мир,
Гонясь за шумом недоступных крыльев.
Искать ты будешь, восходить и падать,
Ломая руки, будешь слезы лить,
О терния и камни ранить ноги,
Пока свершится вечный приговор!... [Жулавский 1907: 30]

Модель времени в «Эросе и Психее» – библейская, но пространство пьесы соотносится с космологией Платона. Жулавский неслучайно разделяет пространство пьесы на Аркадию и вполне конкретный и зримый мир, который находится «в отдалении». В данной оппозиции легко распознать платоновскую оригинальную концепцию мироздания, разделенного на мир земной и мир Идей, «эйдосов». Душа любого человека бессмертна, считает Платон, но вынуждена каждый раз покидать идеальный мир, возвращаясь в мир земной: «Всякий раз, когда она (душа) устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает и познает, что показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и, кажется, она лишилась ума» [Платон 1998: 263].

Образная система драмы представлена в пьесе тремя ключевыми фигурами: Эросом, Психеей и Блаксом. Образ Психеи в драме Жулавского восходит к архаическому представлению о душе-бабочке: «Психея представлялась на памятниках изобразительного искусства в виде бабочки, то вылетающей из погребального костра, то отправляющейся в аид. Иногда бабочка прямо отождествлялась с умершим (Ovid.Met.XV.374). Греческое слово «психея» означает «душа» и «бабочка» (Аристотель, История животных, IV,7)» [Лосев 1997б: 344]. Подобно тому, как история об Амуре и Психее служит ключом к «Метаморфозам», сказка Мелики в первой картине в сжатом виде излагает философский смысл драмы: Психея-бабочка, Психея-душа стремится к богу-солнцу:

Солнца свет – его стремленье,
Цель, начало, бытие…
В этой сказке, лаской вея,
Повторяется Психея,
Имя нежное твое!... [Жулавский 1907: 13].

Облик бога любви в пьесе подчеркнуто демоничен, его ипостаси – огонь и ветер – совпадают с теми образами, за которыми скрывается Яхве в Ветхом Завете. У Жулавского образ Христа сливается с античным Эросом, польский автор не приемлет строгих религиозных рамок и в духе эпохи стремится вернуть христианству языческое восхищение природой. Эрос Жулавского является единственным создателем мира, всесильным богом, который весь мир держит своей властью: «Эрот – смелый стрелок, владыка ключей эфира, неба, моря, земли, моря, земли, царства и тартара (Hymn. Orph. 58 Abel.)». [Тахо-Годи 1997: 669]. В финале образ бога любви расширяется до универсалии, охватывающей весь видимый и невидимый мир:

Я создал мир, стоцветный мир вселенной…
Я жизнь – и смерть; боль, счастье; я начало –
И я конец, во мне вещей всех связь
В великое кольцо таинственно сплелась[Жулавский 1907: 162].

Образ Блакса, напротив, соотносится с образом косной материи, описанной у неоплатоников, в частности, в «Эннеадах» Плотина. Душа в ее земном существовании загрязняется в силу смешения и соединения с материей, подобно золоту, которое покрывается грязью. Чтобы вернуть себе прежний высший облик, необходимо очищение: «Согласно Плотину, душа, по существу, есть благое бытие, и нужно быть только очищенной от связи с материей, чтобы совершенно и всецело проявиться как божественное и совершенное бытие» [Ситников 2001:188].

Образ Психеи и образ Блакса в пьесе связаны неразрывно. Оба они нарушают табу Эроса, и участь их в земном мире едина: «кто взглянул в лик бога, тот становится бессмертным». [Жулавский1907: 29] Однако, если в идеальном мире Психея – царевна, а Блакс – ее раб, то в мире реальном все наоборот. Блакс всегда занимает выгодное положение: римского префекта, епископа, банкира и даже царя всего света. Психея, напротив, страдает от деспотизма Блакса. В третьей картине он обрекает ее на страшную смерть в подземелье монастыря, в четвертой Психея предпочитает смерть браку с Блаксом.

В платоновской интерпретации Блакса и Психею можно рассматривать как составляющие человеческой природы, знаменитых коней, описанных в «Федре». При этом, Блакс подобен тому коню, который тянет душу к земле, вызывая ее мучения. «Неразумная, материальная часть человеческой натуры вселилась в форму, подобную Шекспировскому Калибану («Буря»), и была названа Блаксом, что по-гречески «глупый», «ленивый»» [Sinko1921: 11]. Польский драматург воспроизводит и еще одну платоновскую идею. «Душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы» [Платон 2002: 886] – пишет Платон в «Федоне». Образ Психеи в последней картине драмы восходит именно к этому платоновскому представлению о теле, являющимся «тюрьмой» души:

Во мне одной первоисточник жизни.
И можешь ты держать меня в оковах,
Но не дано тебе меня убить.
Бессмертна я! В моей глухой темнице
Я одинокой мудрости учусь!... [Жулавский 1907: 158].

Психее удается освободиться от своего антагониста Блакса, только когда она проходит через нижнюю точку своего падения («Сегодняшний день»). В финале драмы Психея убивает Блакса. В противовес христианской этике, которая стремится рассматривать человека в его духовной и телесной целостности, Жулавский, ориентируясь на неоплатоническую традицию, настаивает на избавлении от телесного. В финале Эрос и Душа, наконец, воссоединяются. Их соединение означает не только выход из трагического круга истории, но и разрешение конфликта отпадения человека от бога.

Жулавский приходит к сближению образа Эроса и Танатоса, которое архаично в своей основе, и также содержится в сказке Апулея. Воссоединение с богом, означает растворение в нем: так интерпретирует седьмую картину Синко: «Смерть вызвала душу из оков тела и материи, и позвала к возвращению к первоначальной родине, царству идей» [Sinko 1921: 14]. Включенный в платоническую традицию и воспитанный в культуре католической Польши, Жулавский верит, что душа способна вырваться из оков телесного, материального. И развязка «Эроса и Психеи» предвещает победу души несмотря на то, что она отнесена к недостижимому времени, которое настанет когда-нибудь.

Заключение (Conclusions)

На протяжении всего развития европейской литературы традиционный сюжет об Амуре и Психее привлекает к себе внимание своим вневременным общечеловеческим содержанием, мифопоэтической универсальностью и полисемантичностью, которая и обеспечивает его дальнейшую рецепцию. Сюжетная целостность античного мифа сохраняется вплоть до наступления индивидуально-творческого этапа литературного развития, эпохи романтизма. Впоследствии сюжет не только распадается на мотивы, но и комбинируется с источниками различного генезиса, подвергаясь сильной трансформации на рубеже веков и в литературе XX века.

Трактовка сюжета об Амуре и Психее Жулавского почти лишена национальной специфичности, что обусловлено как литературной ситуацией Польши рубежа веков, так и обращением автора к «прототексту» античного сюжета – архаической мифологии.

Польский автор усваивает специфику образности Платона с ее многочисленными мифами, иносказаниями, зачастую являющимися наглядной иллюстрацией философских идей. Хотя в целом, «Эрос и Психея» представляет собой расширение античного сюжета и реконструкцию его философского подтекста: испытания Психеи приобретают универсальный характер, а античный миф о поисках божества и воссоединении с ним выводится на просторы мировой истории.

Литература

Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А. В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика: литературные эпохи и типы художественного сознания / С. С. Аверинцев [и др.]. М.: Наследие, 1994. С. 3–38.

Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: в 9 т. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 271–302.

Жулавский Е. Эрос и Психея. Драматическая поэма в пяти актах и семи картинах. М.: Издание Рассохина. Пер. Т.Л. Щепкиной-Куперник, 1907. 162 с.

Лосев А.Ф. Психея // Мифы народов мира: в 2 т. М.: Большая Российская энциклопедия, Олимп, 1997. Т. 2. С. 344–345.

Ситников А.В. Философия Плотина и традиция христианской патристики. Санкт-Петербург: Алетейя, 2001. 242 с.

Платон. Государство. Законы. Политик. М.: Мысль, 1998. 263 с.

Платон. Избранные диалоги. М.: РИПОЛ классик, 2002. 886 с.

Тахо-Годи А. А. Эрот // Мифы народов мира: в 2 т. М.: Большая Российская энциклопедия, Олимп, 1997. Т. 2. С. 669.

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции, Севастополь, 26–27 июня 2020 года. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. 658 с.

Eustachewicz L. Dramaturgia Mlodej Polski. Proba monografii dramatu z lat 1890–918. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982. 457 p.

Sinko T. Przedmowa // *Zulawski J.* Eros i Psyche. Powiesc sceniczna w siedmiu rodzialach. Krakow: Nakladem krakowskiej spolki wydawniczej, 1921. Pp. 4–15.

References

Averintsev S.S., Andreev M.L., Gasparov M.L., Grintser P.A., Mikhaylov A.V. Categories of Poetics in the Change of Literary Epochs. In: Istoricheskaya poetika: literaturnye epokhi i tipy khudozhestvennogo soznaniya [Historical Poetics: Literary epochs and Types of Artistic Consciousness]. Moscow, Nasledie Publ., 1994. Pp. 3–38. (In Russian).

Averintsev S.S. Hebrew Literature. In: Istoriya vsemirnoy literatury: v 9 tomakh [History of World Literature: in 9 Vols]. Moscow, Nauka Publ., 1983. vol. 1. Pp. 271–302. (In Russian).

Zhulavskij E. Jeros i Psiheja. Dramaticheskaja pojema v pjati aktah i semi kartinah. M.: Izdanie Rassohina. Per. T. L. Shhepkinoj-Kupernik, 1907. 162 p. (In Russian).

Losev A.F. The Psyche. In: Mify narodov mira: v 2 tomakh [Myths of the Peoples of the World: in 2 Vols]. Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya, Olimp Publ., 1997. vol. 2. Pp. 344–345. (In Russian).

Sitnikov A.V. Filosofiya Plotina i traditsiya khristianskoy patristiki [Plotinus's Philosophy and the Tradition of Christian Patristics]. St. Petersburg, Aleteyya Publ., 2001. 242 p. (In Russian).

Platon. Gosudarstvo. Zakony. Politik. M.: Mysl', 1998. 263 p. (In Russian).

Platon. Izbrannye dialogi. M.: RIPOL klassik, 2002. 886 p. (In Russian).

Takho-Godi A. A. Erot // Mify narodov mira: v 2 tomakh [Myths of the Peoples of the World: in 2 Vols], Moscow: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya, Olimp Publ., 1997. vol. 2. 669 p. (In Russian).

Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 4rd International scientific interdisciplinary conference (June 26–27, 2020, Sevastopol) Ed. A. V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2020. 658 p. ISBN 978-5-907196-22-3. EDN FKKCKQ. (In Russian).

Eustachewicz L. Dramaturgia Mlodej Polski. Proba monografii dramatu z lat 1890—1918. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982. 457 p.

Sinko T. Przedmowa // *Zulawski J.* Eros i Psyche. Powiesc sceniczna w siedmiu rodzialach. Krakow: Nakladem krakowskiej spolki wydawniczej, 1921. pp. 4–15.

Сведения об авторе:

Котариди Юлия Георгиевна

доцент кафедры зарубежной журналистики и литературы «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова», кандидат филологических наук, доцент (г. Москва, Россия).

E-mail: a-a-s@yandex.ru

Bionotes:

Kotaridi Yuliya Georgievna

Associate Professor, Department of Foreign Journalism and Literature, Lomonosov Moscow State University, PhD, Associate Professor (Moscow, Russia).

Для цитирования:

Котариди Ю.Г. Философские аспекты традиционного сюжета об Амуре и Психее в «Эросе и Психее» Е. Жулавского // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 134–141.

For citation:

Kotaridi Y.G. Philosophical Aspects of the Traditional Plot of Cupid and Psyche in Eros and Psyche by E. Zhulawski // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 134–141.

УДК 130.2

NEON GENESIS EVANGELION: МИФ ОБ УТОПИИ БУДУЩЕГО

Лубешко Ангелина Николаевна
Филиал Московского государственного университета в г. Севастополе, исследователь (г. Севастополь, Россия).

Аннотация
«Neon Genesis Evangelion» является культовым произведением массовой культуры конца XX в. Соединяя в себе религиозную и научно-фантастическую темы, представляется уникальным продуктом для исследования его мифологии
***Ключевые слова*:** Евангелион, мифология, христианство, фантастика

NEON GENESIS EVANGELION: THE MYTH OF THE UTOPIA OF THE FUTURE

Lubeshko Angelina Nikolaevna
Branch of the Moscow State University in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
"Neon Genesis Evangelion" is a cult work of mass culture of the late XX century. Combining religious and science fiction themes, it is a unique product for the study of its mythology
Keywords: Evangelion, mythology, Christianity, fiction

В настоящее время очевидно, что мир захлестнула волна мифотворчества [Ставицкий 2016: 15]. Теперь, чтобы увидеть миф, нам не нужно обращаться к сказаниям о богах и героях, мы можем найти его совсем рядом. Массовая культура для нас является уже неотъемлемой частью жизни. И Япония стала одной из стран, культурный код которой вошел в мировую историю. В первую очередь, это связано с появлением такого жанра мультипликации как аниме. Его основное отличие от анимации других стран в возрастном рейтинге: в основном оно рассчитано на подростковую аудиторию, а также на людей взрослого возраста. Как феномен массовой культуры аниме обладает характерными ее чертами, такими как понятность большому количеству зрителей, динамичность, воздействие на базовые чувства людей. Но существуют и исключения. Многие произведения японской анимации переходят грань очевидности понимания, в них затрагиваются крупные проблемы человека и человечества. Как раз в подобных трудах многие ценители находят отсылки к мифологии, раскрывающиеся в необычных для Японии сторонах.

Аниме студии Gainax режиссера Хидэаки Анно «Neon Genesis Evangelion», выпускаемое с 4 октября 1995 г. по 19 июля 1997 г., уже третье десятилетие будоражит умы зрителей, заставляя искать новые смыслы и переценивать свою действительность. Оно является «золотой классикой» большого числа отаку (за пределами Японии, термин прибрел значение – фанат аниме и манги, японских комиксов). Представляя из себя часть массовой культуры, «Neon Genesis Evangelion» стал культурным феноменом. В современном научном обществе анализ мифологичности японской анимации получил не такое большое распространение, что говорит о большой актуальности текущей работы.

Прежде всего интерес для исследователей вызывает само название «Neon Genesis Evangelion». «新世紀エヴァンゲリオン» с японского языка переводится как «Евангелион Новой Эры». Термин «Евангелион» же имеет связь с древнегреческим термином

«хороший посланник». Уже само название имеет религиозную символичность, ведь в христианстве слово «Евангелие» имеет значение «благая весть» (Этимологический онлайн-словарь русского языка Семёнова А.В.: «Евангелие») – весть о наступлении Царства Божия и спасения рода человеческого. И такое название было выбрано не просто так. В России среди фанатов принято сокращение «Евангелион», в дальнейшей работе будет использован именно этот термин.

Жанром аниме – меха, главным атрибутом которого являются огромные человекообразные боевые машины. Как раз вокруг них и разворачивается весь основной сюжет. Действие происходит в 2015 г. (то есть, в будущем, если учитывать даты выхода аниме), мы видим мир после катастрофы глобального характера. В глазах населения произошедший катаклизм – падение огромного метеорита. Но люди не получили достаточно аргументов для подтверждения этого. На самом деле причина вовсе не в метеорите – катастрофа, называемая «Вторым ударом», произошла в результате эксперимента – контакта с «Ангелом» в Антарктиде. «Адам», о котором будет сказано чуть позже, находился в состоянии анабиоза, но опыт привел к его пробуждению, которое и вызвало взрыв [Афанасов 2019: 129]. В 2000 году это повлекло за собой большую экологическую катастрофу, вследствие которой погибло более двух миллиардов людей, а оставшиеся выжившие были вынуждены соблюдать режим строгой экономии. Было уничтожено большое количество инфраструктуры, но научно-технический прогресс сделал огромный шаг вперед. Теперь существует перманентная угроза нападения ангелов. Для борьбы с этой проблемой была создана секретная организация NERV, одной из задач которой является предотвращение гипотетического «Третьего удара». Структура разработала специальных роботов – евангелионов, при помощи которых происходит борьба с иноземными существами. Тут мы знакомимся с главным героем аниме – Икари Синдзи, обычным четырнадцатилетним японским школьником, который был выбран стать пилотом тем самых евангелионов.

Но вернемся к ангелам. Во вселенной «Евангелиона» этот термин имеет разные значения в зависимости от контекста. В сериале ангелами называют пятнадцать детей Адама, в ходе сюжета которых и уничтожает NERV. Сами ангелы являются богоподобными формами жизни, противоположными человеческой. Но если посмотреть их расширенный список, то можно увидеть, что ангелами еще являются и семена жизни, породившие все человечество, также сосуд души Адама в форме человека, а также само человечество (в аниме употребляется термин «Лилин»). Этот конфликт концепций заставляет зрителя задуматься над тем, кого на самом деле можно считать ангелом. Еще одну религиозную отсылку мы получаем из имен иноземных существ. Сакиил, Самусиил, Рамиил, Гагиил, Израфил, Сандалфон, Маториил, Сахакиил, Ируил, Лелиил, Бардиил, Зеруил, Ариил, Армисаил, Табрис – все это ангелы, упоминаемые в христианской и иудейской вере в Ветхом Завете. К примеру, Рамиил упоминается как архангел в неканонической третьей книге Ездры. Ирония сюжета заключается в том, что, как мы узнаем впоследствии, ангелы и роботы фактически являются одним и тем же. Евангелионы на самом деле были клонированными от одного из ангелов (Лилит) биологическими существами, одна из задач которых состояла в том, чтобы взять монстров под контроль [Афанасов 2019: 130–131]. Роботы представляют собой живое оружие гигантской формы, превосходящее человеческие технологии, они единственные известные, кто может противостоять наступлению Ангелов (Azuma Hiroki). Есть три тела Евы (так в сокращении называют сами герои машину евангелиона), и 14-летние дети (Икари Синдзи, Рей Аянами, Сорью Ленгли Аска) были выбраны в качестве эксклюзивных пилотов для каждого робота. У каждого из персонажей есть травмы и неумение общаться с другими людьми. Они

рассматривают внутренние экзистенциальные вопросы, такие как «Почему мы сражаемся с Ангелами? Почему мы пилотируем Еву?». Поэтому постановка в основном фокусируется на психологии персонажей.

Кто же такой «Адам»? Первородная раса, которая представляет собой прототип прародителя в мифах «Евангелиона» – гуманоидная раса с развитыми технологиями, решившая оставить после себя потомство. Таким образом появились семь семян жизни. Семена были созданы для распространения жизни на планетах по всему Млечному пути. Они были соединены с копьями Лонгиния и помещены в «Луны» – подобие транспортного средства. Семена жизни могут выбрать собственный путь развития человечества: «плод жизни», который делает каждого человека почти Богом, позволяя самостоятельно выбирать свою форму; «плод знания» – потомки смертные, цивилизация и технологии – ожидаемый результат. В самом аниме появляются два семени жизни – Адам «плод жизни» и Лилит «плод знания». Земля уникальна тем, что на ней высадились оба этих семени. Сначала, четыре миллиона лет назад высадился Адам, но до того момента, как могли начинать развиваться ангелы, Лилит столкнулась с землей, тем самым вызвав «Первый удар». Но из-за того, что два семени не могут сосуществовать на одной планете, копье Лонгиния, принадлежащее Адаму, ввело его в состояние анабиоза, что продлилось ровно до 2000 года и экспедиции Кацураги («Второго удара»). Лилит же начала распространять собственную кровь, из которой начала развиваться жизнь в течении миллиона лет. Адам – первый человек, созданный Богом, прародитель человечества. Лилит – в еврейской мифологии первая жена Адама. Копье Лонгиния – Орудие Страстей, которым римлянин Лонгин проткнул подреберье Иисуса Христа, когда он уже был мертв. В аниме мы, также, можем увидеть много религиозной символики, выраженную графический. Это заставляет еще больше задуматься о том, почему же японские авторы решили выбрать для своего продукта христианскую концепцию.

Фактическая мировая власть в мире, в том числе и над NERV, находится в руках тайной организации Seele (от нем. «душа»), которая стремится к реализации «идеи комплементации человечества», вокруг которой и строится интрига шоу [Афанасов 2019: 129]. В чем же ее суть? Проект заключается в насильственной эволюции всех людей, путем проведения «Третьего удара». В самом сериале мы не узнаем подробно о намерениях Seele, но из секретной информации (наборе файлов данных, доступных из компьютерной игры «Neon Genesis Evangelion 2», считающийся краеугольным камнем в получении новой каноничной информации, поскольку в разработке игры принимали участие сотрудники Gainax) можно узнать, что на самом деле комплементация предполагалась только для членов совета. В то время, когда Seele станут богоподобными существами, все остальное человечество скорее всего прекратит свое существование.

Удивительная особенность «Евангелиона» состоит в том, что во вселенной сливаются религиозные тексты и передовые научные исследования. «Свитки Мертвого моря» (манускрипты, обнаруженные в 1947 г. и состоящие из библейских текстов, апокрифов и псевдоэпиграфов; датируются с III в. до н. э. по I в. н. э. и в настоящее время имеют огромное историческое, лингвистическое и религиозное значение для исследователей), которые не раз упоминаются в сериале, для правительства оказываются более надежным источником, чем исследования ученых. Можно сказать, что «Евангелион» является переосмыслением Апокалипсиса. «И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда воспалятся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою;» (Евангелие от Матфея: 24:29,30) – в Евангелии от Матфея так сказано о

Втором пришествии Христа. Ему будут предшествовать катаклизмы (землетрясения) и помрачения на небе (затмения солнца и луны, наделение звезд с неба). В самом аниме началом Апокалипсиса можно считать «Второй удар», после него на Землю и начали приходить враждебные ангелы. Seele, предположительно из Свитков Мертвого моря, знали о последствиях катаклизма и о появлении ангелов через 15 лет. Поэтому, для борьбы с ангелами, были сделаны евангелионы, а тайная организация построила собственный план «Третьего удара» и комплиментации. Единственным, кто сможет спасти человечество от «Третьего удара» становится главный герой - Икари Синдзи.

Большую известность в массовой культуре аниме принесли не только многочисленные отсылки на религию, но и темы психологических проблем, которые раскрываются в главных героях. Так как целевая аудитория «Евангелиона» – подростки от 12 до 16 лет, то трудности, с которыми сталкиваются персонажи, им очень близки. Каким обычно предстает перед зрителями главный герой? Общеизвестно, что в мировой мифологии достаточно важным является архетип героя. «Суть архетипа-героя для всех мифологий и для всех религий одна. Герой – мужчина или женщина преодолевает свои личные и конкретные ограничения. И только через преодоление жизненных трудностей герой становится героем» [Яковенко 2021: 41] – пишет К.Э. Яковенко. «Евангелион» же рушит укоренившийся образ героя, чем привлекает к себе еще больше внимания. Сиздзи обычный замкнутый школьник, в типологии личности Майерс-Бриггс имеет тип INFP (Интроверсия, Интуиция, Чувство, Восприятие) или Посредник, что характеризует его как весьма меланхоличного человека, часто впадающего в депрессивные фазы. Он очень чувствителен и сострадателен к окружающим, часто не в состоянии самостоятельно принять важное решение, тем самым перекладывая ответственность на других. Единственный, кто был выбран «спасителем» всего человечества, находится в депрессии. Его неуверенность в себе отталкивает зрителя, привыкшего к терапевтической функции, которая обычно присуща главному герою (Афанасов 2019: 137). Брошенный своим отцом Гендо в юном возрасте, он избегает человеческих контактов, чтобы не навредить другим или, в свою очередь, не пострадать от них. «Синдзи действительно отражает мой характер, как сознательную, так и бессознательную части» (Amos Wong), – признается Хидэаки Анно.

В конце аниме Синзди потерян, он ищет ответы у других, ведь не может понять даже собственные действия.

«Почему ты пилотируешь Еву?

Синдзи: Потому что все просят меня об том.

Это единственная причина?

Синдзи: В каком смысле? Я делаю это ради всего человечества.

Значит ты пилотируешь Еву ради других людей?

Синдзи: Именно так! А что, разве это плохо? Я поступаю правильно и все мне благодарны. Меня все любят.

<…> Аска [образ]: Притворяться, что жертвуешь собой ради других очень удобно, не так ли? Играть роль мученика – настоящее удовольствие для тебя.

Синдзи: Не уверен, что это так.

Аска [образ]: Просто тебе одиноко и тоскливо, в этом вся причина.

Синдзи: Правда?

Аска [образ]: Конечно да! Ты жить не можешь без сочувствия. И ты находишь его, когда сливаешься с Евой, Синдзи.

Синдзи: Наверное, так и есть.

Аска [образ]: Ты обожаешь, когда кто-то зависит от тебя. Это настоящий праздник для твоего извращённого умишки.

Синдзи: Наверное, так и есть» [Neon Genesis Evangelion 1997: 25].

От главного героя зависит судьба всего человечества, но что мы видим? Для мира, в котором божество не всемогущее и не всеблагое, мессия в депрессии — не такая уж аномалия, а «Евангелие Нового Эры» не несет никакой благой вести [Афанасов 2019: 137]. На противопоставлении с главным героем зритель видит и собственные проблемы: отношения с родителями, принятие себя, важность выбора и его последствия. В 26 эпизоде Икари Синзди отказывается от идеи совершенствования, хотя это и приносит боль, он выбирает истинные чувства, он понимает, что бегство от реальности не принесёт ему настоящее счастье.

В мире, где все герои глубоко несчастные люди, находящиеся в состоянии перманентного страдания, единственным выходом становится конец света. Конец избавит их от причин несчастий, и это самый благоприятный исход. В этом и заключается вся утопия будущего вселенной «Евангелиона». Стремление достичь мнимого счастья, которое проявляется в победе над ангелами, в итоге разбивается о тайные стремления правительства к комплиментации человечества. В самом конце, когда Синзди несколькими минутами ранее уже готов встретиться с будущим, он не знает, сможет ли все-таки достичь счастья. Герой не побеждает депрессию, он оказывается полностью «раздавленным» ей. Психологические и религиозные концепции, поднимаемые в аниме, раскрываются в мифологии с совершенно другой, новой стороны, нехарактерной восточной японской культуре.

«Neon Genesis Evangelion» назвали знаковым японским телесериалом 90-х. Производство со скромным бюджетом также стало коммерческим успехом, собрав более 800 миллионов долларов в видеопродукции и 400 миллионов в виде товаров только в Японии (Amos Wong). В «Евангелионе» Хидэаки Анно наделил актерский состав глубиной характеристик, которой часто не хватает в научно-фантастических фильмах, огромным количеством заговоров и сложными темами, которые затрагивают хрупкое человеческое состояние и попытку человека использовать силу Бога. Комедия и фантастика начала аниме, которые привлекает зрителей к просмотру, резко контрастируют с философскими и религиозными концепциями кульминации и концовки. «Евангелион» является уникальной работой, которая подтверждает то, что японская анимация может выходить за общепринятые рамки массовой культуры о том, что данная форма искусства предназначена только для детей и подростков.

Литература

Афанасов Н. Мессия в депрессии: религия, фантастика и постмодерн в аниме Neon Genesis Evangelion // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 3. С. 124–148.

Евангелие от Матфея [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/biblia/?Mt.24 (Дата обращения: 19.08.2022).

Ставицкий А. В. Мифология: учебное пособие. Севастополь, 2016. 376 с.

Этимологический онлайн-словарь русского языка Семёнова А.В. [Электронный ресурс]. URL: https://lexicography.online/etymology/semyonov/%D0%B5/%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B5 (Дата обращения: 19.08.2022).

Яковенко К.Э. Архетипическая природа мировой мифологии// Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с. DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001

Amos Wong Interview with Hideaki Anno, director of “Neon Genesis Evangelion” [Электронный ресурс]. URL: https://www.aoianime.hu/evangelion/index.php?page=interanno (Дата обращения: 20.08.2022).

Azuma Hiroki Anime or something like it: Neon Genesis Evangelion [Электронный ресурс]. URL: https://www.ntticc.or.jp/pub/ic_mag/ic018/intercity/azuma_E.html (Дата обращения: 20.08.2022).

Neon Genesis Evangelion [Электронный ресурс]. URL: Режим доступа: https://animego.org/anime/evangelion-863 (Дата обращения: 05.08.2022).

Neon Genesis Evangelion: The End of Evangelion [Электронный ресурс]. URL::://animego.org/anime/evangelion-konec-evangeliona-865 (Дата обращения: 29.08.2022).

Referenses

Afanasov N. (2019) Messiya v depressii: religiya, fantastika i postmodern v anime Neon Genesis Evangelion [The Messiah in Depression: Religion, Fiction and Postmodernity in the Anime Neon Genesis Evangelion] // Gosudarstvo, religiya, Cerkov' v Rossii i za rubezhom. T. 37. № 3. S. 124-148. (In Russian).

Evangelie ot Matfeya [The Gospel of Matthew] [Elektronnyj resurs]. URL: https://azbyka.ru/biblia/?Mt.24 (Data obrashcheniya: 19.08.2022) (In Russian).

Stavickij A. V. (2016) Mifologiya: uchebnoe posobie. [Mythology: a textbook] - Sevastopol', 376 s. (In Russian).

Etimologicheskij onlajn-slovar' russkogo yazyka Semyonova A. V. [Etymological online dictionary of the Russian language Semenova A.V.] [Elektronnyj resurs]. URL: https://lexicography.online/etymology/semyonov/%D0%B5/%D0%B5%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%B3%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B5 (Data obrashcheniya: 19.08.2022) (In Russian).

Yakovenko K.E. (2021) Arhetipicheskaya priroda mirovoj mifologii// Mif v istorii, politike, kul'ture [The Archetypal Nature of World Mythology] [Elektronnyj resurs]: Sbornik trudov V Mezhdunarodnoj nauch-noj mezhdisciplinarnoj konferencii (iyun' 2021 goda, g. Sevastopol') / Pod redak-ciej A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 576 s. DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001 (In Russian).

Amos Wong Interview with Hideaki Anno, director of “Neon Genesis Evangelion” [Electronic resource]. URL: https://www.aoianime.hu/evangelion/index.php?page=interanno (Accessed: 20.08.2022).

Azuma Hiroki Anime or something like it: Neon Genesis Evangelion [Elektronnyj resurs]. URL: https://www.ntticc.or.jp/pub/ic_mag/ic018/intercity/azuma_E.html (Data obrashcheniya: 20.08.2022).

Neon Genesis Evangelion [Elektronnyj resurs]. URL: https://animego.org/anime/evangelion-863 (Data obrashcheniya: 05.08.2022) (In Russian).

Neon Genesis Evangelion: The End of Evangelion [Elektronnyj resurs]. URL: //animego.org/anime/evangelion-konec-evangeliona-865 (Data obrashcheniya: 29.08.2022) (In Russian).

Сведения об авторе:

Лубешко Ангелина Николаевна

исследователь, кафедра историии и международных отношений, Филиал Московского государственного университета в г. Севастополе, исследователь (г. Севастополь, Россия).

E-mail: lubeshkoa@inbox.ru

Bionotes:

Lubeshko Angelina Nikolaevna

Researcher, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Лубешко А.Н. Neon Genesis Evangelion: Миф об утопии будущего // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 142–148.

For citation:

Lubeshko A.N. Neon Genesis Evangelion: The Utopia Myth of the Future // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 142–148.

УДК 101.1

СЕЛФБРЕНДИНГ КАК МИФОТВОРЧЕСТВО В ЦИФРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ[21]

Миляева Екатерина Галимулловна
Южно-Уральский государственный университет» (национальный исследовательский университет) (г. Челябинск, Россия)

Аннотация
Современный мир требует от человека быть представленным в цифровом пространстве. Интернет-технологии предоставляют невероятные возможности для создания человеком мифа о самом себе. Один из интересных способов мифотворчества в виртуальном мире – селфбрендинг. Потенциал селфбрендинга позволяет создать не эфемерный фейк-однодневку, а смыслопорождающий и человекообразующий миф, который может стать основой для культивации человеком собственного «Я».
***Ключевые слова*:** селфбрендинг, мифотворчество, цифровое пространство, человек-бренд

SELFBRANDING AS MYTH-CREATING IN THE DIGITAL SPACE

Miliaeva Ekaterina Galimullovna
South Ural State University (National Research University
(Chelyabinsk, Russia)

Abstract
The modern world requires a person to be represented in the digital space. Internet technologies provide incredible opportunities for a person to create a myth about himself. Self-branding is one of the interesting ways of myth-making in the virtual world. The potential of self-branding makes it possible to create not an ephemeral one-day fake, but a meaning-generating and human-forming myth, which can become the basis for the cultivation of a person's own "I".
Keywords: self-branding, myth-making, digital space, human brand

Введение

Мифотворчество одна из самых древних форм мироощущения и мировосприятия, создавая которую человек устанавливает свою целостность и связь с миром природы, миром людей, миром вещей и самим собой. Футуролог Ю. Харари прогнозирует, что в XXI в. технологический прорыв может породить еще более могущественные мифы, чем те, которые сопутствовали человечеству со древнейших времен [Харари, 2018: 183]. И сегодня, несомненно, что современный мир со стремительно развивающимися информационными технологиями и капиталистическими отношениями фактически ставит человека перед выбором – представь себя миру или иначе ты исчезнешь, не будешь увиден, воспринят и транслирован, а значит – твою историю мир просто пропустит мимо. Социальные сети во всем их многообразии помогают не только самодокументации повседневной жизни, служа своеобразными дневниками и фото- и видеоальбомами, но задают вектор того, как наиболее просто презентовать себя социуму, конструируя как трендовые образы, так и

[21] Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда. Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

самые ужасающие образцы контркультуры. Но вопрос о том, кто же на самом представлен в публичном, медиа и виртуальном пространстве остается актуальным. Виртуальные личности, сконструированные идентичности, шаблонные схемы для продвижения «в интернете» и оффлайн – где за всем этим находится реальный человек? Ответ кажется предельно простым – человек есть, когда он может ответить на вопрос «Кто я?»

Сегодня цифровые технологии играют ведущую роль в создании мифологического компонента социокультурного пространства. Технические и социальные средства высокоскоростной коммуникации (широкополосный интернет, социальные сети, разнообразные гаджеты и т.д.) определяют и развивают каналы трансляции мифов, задают новые области мифических значений, заставляя людей переосмыслять старые мифообразы и создавать новые мифы, которые становятся основой для когнитивных стратегий современного человека, погруженного в бесконечное многообразие и бесконечную вариативность виртуальной вселенной, все более активно дополняющей привычную нам реальность. А.А. Лисенкова отмечает, что современный миф отличается индивидуализацией процесса мифогенеза, активным сознательным конструированием мифов [Лисенкова, 2020]. В такой ситуации практически безграничного выбора и постоянного информационного шума человеку крайне легко не только потерять собственную идентичность, но даже и не обрести ее.

В современной социокультурной ситуации существует феномен, который благодаря мифологическому компоненту может выступить одним из инструментов возвращения собственной идентичности человеком, построения себя фактически с «чистого листа», реализация концепции «человек, который создал себя сам», но не только в социальном взаимодействии, но и в экзистенциальном. Этот феномен – бренд, который рассматривается в единстве знака (означающего и означаемого), человека и вещи. Коннотативное значение бренда транслирует определенную мифологию, опирающуюся на богатую традицию и уникальность вещи. На наш взгляд, в современном обществе потребления человек тоже может иметь некоторые свойства бренда (респектабельность, репутацию, мифологизированную биографию и т. д.). Селфбрендинг – это возможность использования в антропологическом измерении средств брендинга как инструментов для сборки и построения автопроекта жизни человека в условиях общества потребления. В современных условиях расширения привычной реальности при помощи средств высокоскоростной коммуникации необходимым является представление себя в цифровом пространстве.

Методы

Теоретико-методологической основой исследования служит соединение социально-философского, историко-культурного, историко-философского и философско-антропологического подходов к исследованию селфбрендинга как способа мифотворчества в цифровом пространстве. В работе используются семиотический метод, а также элементы компаративистского, системного и структурно-функционального анализа, понятийный аппарат современной социальной философии и философской антропологии.

Сегодня бренд является способом трансляции ценностей общества потребления и может быть использован как инструмент социального проектирования в современной социокультурной ситуации. В философско-антропологической интерпретации бренд является средством самопроектирования и развития личности в общества потребления на современном этапе его развития; выявлен гуманистический потенциал бренда, связанный с возможностями для самореализации и самосовершенствования человека. С точки зрения единства социально-философского и философско–антропологического подходов бренд представлен как средство обратного движения в историческом процессе от приоритета

абстрактного – к конкретному, от логики вещей к приоритету логики отношений между людьми и ценности свободной человеческой индивидуальности. Исходя из этого может быть предложена философская интерпретация селфбрендинга как практики развития личности в условиях общества потребления, т.е. применения методик брендинга для автопроектирования человеком самого себя, конструировании ценностных ориентиров, жизненного пути, приоритетов деятельности.

Литературный обзор

А.В. Ставицкий, задаваясь вопросом о подсознательной природе мифотворчества, отмечает, что если человеку хоть чуть-чуть интересны или значимы вещи, явления, процессы, то мифотворчество всегда начинается, независимо от того, делает человек осознанное действие или нет: «люди создают мифы о мире и о себе, преимущественно даже этого не осознавая. Но, независимо от того, знают они об этом или нет, на сам характер их мифотворчества знание природы и механизма мифотворчества практически не влияют» [Ставицкий, 2021]. Поэтому транслируя свой интерес и значимые для себя моменты собственного бытия посредством социальных сетей или других цифровых инструментов, люди реализуют свой мифотворческий потенциал.

Современное понимание мифотворчества базируется на осмыслении мифологии как теоретической дисциплины, занимающейся сущностью мифа и объединяющей в себе философские, исторические, антропологические, культурологические, психологические концепции и исследовательские позиции. Мифотворчество связывается не только с переживанием человеком своей жизни и психическими процессами, но и с смыслополаганием, культуротворчеством, антропосоциогенезом [Biobaku, 2021; Алиева, 2017]. Исследователи современной мифологии, например, А.А. Лисенкова, что «оособенностью современного мифа стала не только индивидуализация процесса мифогенеза, но и активное сознательное конструирование мифообразов и их трансляция на обширную аудиторию, поддерживаемая новыми способами коммуникации и цифровой средой» [Лисенкова, 2020]. Мифотворчество в цифровой среде создает невероятную новую реальность, которая оказывает самое значительное влияние и на вневиртуальное пространство, вытесняя из восприятия людей новостной ряд реальной жизни, включая события экономические, политические, социальные. В частности, Е.В. Петраш утверждает, что в ситуации массовой культуры и общества потребления «мифотворчество становится своеобразным инструментом культуры потребления, при помощи которого традиции, архетипы и культурные герои трансформируются под ценностные установки общества, в котором царит приоритет потребления» [Петраш, 2014].

Важную роль в исследовании брендинга с позиции мифотворчества в философской оптике играют публикации российских философов, посвященные осмыслению проблем общества на текущем этапе развития, и человека, живущего в нем, идентичности и проективности, таких как А.А. Дыдров, С.В. Тихонова, Г.Л. Тульчинский, а также автор представленного исследования.

Многие исследователи, конечно, отмечают и деструктивную способность современных мифов, создаваемых и транслируемых активными участниками мифотворчества посредством средств высокоскоростной коммуникации, говоря о том, что «мифологические образы при грамотно выстроенной системе распространения способны вытеснять из восприятия обывателя реальный новостной ряд, включая жизненно значимые реалии экономической и политической жизни». [Keyt, 2015; Ungureanu, 2020; Лисенкова, 2020]. Но при этом утверждается, что сегодня тенденции повсеместного брендинга стимулируют и повсеместную мифологизацию желаемого в информационно-коммуникационном пространстве. [Тульчинский, 2017].

Результаты и обсуждение

Бренд является феноменом общества потребления, который обладает чувственно-сверхчувственной природой, объединяя в себе как смысловое, так и предметно-вещное измерения. Бренд выполняет ряд важных функции в общественных отношениях: коммуникативная – обеспечивает коммуникацию между людьми и группами людей во всех сферах жизни общества; социализирующая – использование брендов, благодаря их культурно-социальным особенностям, позволяет человеку формировать и выражать свою индивидуальность, в то же время успешно встраиваясь в процесс культурной идентификации, которая в контексте данного исследования может быть понята как «набор принимаемых и практикуемых личностью программ социальной деятельности»; креативная – способствует к формированию человеком собственного жизненного пути, приоритетов и ценностных ориентиров. В оптике мифотворчества именно креативная функция бренда способствует созданию, трансляции мифологизированных историй и жизненных путей компании и людей – брендов.

Как средство социального проектирования бренд является способом трансляции ценностей, в том числе и на уровне государственного управления. (Российский опыт использования брендов как инструментов социального проектирования – Сколково, Олимпиада в Сочи, Приоритет-2030, «Z» и т.д.).

Бренд может быть представлен средством самопроектирования и развития личности в ситуации общества потребления. Бренд обладает гуманистическом потенциалом. Критерии гуманистического потенциала феномена культуры и общества можно раскрыть следующим образом, опираясь на марксистское понимание гуманизма как идейного течения, признающего высшей ценностью достоинство, благо, свободное и гармоничное развитие человека. Стоит отметить, что гуманизм в этом случае рассматривается как имеющий активно-действенную природу, то есть требующий активной человеческой деятельности по воплощению принципа гуманизма в реальной жизни человека, обществе и культуре.

Ярким примером селфбрендинга в доцифровую эпоху могут служить биографии таких гениальных художников как Сальвадор Дали, Альфонс Муха или Энди Уорхолл. Всей своей жизнью, творчеством и применением к ним маркетинговых технологий они создали миф о художнике-гении, который в системе ценностей капиталистического мира (слава, прибыль, бизнес, востребованность на рынке) смог представить свое неповторимое уникальное «Я», брендировав как свое творчество, так и самого себя. [Gidwitz, 2022; Калашникова, 2015]. Сегодня с помощью рекламных и цифровых технологий создать и транслировать такой миф доступно практически каждому, кто желает это сделать. Но для создания живого и живущего в пространстве и времени мифа мало только одной яркой и броской вывески – необходимо создать смыслы, передать ценностные ориентиры, опираться на реальные события, которым придается мифический статус, то есть исходить из реального жизненного пути конкретного человека. Иначе будет не миф, а очередной пустой инфоповод, который интернет-пространство забудет через несколько часов.

Селфбрендинг – это социокультурная практика использования гуманистического потенциала бренда для индивидуализации человека через практическое применение инструментов брендинга для построения и реализации автопроекта как проекта уникального жизненного пути человека. Создавая себя как бренд, человек сочетает в себе три «сущности» – во-первых, себя как предпринимателя, готового вступить в производственные и товарно-денежные отношения, а значит найти в себе смелость и готовность к конкуренции, во-вторых, себя как мастера, способного к ремеслу и труду, готового вложить в свою работу, как умелые руки, так и искреннее желание высокого

качества, и в-третьих, творца – способного дать миру то, что миру нужно и что еще никто и никогда не представлял. И именно это последнее невозможно, если человек не знает, кто он, а значит – не целостен, не открыт миру, не готов меняться мир и меняться вместе с ним. Селфбрендинг можно определить как стратегию, которую люди используют для представления собственного образа либо посредством превращения в товар собственной идентичности, либо путем воплощения культурного символа для привлечения внимания с целью получения социальной или экономической выгоды. преимущества.

Выводы

В цифровом пространстве мифотворчество доступно всем, кто имеет туда доступ, благодаря невероятным интернет-технологиям. Человек, мифологизировав свой жизненный путь, опираясь на реальные события своей жизни, может породить миф и транслировать его через многочисленные социальные сети, подкасты, сайты и прочие порталы цифрового пространства. Но чтобы транслируемая история не была фейком, инофоповодом, мелькнувшим на несколько секунд в новостной ленте и растворившимся цифровым следом посреди «белого шума» big-date, а стала смыслопорождающим и человекообразующим мифом, значимым для других, то всегда в ней должны быть манифестированы в наиболее актуальных современных формах личностное начало, с индивидуальными качествами и уникальными характеристиками человека.

В процессе мифологизации жизненного пути человека, использующего селфбрендинг для представления себя в цифровом пространстве, фиксируются социально и культурно значимые смыслы, благодаря которым бренд из клейма, этикетки, маркера предмета купли-продажи, зарождается как особая культурная форма. Представляя селфбрендинг как способ мифотворчества в цифровом пространстве, следует подчеркнуть, что осознание своей собственной субъектности позволяет человеку не только представить, но и при желании пройти своеобразный путь героя – путь к своему собственному истинному Я, в котором через взлеты и падения, через трансформацию и испытания, можно стать поистине «self made man». В наполненном экзистенциальными смыслами мифе о человеке-бренде соединятся индивидуальное и надындивидуальное, и это сочетание пройдет проверку социальным опытом. Гуманистический потенциал селфбрендинга раскрывается в том, что человек побуждается к самопроизводству и самокультивации собственной личности и созданию своего уникального жизненного пути, миф о котором может стать своеобразным путеводителем или ценностным маяком для Других в бесконечно вариативной цифрового и реального мира.

Литература

Алиева Н.З. Философское осмысление мифа в современном мире [Электронный ресурс] // Манускрипт. 2017. №6-1 (80). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/filosofskoe-osmyslenie-mifa-v-sovremennom-mire (дата обращения: 15.04.2022).

Дыдров, А.А. Феномен бренда: философско-антропологическая интерпретация / А.А. Дыдров, Е.Г. Миляева, В.С. Невелева, Д.В. Соломко // Манускрипт. 2017. №10-2 (84). С.105–109.

Ермоленко О. В. «Мифотворчество» и «Индивидуально-авторское мифотворчество»: проблема разграничения понятий [Электронный ресурс] // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2020. №3. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mifotvorchestvo-i-individualno-avtorskoe-mifotvorchestvo-problema-razgranicheniya-ponyatiy (дата обращения: 15.04.2022).

Калашникова А. А. Мифология рынка искусства: художник как бренд [Электронный ресурс] // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2015.

№2. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mifologiya-rynka-iskusstva-hudozhnik-kak-brend (дата обращения: 15.04.2022).

Лисенкова А.А., Тульчинский Г.Л. Новые форматы мифологизации в цифровом пространстве [Электронный ресурс] // Человек. Культура. Образование. 2017. №4 (26). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/novye-formaty-mifologizatsii-v-tsifrovom-prostranstve (дата обращения: 15.04.2022).

Лисенкова А.А., Рязанова С.В. Мифологизация виртуального и героизация обыденного в цифровом пространстве [Электронный ресурс] // Педагогический журнал Башкортостана. 2020. №1 (86). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mifologizatsiya-virtualnogo-i-geroizatsiya-obydennogo-v-tsifrovom-prostranstve (дата обращения: 15.04.2022)

Петраш Е.В. Социокультурные аспекты мифотворчества потребительской культуры современной России [Электронный ресурс] // Вестник славянских культур. 2014. №4 (34). URL: https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnye-aspekty-mifotvorchestva-potrebitelskoy-kultury-sovremennoy-rossii (дата обращения: 15.04.2022).

Ставицкий А.В. К вопросу о природе сознательного мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 149–155.

Тихонова С.В. Мифология брендинга в обществе глобального потребления [Электронный ресурс] // Власть. 2008. №9. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/mifologiya-brendinga-v-obschestve-globalnogo-potrebleniya (дата обращения: 15.04.2022).

Харари Ю. Homo Deus. Краткая история будущего. М.: Синдбад, 2018. 496 с.

Biobaku S.O. (1955: 2021) The Use And Interpretation Of Myths. ODU:Journal of Yoruba and Related Studies: 199–203.

Gidwitz A. (2022) Myth Makes Us See (Chapter 21) / Fantasy and Myth in the Antropocene Imaging Futuries and Dreaming Hope in Literature and Media. Bloomsbury Academic: 148–149.

Keyt A. (2015) Myths and Mortals: Family Business Leadership and Succession Planning. Wiley: p. 224.

Ungureanu C. (2020) Populism as narrative, myth making, and the 'logic' of politic emotions. Journal of the British Academy, 8(s1): 37–43.

References

Alieva N.Z. (2017) Philosophical Understanding of Myth in the Modern World. Manuscript, no. 6-1 (80). Pp. 13–15. (In Russian).

Dydrov A.A. (2017) The Brand Phenomenon: A Philosophical-Anthropological Interpretation. A.A. Dydrov, E.G. Milyaeva, V.S. Neveleva, D.V. Solomko. Manuscript, no. 10-2 (84). Pp. 105–109. (In Russian).

Ermolenko O.V. (2020) "Myth-making" and "Individual-author's Myth-making": the Problem of Delimitation of Concepts" Philological Sciences. Questions of Theory and Practice. vol. 13. no. 3. Pp. 90–94. (In Russian).

Kalashnikova A.A. (2015) The Mythology of the Art Market: the Artist as a Brand. Bulletin of the Moscow University. Series 18. Sociology and Political Science. no. 2. 2015. Pp. 250–261. (In Russian).

Lisenkova A.A. (2017) New Formats of Mythologization in the Digital Space. A.A. Lisenkov, G.L. Tulchinsky G.L Man. Culture. Education, no. 4 (26). Pp. 20–31. (In Russian).

Lisenkova A.A. (2020) Mythologization of Virtual and the Heroization of the Common in the Digital Space. A.A. Lisenkova A.A, S.V. Ryazanova. Pedagogical Journal of Bashkortostan. no. 1 (86., 2020. Pp. 81–89. (In Russian)

Petrash E.V. (2014) Sociocultural Aspects of the Myth-Making of the Consumer Culture of Modern Russia. Bulletin of Slavic Cultures. no. 4 (34). Pp. 77–87. (In Russian).

Stavitskiy A.V. (2021) The Question of the Nature of Conscious Myth-making // Myth in History, Policy and Culture. Sevastopol, Pp. 149–155. (In Russian).

Tikhonova S. V. (2008). The Mythology of Branding in a Global Consumer Society. Powe., no. 9. Pp. 45–49. (In Russian).

Harari, Y. (2018) Homo Deus. Brief history of the future. M.: Sinbad. 496 p. (In Russian).

Biobaku S.O. (1955: 2021) The Use and Interpretation of Myths. ODU: Journal of Yoruba and Related Studies: 199–203.

Gidwitz A. (2022) Myth-makes Us See (Chapter 21) / Fantasy and Myth in the Antropocene Imaging Futuries and Dreaming Hope in Literature and Media. Bloomsbury Academic: 148–149.

Keyt A. (2015) Myths and Mortals: Family Business Leadership and Succession Planning. Wiley: p. 224.

Ungureanu C. (2020) Populism as narrative, myth making, and the 'logic' of politic emotions. Journal of the British Academy, 8(s1): 37–43.

Сведения об авторе:

Миляева Екатерина Галимулловна

старший преподаватель кафедры философии ФБОУВО «Южно-Уральский государственный университет» (национальный исследовательский университет),

(г. Челябинск, Россия).

E-mail: miliaevaeg@susu.ru

Bionotes:

Miliaeva Ekaterina Galimullovna

Assistant Professor, Department of Philosophy, South Ural State University (National Research University), Candidate of Philosophy, Associate Professor (Chelyabinsk, Russia).

Для цитирования:

Миляева Е.Г. Селфбрендинг как мифотворчество в цифровом пространстве // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 149–155.

For citation:

Milyaeva E.G. Self-branding as Mythmaking in the Digital Space // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 149–155.

УДК 00

ОБЩАЯ ТЕОРИЯ МИФА
О ПРИЧИНАХ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО МИФОТВОРЧЕСТВА

Ставицкий Андрей Владимирович
Филиал Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Статья посвящена рассмотрению базовых причин социокультурного мифотворчества, анализ которых выстраивается в рамках неклассической мифологии на основе общей теории мифа. Эти причины показывают, что миф является смысловой матрицей культуры, воздействующей на человека и социум таким образом, что они оказываются погружены в миф и наполнены им, а человек не просто вынужден заниматься мифотворчеством, но желает этого, не отдавая себе в этом отчёт и занимаясь ритуальным отрицанием мифа, что его только множит.
Ключевые слова: миф, современный миф, неклассическая мифология, причины мифотворчества, общая теория мифа

GENERAL MYTH THEORY ON THE CAUSES OF SOCIO-CULTURAL MYTH-MAKING

Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article deals with the basic reasons of socio-cultural myth-making, the analysis of which is built in the framework of non-classical mythology on the basis of the general theory of myth. The reasons show that myth is a semantic matrix of culture, influencing person and society in such a way that they find themselves submerged in myth and are filled with it. A man not just has to engage in myth-making, but wishes it, being unaware of it and engaging in ritual denial of myth, which only multiplies it.
Key words: myth, modern myth, non-classical mythology, reasons of myth-making, general theory of myth

Введение

Одной из ключевых проблем для общей теории мифа (ОТМ) и неклассической мифологии является исследование причин социокультурного мифотворчества, которое, несмотря на полиморфизм мифа, обеспечивающий его многофункциональную структуру, становится той исходной функцией, которая вбирает в себя всё остальное. Так человек, подобно легендарному царю Мидасу, который превращал всё, к чему прикасался, в золото, превращает в миф всё, что для него по жизни важно и значимо. Всё, что он пропустил через своё сознание, прочувствовал, пережил, выстрадал, становится для него мифом, преимущественно неосознанно, но в этом поле значимостей миф рано или поздно проявится, обычно не называя себя, как истинная реальность. И, если мы исходим из того, что миф есть базовая универсалия культуры и представляет собой в образно-символической форме отражённую сознанием реальность, как полагали Ф.В.Й. Шеллинг, Ф. Ницше, Н.А. Бердяев, Э. Кассирер, А.Ф. Лосев, К. Хюбнер, М. Элиаде, К.Г. Юнг и др., то нам следует хотя бы кратко разобраться в причинах социального мифотворчества, которое считается одной из «самых высших возможностей человека – творчества» [Бехтерева 2020: 4].

Результаты и обсуждение

Спрашивается, что же вынуждает людей заниматься мифотворчеством? На наш взгляд тому есть семь основных причин, каждая из которых уже самодостаточна настолько, что прочими причинами можно пренебречь. Однако, вопреки принципу Уильяма Оккама их стоит рассмотреть все.

1) Первая причина связана с человеческой физиологией: бинарной структурой устройства человеческого мозга и системы мышления. В соответствии с ней человеческий мозг имеет два полушария, каждое из которых выполняет свою особую функцию в рамках единого целого, работая по принципу взаимной дополнительности, где левое полушарие преимущественно мыслит и воспринимает мир осознанно, аналитически, рационально, логически, оценивая все детали исследуемого явления и раскладывая в нём всё по полочкам, а правое – ассоциативно, комплексно, синтетически, в насыщенной чувствами образно-художественной форме, интуитивно, синтетически и мифологически, позволяя сложить на подсознательном уровне и увидеть всю картину разом и целиком [Мосидзе, Эзрохи 1986; Ротенберг]. При этом ясно, что:

- в силу своей осознанности левополушарное мышление как бы на виду, каждое действие в нём осмысленно и продуманно, а правополушарное – осуществляется скрытно, в режиме дефолт-системы или «блуждающего разума» и не очень понятно с точки зрения обычной логически выверенной рефлексии. Ведь в нём готовый ответ появляется сразу, предварительно пройдя сложный путь созревания в подсознании;

- у каждого типа мышления есть свои плюсы, благодаря творческому сочетанию которых человек достигает в своём творчестве максимальных результатов. И один тип мышления полноценно заменить другой не может;

- пытаться противопоставлять одно полушарие другому и стремиться мыслить исключительно левополушарно, как призывают борцы против образно-художественного (мифологичного) мышления, не только вынуждает отказаться от человеческих чувств и переживаний, без которых не будет полноценного восприятия мира, но и всё равно, что заставлять птицу летать с одним крылом.

В связи с этим полагать, что рефлексия разрушает и убивает миф, как считал А.М. Пятигорский [Пятигорский] будет преувеличением. Рефлексия срабатывает лишь там, где речь идёт о древних, архаичных мифах или мифологии чужих систем и народов, рассматриваемых как бы извне, отстранённо и не прочувствованно, однако свои мифы, в которые человек верит, как правило не просто приняты чувством, но и логичны, убедительны, подтверждаясь не просто отдельными фактами, но всем опытом культуры.

2) Вторая причина мифотворчества определяется психическими особенностями человека в целом и особенностями психического восприятия мира в частности, которые ставят его перед необходимостью учитывать, что человек:

- воспринимает мир на трёх уровнях сознания одновременно, два из которых (подсознание и надсознание) им не осознаются и как правило не контролируются;

- пропускает всё им познаваемое и воспринимаемое сквозь себя, соотнося вещи, людей, явления с собой личностно, множа реальность на свои страхи, желания и мечты, воспринимая окружающий его мир в рамках сочетания симпатий-антипатий, любви-ненависти и т.п. Именно поэтому процесс познания себя, мира, общества для человека может быть только прочувствованным и пережитым;

- нуждается в постоянном осмыслении своего бытия в целом и в частностях. И не просто в осмыслении, но через удовлетворение острой потребности в экзистенции, создающей в сознании человека чудо общения с бездной, познать и понять которую он не сможет никогда;

- в той или иной степени является заложником поведенческих и оценочных установок, заложенных им в процессе воспитания людьми, культурой, средой.

Таким образом человека мало считать разумным, мыслящим, т.к. он не только мыслит, но и чувствует, а прочувствованным живёт, сострадает, и мыслит не только логически, но и ассоциативно, образно-художественно, соотнося всё для него значимое с собой, пропуская увиденное через себя и делая частью себя. Он чувствует в этом потребность, однако удовлетворить её, не прибегая к мифотворчеству, не может, ибо логика в решении данных проблем бессильна. Именно поэтому он «одушевляет» и «очеловечивает» природу, делая её человекомерной, пытается с ней общаться и ощущает, что мир тоже обращён к нему и ведёт с ним своеобразный незримый диалог, придающий осмысленность его существованию.

3) Третья причина связана со смысловой избыточностью языка, которая проявляется в том, что едва ли не каждое слово в любом языке несёт в себе какое-то и нередко не одно дополнительное значение, которое проявляется в нём в том или ином сочетании слов, складывающихся в фразу. И речь идёт не только об омонимах или идиоматических выражениях. В своё время данное наблюдение подвигло древних полагать, что человек мыслит на четырёх уровнях восприятия: буквальном, символическом, аллегорическом и метафорическом. А мы, специально не усложняя данный процесс, просто отметим, что мысленно и словесно отражая реальность, человек может делать это в буквальном смысле и иносказательном. Возможно поэтому даже максимально отточенные определения базовых культурных понятий не воспринимаются людьми одинаково в силу особенностей их ума, воспитания, образования и зачастую неосознанных мотиваций, подводя к мысли, что миф погружён в пространство языка и только через него проявляется в рамках триады «образ – язык – мышление».

Считается, что рефлексия разрушает миф, т.е. осмысливая его, мы миф полностью преодолеваем. Однако мысль не формулируется вне слов, но любой язык в силу смысловой избыточности языка уже содержит в себе целую мифологию [Витгенштейн 1989: 257], раскрывая её в слове, фразе, тексте, начиная с всеобщего поименования, в котором уже проявляется язык глубинной структуры и трансформаций, поскольку «решающую роль в мифологическом мышлении играет не признак предмета, а его семантика» [Седых 2004: 55]. И как с этим быть? Можно ли с помощью построенного на смысловой многозначности языка выйти за пределы мифа, если язык уже содержит в словах всё, что нужно для мифотворчества? Можно ли реальность отделить от её описания в образах и словах? Отделима ли реальность от языка, если язык воспринимается её продолжением? Вот почему «Начало мифа пронизано судьбой в объективной силе языка, что не отличается от остальной «реальности»: внутри мифа *объект* и его *смысл* взаимно переплетаются и создают мгновенное единство. Чтобы быть ясным, миф также представляет собой акт *выхода* из «сразу заданного», но в виде слов, изображений и значков, которые не имеют никакого особого значения, но авторитетно определяют, что *на самом деле* или что *должно быть*» [Миф в истории, политике, культуре 2018: 339–340].

Мифическая и магическая сила языка выражается и в том, что в нём проявляется цельность мира, где «миф может пониматься как второй уровень преобразования или искажения языка, некоторая надстройка. Язык же в данном случае является как непосредственной формой, так и средством общения, «программирующим» социальное пространство» [Миф в истории, политике, культуре 2018: 310]. Впрочем, «языковая природа бытия не даёт оснований устанавливать лингвоцентризм в духе популярных до сих пор идей Л. Витгенштейна, для которого язык был онтологически проявленной «формой жизни», так как «всякое бытие есть бытие-о-котором-говорят». В результате этого язык и

речь вытесняли и маргинализировали не только мышление, но и элементарные, построенные на чувствах и ощущениях представления с такой безапелляционностью, как будто мысль не объективируется с помощью речи, а действительно рождается во рту» [Миф в истории, политике, культуре 2018: 335].

4) Четвёртая причина мифотворчества связана с особенностями процесса познания [Ставицкий 2012а: 35–77, 138–203). В рамках этих особенностей стоит выделить ряд аспектов, делающих мифотворчество неизбежным. Одно из них – разрыв между желаемым и возможным, связанный с тем, что наука изучает и описывает локальные процессы, фактически имея дело с бесконечностью, но подаёт их так, словно уже эту бесконечность познала, неизбежно что-то домысливая в соответствии с тем уровнем знаний, который имеется в её распоряжении. Как следствие человек оказывается перед дилеммой «чем больше узнаю, тем меньше знаю», т.к. каждый новый ответ в процессе познания лишь расширяет пограничную сферу с непознанным, приводя к ещё большему числу вопросов, а большая часть научных идей и теорий представляет собой более или менее развёрнутые гипотезы, руководствующиеся не открытой в ходе познания истиной, а достигнутым в процессе обоснования и согласования правдоподобием. Сама же Истина как конечная цель научного познания остаётся как прежде недостижимой, напоминая известное гегелевское изречение, что истина рождается как ересь, а умирает как предрассудок, уже в силу этого не выходя из пространства мифа даже тогда, когда с ним борется, чем его только множит.

В свою очередь данное противоречие выявляет определённую разницу между целями науки как исследования и науки, которая должна на основе имеющихся на данный момент гипотез выстроить правдоподобную картину мира. Первая продвигается вперёд в бесконечном движении от одной гипотезы к другой, каждая из которых несёт в себе те оговорки и допущения, которые со временем сведут её преимущества на «нет». Вторая же вообще нередко сводится к заменившей религию идеологии, защищая свои позиции именем науки не столько силой аргументов, сколько за счёт привычки, инерции и убеждения, а нередко и прямого давления на оппонентов. Последнее обстоятельство вынуждает вспомнить мысль теоретика науки прошлого столетия К. Поппера: «наука погрешима, ибо она дело рук человеческих» [Поппер]. А не человек ли возложил на неё те функции, которые она без помощи мифотворчества исполнять не в состоянии? В любом случае человек и общество решают проблемы познания за счёт ответов, которые кажутся им наиболее правдоподобными, привычными и желанными [Ставицкий 2012б], пропуская миф в себя, потому что сделать это, не прибегая к мифотворчеству, вряд ли получится.

5) Пятая причина социального мифотворчества связана с особенностями функционирования культуры, базовые основы которой, включая духовные ориентиры и нравственные установки, воплощённые в великих произведениях литературы и искусства, целиком базируются на социальной мифологии. К ним можно отнести всё смысловое поле, в рамках которого культура функционирует. В свою очередь смысловое поле опирается на исторически сложившиеся традиции, построенные на определённых культах и моделях поведения, рационально принятых, но с точки зрения другой культуры и идеологии вполне опровергаемых там, где выгода превышает духовную составляющую. Однако в любом случае оппоненты будут воздействовать на аудиторию с помощью символически означенных, эмоционально окрашенных и воплощённых в ярких и близких каждому образах мифологий [Ставицкий 2012в]. С этой точки зрения роль одного великого нациотворческого поэта перевесит старания сотен учёных-гуманитариев. Хотя и в культуре работает структурно организованный принцип взаимной дополнительности, когда каждый творец, независимо от степени своей одарённости становится своеобразным агентом влияния на своём уровне, в особой образно-символической форме отражая культурно-

исторический опыт человечества и в религиозной форме утверждая морально-этические принципы мироздания. Возможно, ощущая это, М.М. Пришвин однажды в своём дневнике написал: «Я почувствовал еще, что делаю самое удивительное и нужное дело… миф» [Пришвин 1982–1986: 322]. Что же тогда говорить о разных культурах, которые столетиями формируют свой «космо-психо-логос», вынуждающий их мыслить в смысловом пространстве своей культуры, погружаясь в бездонные глубины языка и традиции [Гачев 1998]? Вот почему миф:

- не приходит из «ниоткуда», сохраняясь и накапливаясь в истории, тлея в традиции каждой страны и проявляя свой потенциал, когда это нужно;
- всегда имманентен культурному опыту эпохи, воплощая его в символически оформленных ценностях;
- является совершенно естественным и самоочевидным для человека, живущего в культуре этого мифа, основанием самого его бытия.

6) Шестая причина мифотворчества вытекает из потребности человека в социализации, которая происходит в процессе развития любой личности через общение с людьми и усвоение социальных норм и установок, проявляющихся в тех или иных моделях поведения, за которыми стоят фундаментальные символически означенные ценностные смыслы данного социума, воплощённые в определённых, основанных на традиции культах и табу [Ставицкий А.В. 2012а: 413–431], которые в основном усваиваются на уровне подсознания.

7) Седьмая причина мифотворчества определяется особенностями функционирования общества, которые применительно к мифотворчеству в целом можно свести к:

- системе социальных коммуникаций;
- характеру взаимодействия с властью и формам воздействия власти на социум, которые строятся на традиционно сложившихся культе Системы и системе Культа, а также максимально возможном контроле за умами людей;
- смысловому единству общества, выстроенному в рамках той или иной мифологии:
- способности мифа воздействовать на людей подобно компьютерной программе, напоминая, что, если мы не занимаемся мифом, это не значит, что он не занимается нами, обеспечивая человека всем необходимым для осмысленного бытия в соответствии с его мотивациями. Именно поэтому никто не может победить миф, время которого пришло, потому что «сила политического мифа исходит из его возможности зажечь политические ожидания больших социальных групп, которые являются движущей силой истории» [Миф в истории, политике, культуре 2018: 466], а мы можем успешно бороться лишь с теми мифами, которые выполнили своё предназначение и более нам не нужны.

Заключение

Итак, как видим:

- миф существовал в обществе и культуре всегда, выполняя в них огромную, хотя и не всегда позитивную, роль, концентрируя в себе опыт социума и его ценности;
- человек просто обречён постоянно заниматься мифотворчеством и преодолеть его не может, борясь с мифом и избавляясь от него лишь тогда, когда он уже его не удовлетворяет. А будет ли эта работа осознана или нет, станет ли она основой для позитивных и созидательных действий или подвигнет человека на отрицание и разрушение, будет зависеть от его знаний, ума и мотиваций.

Литература

Бехтерева Н.П. Магия мозга и лабиринты жизни. М.: Издательство АСТ, 2020. 384 с.

Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник. Москва, 1989. С. 251–268.

Гачев Г. Национальные образы мира: Курс лекций. М., 1998. 432 с.

Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001

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.

Мосидзе А.М., Эзрохи В.А. Взаимоотношения полушарий мозга. Тбилиси: Мецниереба, 1986. 159 с.

Ротенберг В.С. Межполушарная асимметрия, ее функция и онтогенез [Электронный ресурс]. URL: http://rjews.net/v_rotenberg/glava6.html (дата обращения: 07.02.2022).

Поппер К.Р. Логика и рост научного знания [Электронный ресурс]. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/POPPER.HTMl (дата обращения: 07.02.2022).

Пришвин М. Собр. соч.: В 8 т. М., 1982–1986. Т. 8. 759 с.

Пятигорский А.М. Мифология и сознание современного человека. URL: http://www.polit.ru/article/2006/03/02/pjatigorsky/ (дата обращения: 09.04.2019).

Седых А.П. Языковое поведение, конвенциональная семантика и национальные архетипы // Филологические науки. 2004. № 3. С. 51–56.

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012а. 543 с.

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

Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибест, 2012в. 252 с.

References

Bekhtereva N.P. The Magic of the Brain and the Labyrinths of Life. Moscow: AST Publishers, 2020. 384 c.

Wittgenstein L. Notes on J. Frazer's "Golden Branch" // Historical-Philosophical Yearbook. Moscow, 1989. C. 251-268.

Gachev G. National Images of the World: Course of Lectures. M., 1998. 432 c.

Levi-Strauss K. Structural Anthropology. Moscow: EXMO-Press, 2001.

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the I International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev. Sevastopol: M.V. Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2018. 592 c.

Mosidze A.M., Ezrokhi V.A. Relationships of the Brain Hemispheres. Tbilisi: Metsniereba, 1986. 159 c.

Rothenberg V.S. Interhemispheric Asymmetry, its Function and Ontogenesis [Electronic resource]. URL: http://rjews.net/v_rotenberg/glava6.html (accessed 07.02.2022).

Popper C.R. Logic and the Growth of Scientific Knowledge. URL: http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/POPPER.HTMl (accessed 07.02.2022).

Prishvin M. Collected works: In 8 vols. M., 1982-1986. T. 8. 759 c.

Pyatigorskij A.M. Mifologiya i soznanie sovremennogo cheloveka [Mythology and Consciousness of Modern Man]. [Elektronnii resurs] URL: http://www.polit.ru/article/2006/03/02/pjatigorsky/ (Accessed: 09.04.2021).

Sedyh A.P. Linguistic Behaviour, Conventional Semantics and National Archetypes // The Philological Sciences. 2004. № 3. С. 51-56.

Stavitskiy A.V. Ontology of Modern Myth. Sevastopol: Ribest, 2012a. 543 с.

Stavitskiy A.V. Modern Mythology: Experience of Comprehending the Other. Sevastopol, 2012b. 192 с.

Stavitskiy A.V. Modern Myth and its Main Functions. Sevastopol: Ribest, 2012b. 252 с.

Сведения об авторе:

Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: stavis@rambler.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9670-1105

Bionotes:

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Общая теория мифа о причинах социокультурного мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года,г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 156–162.

For citation:

Stavitskiy A.V. General Myth Theory on the Causes of Socio-cultural Myth-making // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 156–162.

УДК 316.7

МИФ И МОЗГ

Шинкаренко Виктор Дмитриевич
Институт экономики и права (филиал) «Академии труда и социальных отношений» в г. Севастополе, доктор социологических наук (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Миф является продуктом сознания, но каким образом возникает и работает сознание представляет собой еще большую загадку чем сам миф. Общество создает и регулярно воспроизводит определенные правила, которые формируют развитие индивида на протяжении всей его жизни. Параметры человека задает врожденная генетическая структура, а формирование и развитие этих параметров происходит под воздействие элементов окружающего мира и социокультурных правил. К одним из таких правил относятся мифы как устные формы передачи необходимой информации для формирования во внутреннем знаково-смысловом пространстве социокультурного ядра как основы личности.
Ключевые слова: миф, ритуал, мозг, сознание, процессор, знаки, правила

MYTH AND THE BRAIN

Shinkarenko Victor Dmitrievich
Institute of Economics and Law (branch) of the "Academy of Labor and Social Relations" in Sevastopol

Abstract
Myth is a product of consciousness, but how consciousness arises and works is an even greater mystery than the myth itself. Society creates and regularly reproduces certain rules that shape the development of an individual throughout his life. The parameters of a person are set by an innate genetic structure, and the formation and development of these parameters occurs under the influence of elements of the surrounding world and socio-cultural rules. One of these rules includes myths as oral forms of transmitting the necessary information for the formation of a socio-cultural core in the internal sign-semantic space as the basis of personality.
Keywords: myth, ritual, brain, consciousness, processor, signs, rules

Введение

Актуальность темы исследования заключается в том, что миф не только продукт мозга, но и само внутреннее знаково-смысловое пространство, в котором функционируют миф является мифом. Целью статьи является рассмотрение устройства внутренней среды, в которой формируются мифы как набор правил управления индивидом и обществом.

Ни у кого не вызывает сомнения в том, что мир, который окружает нас существует, но как этот мир выглядит реально не знает никто. Этот окружающий мир именно такой, какой он существует в нашем сознании и одним из доказательств этого мира является то, что мы не только видим, как мы считаем одно и то же самое, но можем воздействовать на некоторые элементы окружающего мира. Мы привыкли к тому, что окружающий нас мир не только существует и доступен для восприятия каждому и несмотря на это, он полон всяких загадок и тайн. По этой причине все люди считают, что они живут в этом мире и этот мир един для всех, т.е. каждый из них воспринимает мир таким, каков он есть и может на некоторые элементы этого мира оказывать сознательное воздействие и изменять его.

Несмотря на общность восприятия мира у каждого индивида свое внутреннее знаково-смысловое пространство, где этот окружающий индивида мир предстает во внутренней знаково-смысловой форме. Очевидно, что несмотря на некую общность, этот внутренний знаково-смысловой мир у всех разный и только через речь этот персональный мир каждого синхронизуется с мирами других, не являясь ни их копией, ни подобием. Органы чувств приносят подобную информацию об элементах окружающего мира, а слова эти чувственные восприятия синхронизируют и связывают между собой. На формирование и существование этого внутреннего знаково-смыслового пространствана кладываются особенности и персональные характеристики каждого индивида. Было бы большой ошибкой считать, что в голове у каждого человека находится приблизительно одинаково устроенное внутреннее знаково-смысловое пространство, особенностью которого является всего лишь тот или иной язык, на котором он говорит.

Употребляемые индивидом различные знаки – слова определяют и образуют внутреннее знаково-смысловое пространство, а набор знаков и их внутренние смыслы и внешние значения, а также сочетания между собой разные. Различные внутренние знаково-смысловые пространства становятся доступными друг для друга только благодаря языку и устной речи. Слова имея социальную природу служат языковыми посредниками, создавая некий общественный стандарт восприятия и понимания окружающего мира во внутреннем знаково-смысловом пространстве. Благодаря этому становится возможным не только восприятие и понимание окружающего мира, но и обучение как передача личного и общественного опыта, который переведен из внутренних ощущений на язык слов и через слова может быть усвоен другими. Многие виды повседневной практики требуют не только одних объяснений, но и практических показов выполнения необходимых для усвоения слов и действий. Вот потому мифы и ритуалы дополняют друг друга.

Ритуал – это повторяющиеся однотипные действия, которые в виде обучения позволяют приобрести определенные двигательные навыки в пространстве и во времени, которые воспроизводят миф как устный набор сакральных правил. Очевидно, что ритуалы могут быть повседневными как регулярное воспроизводство повторяющихся действий и поэтому являются частью повседневной культуры, а также могут носить сакральный характер. Ритуал позволяет создать устойчивое социокультурное знаково-смысловое пространство, воспроизводя повторяющиеся действия. Постоянное воспроизводство сакральных и профанных ритуалов создает не только стабильное социокультурное пространство, но и формирует в нем особое течение времени. Время определяет ритм и скорость жизни всего общества тем самым синхронизируя индивидуальную скорость жизни. *Сакральный характер мифа* в основном связан с особенностями устройства *психики человека и окружающего его мира*. Повседневный мир на то он и повседневный, что утратил во многом в образе жизни индивидов сакральный характер и стал обыденным. Поэтому повседневное не имеет особой ценности т.к. оно утратило связь с сакральным. Вероятно, что по мере развития часть сакрального при регулярном воспроизводстве превращается в повседневное.

Профанный мир существует только в пространстве и времени в отличие от сакрального мира, который существует за пределами пространства и времени профанного мира. Миф является мостом между мирами, который связывает профанный с сакральным миром, а также может реконструировать уже не существующий профанный мир через собственное содержание. Старые мифы, т.е. мифы, появившиеся раньше по со временемвремени новых, теряют свое значения и во многом становятся непонятными, т.к. утрачивается то, что в них носило сакральный характер, особенно когда меняется воспроизводство повседневной практики в ритуалах, т.е. новые ритуалы

утрачивают связь со старыми мифами, а значит, что эти ритуалы либо приобретают новую сакральность либо становятся повседневными.

Методы

В статье используется феноменологический метод, а также анализ научной литературы по психологии, социологии, культурологии, философии, лингвистике, информатике и др.

Литературный обзор

Миф в своей структуре отражает несколько реальностей:

- окружающий нас проявленный мир и непроявленный индивидуальный и социальный;

- окружающий человека мир как, и сам человек имеет свое внутреннее устройство. Это воспринимаемое устройство мира в знаково-смысловой форме передается через миф как правила понимания окружающего мира в язвковой форме.

Даже привычное зрительное восприятие окружающего мира представляет собой сложное устройство. Дж. Гобсон в книге «Экологический подход к зрительному восприятию» показывает, что информация содержится в окружающей среде, а не распространяющаяся как распространяются сигналы. Солнечный свет, отражаясь от элементов окружающего мира, поставляет наблюдателю зрительную информацию, которая в каждой точке, где находится наблюдатель всегда разная. Атмосфера Земли передает не только визуальную информацию, но и звуковые колебания, которые в зависимости от их силы и направленности могут быть восприняты органами слуха, а также и способствует распространению различных запахов, позволяет ощущать температуру и влажность, дает тактильные ощущения движения воздушных масс и т.д. Визуальная информация об окружающей среде дополняется информацией и делает ее восприятие не только более полным, но и придаёт ему «объёмность». Получаемая из окружающего человека мира информация подвергается анализу и управляет воспроизводством уже существующих моделей управления поведением человека в пространстве, но и в зависимости от новизны информации позволяет создавать новые модели поведения и совершенствовать старые. Свет, многократно отраженный между небом и землёй, становится освещением: «важнейшее следствие – существование объемлющего света, то есть света, который окружает точку, любую точку в пространстве, в которой может находиться наблюдатель» [Гибсон 1988: 87]. Если существует объемлющий свет, то любой элемент окружающего мира способный отражать свет становится объектом наблюдения в потоке информации, которая содержится в окружающей среде. «У излучаемого света нет структуры; у объемлющего света структура есть. Излучаемый свет распространяется; объемлющий свет не распространяется, он просто есть. Излучаемый свет испускается атомами и возвращается к ним; объемлющий свет зависит от поверхностей окружающего мира. Излучаемый свет – энергия; объемлющий свет может быть информацией» [Гибсон 1988: 88-89]. Часть окружающего мира воспринимается как инвариант, а другая часть вариативна. Событие происходит в окружающем мире, а не в информации. Например, кошка прошла возле дерева, воспринимается как на информацию «дерево» наложилась информация «кошка», а потом, когда кошка прошла информация «кошка» перестала накладываться на информацию «дерево». Событие перемещение кошки на фоне дерева стало частью информации для наблюдателя.

Гибсон утверждает, что «поведение управляется правилами. Разумеется, эти правила не спускаются кем-то (или чем-то) сверху. Это не команды мозга; эти правила складываются в процессе функционирования системы «животное – окружение». Единственный способ, которым мы располагаем, для того чтобы выразить эти правила, —

это словесное описание, но выраженное в словах правило суть команда» [Гибсон 1988: 329]. Правила остаются правилами до тех пор, пока они не осознаются, а осознанные правила превращаются в команды и эти команды воспринимаются как некие внешние сигналы управления. Чем больше становится осознанным окружающий мир, тем больше правила превращаются в содержание сознания и используются сознательно как команды для управления собственным поведением. Можно сказать, что часть внешней информации становится осознанной частью сознания человека, т.е. сознание человека максимально направлено на осознание мира, точнее, той оптической, звуковой и обонятельной информации, которая не является системой сигналов, но может служить их источником и средой для переноса сигналов.

Гибсон говорит, что информация никем не создается, она просто есть. Поэтому нет никакой необходимости хранить ее в памяти, т.к. она просто извлекается из пространства окружающего нас мира. Мир, в котором мы живём, полон энергии, текущей и изменяющейся без задержек и пауз. Поэтому процесс извлечения информации никогда не прерывается и не прекращается. Очевидно, что такое устройство окружающего человека мира заложено в нем и восприятие окружающего мира основывается именно на таком его устройстве, что позволяет использовать особенности этого мира и создавать от него защиту.

С появлением компьютеров появились теории, что мозг представляет собой биологический компьютер. Согласно гипотезе Johnson-Laird [Johnson-Laird, 1983] в головном мозге протекает параллельно много иерархических процессоров, имеющие модульную структуру. В этой структуре вышестоящие процессы контролируют нижестоящие, а самый высший процесс является операционной системой, связанной с сознанием. В альтернативной гипотезе Jackendoff [Jackendoff, 1987] сознание связано с промежуточными уровнями. Если рассматривать сознание как операционную систему мозга, то это порождает много вопросов. К чему можно отнести сознание: к продукту, возникающему в результате работы мозга или его природе? Сознание можно рассматривать как продукт работы биологической системы, биологического процессора головного мозга, формирующего особую внутреннею виртуальную среду, а эта среда сама себя через головной мозг воспроизводит как операционная система.

Процессор компьютера имеет свою архитектуру, которая создается в процессе производства и остается неизменной, т.е. она изначально задана. Головной мозг человека создаётся как биологический объект с заложенными в него врожденными широкими свойствами. Особенностью мозга является то, что он продолжает расти и развиваться после рождения и тем самым способен менять в определенных пределах собственную архитектуру под воздействием внешней среды. Таким образом, заданные врожденные параметры мозга позволяют ему адаптироваться к внешней среде и тем самым приобрести дополнительные характеристики, которые заложены только в потенциале. Если окружающая среда формирует и управляет развитием мозга, то внутренние знаково-смысловые структуры, воспроизводящиеся во внутреннем знаково-смысловом пространстве как регулярно воспроизводящиеся структуры или практики могут управлять развитием мозга. Не только внешняя среда, но и внутренняя знаково-смысловая среда, сформированная на основе правил, управляет развитием головного мозга. Разного рода духовные практики как раз, направлены на изменение или включение особых возможностей мозга, которые в обычной ситуации не активируются, т.к. внешняя среда этого не требует.

Исследователь морфологии мозга С.В. Савельев считает, что у человека головной мозг подвержен сильным эволюционным изменениям при сохранении от эволюционных изменений соматических особенностей, т.е. все люди принадлежат к одному виду и могут

между собой свободно скрещиваться. Это вызвано тем, что для перехода к социальному образу жизни и передачи прижизненных знаний новым поколениям необходимы иные отличные от животного мира функции мозга. Эволюция человека пошла не путем соматических изменений, а резким увеличением морфологических особенностей мозга. «Различия между крайними вариантам и количественной изменчивости отдельных полей неокортекса лобной области составляли около 300%, теменной области – 400 %, лимбической, затылочной и нижней теменной областей – 200-800%. Сами по себе эти количественные различия отделов мозга очень велики, а их комбинации могут давать бесконечное число вариантов индивидуального поведения. Количественная изменчивость затрагивает и считавшиеся наиболее консервативными многочисленные подкорковые центры мозга» [Савельев 2016: 35–36]. Это, по его мнению, говорит об уникальности головного мозга у каждого человека, и найти дух человек с одинаково устроенным мозгом невозможно. Морфологические особенности индивидуального мозга говорят о том, что существует огромное многообразие индивидуального поведения, которое невозможно компенсировать никаким воспитанием и образованием. Следовательно, все люди по своим индивидуальным способностям различны и во многом неповторимы.

Советский психофизиолог Н.А. Бернштейн раньше, чем Johnson-Laird разработал теорию о многоуровневых иерархических процессах, параллельно протекающих в головном мозге еще до появления самого понятия «операционная система» в современном его понимании. Несмотря на то, что движение является внешней функцией тела оно имеет структуру «матрешки», когда новые уровни мозга нарастают над старыми. Н.А. Бернштейн, в работе «О построении движения» [Бернштейн 1990], рассматривает движение как сложный процесс, который состоит из разных уровней его построения. Он выделяет пять уровней от самого древнего до самого молодого. Уровень (A) – самый древний, его функция – тонус мышц. На уровень (B) поступает информация о внутреннем пространстве, функция – взаимное положение и движение частей тела (поза). На уровень (C) поступает информация о внешнем пространстве, функция – пространственные движения. На уровне (D) метрическое соотношение заменяется топологическим, он целиком связан с корой головного мозга и отвечает за речевые и графические координации. На уровне (E) координируются интеллектуальные двигательные акты, такие как грамматическая речь, письмо, поступки и т.п. *Осознанным* является только *ведущий* уровень, как конечная цель, а все необходимые вспомогательные движения протекают автоматически как ранее наработанные двигательные коррекции, накопленные в памяти на этих уровнях. Вся необходимая информация, хранящаяся на этих уровнях, осознается только тогда, когда этот уровень является ведущим и не осознается, когда вспомогательным. Такое устройство позволяет разгрузить сознание от ненужной информации и перевести её в фоновую, а сознание использовать для решения других задач, требующих осознания для получения необходимого результата.

Результаты обсуждения

Миф представляют собой устный рассказ, дающий описание тому, с чем сталкивается человек в своей повседневной жизни как в окружающем его мире, видимом и воспринимаемом органами чувств, так и в мире не видимом, непроявленном для органов чувств. Связь мира невидимого с миром видимым, как правило, и есть содержание мифа. Это содержание представляет собой описание правил того, как культурный герой или первопредок получил и использовал определенные знания или информацию и что в результате этого произошло.

Эта информация устная, но она неразрывно связана с элементами окружающего мира, в котором обитает человек и действиями культурного героя или первопредка по

изменению элементов окружающего мира, вступление в определенные отношения с живыми существами этого мира, установление новых отношений между соплеменниками под влиянием сущностей, духов и богов непроявленного мира в виде передачи знания. Миф рассказывает о том, что это за знание, откуда оно получено, кем было передано и что дает это знание для человека, если его регулярно воспроизводить в виде ритуальной практики или обрядов.

Это знание представляет собой значение только до тех пор, пока оно регулярно воспроизводится либо человеком, либо всем обществом. Само по себе это знание транслирует информацию о том, что если хочешь быть как культурный герой или первопредок и вступить в невидимую связь с ним, то постоянно воспроизводи это знание в своих ритуалах и обрядах и эта незримая, но реально существующая связь будет помогать в случа необходиомсти. Это знание делает индивида человеком, выделяет его из животного мира и является началом существования рода или племени от существ, рожденных свыше при помощи обитателей непроявленного мира.

Миф отсылает к «началу начал, т.е. к тому моменту времени, когда у человека, его рода и племени появляется собственная история существования, устно передающееся знание об устройстве окружающего мира и мира невидимого и непроявленного. Это момент, когда состоялось рождение человека не как биологического животного, а как существа, связанного с высшим непроявленным миром, наделившим его особой способностью использовать свои врожденные инстинкты, но и пользоваться уникальным инструментом – устной речью, осмыслять себя и мир и передавать эти знания своим потомкам в виде речевых правил – мифов, объясняющих и дополняющих непосредственную повседневную практическую деятельность. Именно с этого момента появляется память о существовании рода и племени и эта память становится основой для жизни и развития человека в пространстве окружающего его мира и во времени. С этого момента происходит осознание не только внешнего мира в виде различных образов и знаков, связанных со звуками, но и внутренний мир, который тоже имеет дополнительно к эмоциям и чувствам знаково-смысловое внутреннее пространство, в котором человек начинает также жить, как и среди элементов окружающего его мира.

Во внутреннем знаково-смысловом пространстве он может так же, как и в окружающем мире манипулировать образами и связанными с ними словами воспроизводя как реальные действия, так и создавая различные варианты возможных и невозможных действий в окружающем его мире. С этого момента он не только видит сновидения, но и может их рассказать другим и узнать, что снится другим во сне [Шинкаренко 2020]. Этот внутренний его мир становится наделенным магическими возможностями и может легко меняться и преобразовываться. В основе всего лежат правила, следование которым позволяет получать самые различные результаты при непосредственной повседневной деятельности и деятельности в своем внутреннем знаково-смысловом пространстве. С этого момента человек начинает постепенно выделять себя из окружающего мира и трансформировать этот мир под свои цели, нужды и потребности.

Человек обладает не только физическим телом, как и животные полученным в результате того, что это тело создается внутри другого тела, где развивается до определенного времени и появляется в материальном мире, но и сознания, осознания, разума и устной речи. Если тело, сознание и осознание имеют биологическую природу и существуют как нечто единое, то устная речь и разум являются продуктами социокультурного развития общества и формируются в физическом теле в результате его роста и развития в обществе, т.е. они являются не врожденными правилами поведения как инстинкты, а продуктом воспитания и социализации в обществе. Следовательно, человек –

это продукт с одной стороны биологический, как и все другие живые существа, а с другой – социокультурный. Над биологической основой человека надстраивается социокультурная структура в виде различных речевых правил, в основе которых лежат мифы, позволившие человеку выйти за пределы животного царства зверей и занять свое особое место в этом мире.

Мир людей за свою долгую историю менялся много раз и продолжает непрерывно меняться. Появлялись народы, языки, цивилизации, которые достигали своего могущества, затем они приходили в упадок и разрушались, а некогда живые языки этих цивилизаций превращались в мертвые. Устная речь жива, пока живы носители этой речи, способные передать другим все ее достижения и мифы, а как только носители этой речи исчезают, то вместе с ними исчезают знания об их культуре и быте. Изобретение письменности и книгопечатание позволили сохранить знания об уже ушедших временах и носителях этого знания. Книгопечатание начало новую эру не только развития цивилизации, но и накопление и изучение существовавших знаний, которые бы просто исчезли вместе с их авторами и носителями. Знание осталось в бумажных носителях, но связь с прошлым через носителей этого знания прервалась.

Современный мир начал сильно трансформироваться после изобретения на Западе научного метода исследования природы и человека. Развитие науки и техники привело к появлению машин, которые стали основой для создания новых общественных отношений. Следующим крупным скачком в развитии общественных отношений стало изобретение компьютера, который как в свое время переход на деньги резко изменил окружающий мир и продолжает его стремительно менять.

Благодаря развитию науки и техники появилась новая возможность создавать и хранить знания не только в письменной форме, но и в аудио и видео формате. Цифровые технологии позволили все традиционные форматы получения и хранения информации получать, обрабатывать и использовать в виде цифрового кода на персональном компьютере. Стремительное развитие компьютерной техники позволяет совершенно под иным углом взглянуть на устройство человека и в конечном итоге рассмотреть мифы как некий программный продукт.

Прямой диалог между человеком и компьютером невозможен. В любом компьютере есть процессор, который выполняет все необходимые вычисления и является его основой. Для контакта с процессором необходимо знание компьютерного языка, который придуман человеком, но сильно отличается от различных социокультурных языков человека. Невозможность прямого контакта с процессором привело к тому, что была разработана операционная система, которая стала *посредником* между человеком и процессором, в результате чего был создан массовый персональный компьютер. Операционная система как программный код обрабатывается процессором, в результате чего на экране монитора создается виртуальная реальность, через которую пользователь может управлять и использовать компьютером для своих целей.

На экране монитора создаются иконки – это *знаки-посредники*, активация которых запускает написанный ранее программистами машинный код и обработав его процессор запускает в операционной среде нужную пользователю программу. Работа с любой программой построена на том же принципе. Через знаки-посредники активируются различные функции этой программы как обработка процессором уже ранее написанного программистами кода. Вся привычная для человека информация преобразуется в машинный код и обрабатывается процессором, а затем полученный результат переводится в привычную информацию. На этом принципе основан диалог между человеком и компьютером. Пользователь компьютера видит на экране своего монитора только иконки –

знаки-посредники для активации программ и функций программ, а также полученный в результате активизации программного продукта результат на экране монитора как диалог человека и процессора.

Все машинные коды написанные на языках программирования для пользователя не видны и по этой причине просто *не существуют*. Операционная система для пользователя является виртуальным пространством, в котором запускаются необходимые для пользователя программы и в результате работы с ними получается некий конечный результат. Программный код операционной системы, несмотря на стабильное неизменное изображение на мониторе, создан таким образом, что процессор постоянно воспроизводит этот код, воссоздает операционную систему и изображение на экране монитора, управляет работой программ, а также через код операционной системы может управлять своей работой. Обрабатывая цифровой код операционной системы, постоянно воспроизводит все изменения, которые в ней произошли либо автоматически, т.е. заложенные в программном коде, либо введенные пользователем.

Процессор, управляемый операционной системой, постоянно воссоздает операционную систему и отражает все возникшие в ее пространстве изменения, возникшие автоматически, согласно программе и внесенные пользователем на экране монитора. Экран монитора является центром управления компьютером и на него выводится вся необходимая информация для пользователя. Операционная система создается процессором, управляет программным кодом, в результате чего в ней воспроизводится вычислительная среда и в этой вычислительной среде, создается виртуальная управляемая среда а экране монитора, которая расширяет и предоставляет новые возможности пользователю.

Когда процессор на основе программного кода создает операционную систему, то он не обладает никаким пониманием того, что он создал операционную систему, но эта созданная им операционная систем может управлять работой самого процессора. Соответственно, что и сама операционная система не понимает того, что ее создает процессор, и она может управлять им для собственного существования по ранее написанной программе, созданной программистом. Операционная система, воспринимаемая пользователем как изображение рабочего стола на экране монитора выглядит неизменной, является динамической и постоянно изменяется со скоростью невидимой для глаза. Стабильность наблюдаемого изображения рабочего стола на экране монитора является иллюзией.

Если рассматривать мозг как биологический процессор, который создает *операционную вычислительную среду сознания*, то эта среда при помощи сформированных в ней структур осознает себя и может управлять некоторыми функциями мозга. Осознает ли мозг созданную им операционную вычислительную среду сознание? Очевидно, что мозг имеет несколько уровней управления телом от полностью бессознательного до осознанного. Осознание появляется как некая *непрерывная обратная связь*, которая постоянно вычисляется по отношению к изменениям: чувств, ощущений и эмоций, положения тела в пространстве и изменениям во внутреннем знаково-смысловом пространстве индивида. Все эти изменения происходят в виде изменений информации, поступившей от органов чувств физического и социокультурного пространства и от внутреннего знаково-смыслового пространства. Как на экране монитора вся поступающая информация поступает в сознание и может осознаваться автоматически, превышая определенный порог или осознанно и управляться «Я-структурой». Осознание – это изменения, которые накладываются на постоянно поступающую и угасающую

информацию. «Я-структура» – это центр осознанного управления организмом , но не головной мозг или сам организм, а виртуальная программа в сознании.

Информация, поступающая от органов чувств, не исчезает сразу же, а в виде чувственного потока какое-то время продолжает существовать в памяти как внутренний постепенно угасающий знаково-смысловой поток по принципу угасания эмоции, которая постепенно угасает до своего полного исчезновения, а не резко пропадает.

Непрерывность воспринятого органами чувств мира достигается тем, что постоянно поступающая информация от органов чувств поступает не непрерывно, а дискретно и накладывается на уже ранее поступившую информацию, которая постепенно с каждой новой дискретной порцией угасает, что и создает иллюзию непрерывности восприятия и плавных переходов при смене различных информационных потоков полученных органами чувств от элементов окружающего мира. Поэтому, когда индивид поворачивается или закрывает глаза, мир не пропадает, а дискретно угасает. Когда два потока разделенные внутренним интервалом сравниваются между собой по каким-то параметрам, то и происходит осознание себя по отношению к этим потокам, т.е. есть поток «прошлое» и с ним сравнивается поток «настоящее». Разница между этими двумя потоками и есть осознание своей «Я-структуры». Очевидно, что мозг человека не работает на основе его родного языка, а имеет многоуровневое строение как матрешка.

В самом центре «матрешки» находится «древний» мозг, работающий на вшитом в него биологическом языке. Каждая внешняя «матрешка» по отношению к внутренней, определяет новый уровень управления и управляется собственным языком, а обработанная на этом уровне информация может быть представлена в нижний уровень только на языке этого уровня. Каждая внешняя «матрешка» является более новым образованием и служит для выполнения определенных новых функций и соответственно, имеет свой специфический язык управления. Следовательно, каждый уровень управления в «матрешке» имеет свой собственный «язык» управления, который на каждом новом уровне основывается на базе предыдущего уровня и надстраивается над ним в виде новых функциональных значений, решаемых этим уровнем или слоем «матрешки». Нижележащим уровням нет необходимости знать «языки» вышележащих уровней. Внешняя «матрешка» – это внешний образ тела и управление им происходит знаково-смысловой «Я-структурой» в пространстве и времени через осознание этой структуры в «операционной среде сознание». Все процессы управления «матрешкой» протекают неосознанно и лишь только 2-3% осознаются, а следовательно, подвергаются осознанному управлению. Человек управляется на двух основных уровнях: 1) бессознательное управление работой тела – обмен веществ, инстинкты и т.д. и 2) сознательное управление телом в знаково-смысловом экологическом, социокультурном и внутреннем пространствах. Для управления процессами необходимы *знаки-посредники*. В качестве знаков-посредников могут быть эмоции, ощущения, чувства, вербальные и не вербальные социокультурные языки.

Если мозг человека рассматривать как «железо» компьютера, то наследственное строение этого «железа» определяет особенности операционной системы мозга – сознание, т.к. *сознание* – это *операционная вычислительная среда*, которая не существует без работы головного мозга. Мозг формирует операционную вычислительную среду – сознание, а затем в этой операционной среде формируются различные структуры, совокупность которых и характеризует каждого отдельного индивида. Ночью мозг выключает осознание как ненужную функцию и использует высвободившуюся энергию для управления внутренними процессами. Основной социокультурной структурой, сформированной в операционной вычислительной среде – сознание, является «Я-структура». С этой

структурой связаны многие другие структуры, имеющие во многом самостоятельное характер, т.е. они могут использоваться «Я-структурой» в определенный пределах, но несмотря на это имеют самостоятельное существование и управляются независимо от желания или нежелания индивида. К основным таким структурам относятся: «осознание», «мышление», «внимание», «внешняя и внутренняя речь», «внутренние ощущения, чувства и эмоции».

Все управляющие изменения поступают в сознание в виде различных знаково-смысловых структур от органов чувств и внутреннего состояния организма. Управляющая «Я-структура» может эту поступившую информацию подвергнуть осознанию намеренно, но большинство этой информации обрабатывается автоматически и появляется в виде осознания, если поступившая информация по определенным заданным параметрам имеет операционное значение. Во всех других случаях фоновая информация служит экраном, где возникают изменения, которые являются управляющими по своему воздействию. Фоновая информация – это среда, в которой происходят разного рода изменения, некая их часть носит управляющий характер и сознается «Я-структурой».

Элементы окружающего мира делятся на те, которые воспринимаются органами чувств и те, которые непосредственно не воспринимаются как элементы окружающего мира, а являются мыслительными конструкциями. Воспринимаемым органами чувств, элементам окружающего мира, на которые можно указать, прикоснуться, взять в руки и т.д. ставится в соответствие набор звуков -- слово, которое позволяет описывать окружающий мир словами, вызывая в памяти соответствия звукам реальных элементов окружающего мира: «дерево», «вода», «облака», «камень» и т.д.. Таким образом опыт одного человека через речь может стать опытом других людей.

Эти слова могут изменять свою звуковую составляющую, но при этом сам элемент окружающего мира продолжает оставаться тем же самым, т.е. меняются слова, а не элементы окружающего мира. Например, одни и те же самые элементы окружающего мира в разных языках имеют разное звучание, т.к. обозначаются разными словами и звуками. Такие слова могут получать дополнительные смыслы и значения связанное с психофизиологией человека и социокультурным поведением в разных социальных группах и обществе в целом. К слову, обозначающему элемент окружающего мира добавляется новый смысл или значение, например, «роза – это символ любви». В результате такого мысленного объединения слов «роза» и «любовь» получается знак-символ «роза». К элементу окружающего мира цветку «роза» добавляется абстрактное значение чувства «любовь». «Любовь» – это некое переживаемое состояние человеком, которое нельзя от него отделить, чтобы она превратилась в некий элемент окружающего мира. Состояние «любовь» можно лишь описать при помощи других слов, как аналогично даются описания для всех других абстрактных слов. Цветок роза к своей природной красоте присоединяет такое прекрасное чувство как любовь и служит через свою красоту и запах для его передачи как символатому, кому дарится роза в подарок.

Практически все слова знаки-абстракции описываются при помощи других знаков, связанных с элементами окружающего мира, но также используются для этих целей и абстракции, которые в свою очередь описываются аналогичным образом. Очевидно, что слова обозначающие элементы окружающего мира не вызывают ошибок в понимании, потому что дополняются восприятием их органами чувств. А вот абстрактные слова, не имеющие никакого воспринимаемого органами чувств соответствия в окружающем мире, определяют свое значение через описание другими словами. Именно эти слова часто не имеют однозначного значения и трактуются по-разному, что *создает неопределенность в понимании* и поэтому *приходится договариваться* по их употреблению в определенных

смыслах и значениях. Например, такие слова как «дух», «энергия», «свобода», «пространство», «время», «радость» не имеют четкого однозначного значения, т.к. не имеют никакого соответствия в окружающем мире.

Внутреннее знаково-смысловое пространство состоит из различных знаков: знаков-образов, знаков-имен, знаков-символов и знаков-абстракций. Все эти знаки связаны с элементами окружающего мира и социокультурного пространства через знаки-посредники – эмоции. Эти знаки вне знаково-смысловой внутренней структуры человека самостоятельно не существуют.

Мозг как минимум имеет два языка связанных с разными уровнями управления человеком. Врожденный язык создан таким образом, чтобы работать автоматически на протяжении всей жизни человека. Другой язык является искусственным, но сформирован с помощью эмоций. Эмоции – это врожденный язык – «знаки-посредники» для взаимодействия тела с окружающим миром и на его основе формируется искусственный социокультурный язык. Внутренние ощущения – это знаки состояния работы тела, а эмоции могут распознавать это состояние и быть положительными, нейтральными и отрицательными сигналами состояния тела. Любой социокультурный язык базируется на языке эмоций, выполняющем сигнальные функции. Через социокультурный язык можно расширить диапазон эмоций и связать их с внешними и внутренними знаками разных уровней и тем самым сформировать социокультурное внутреннее и внешнее знаково-смысловое пространство как отношение к этим знакам организма и «Я-структуры» управления им.

Подавляющее большинство слов в социокультурных языках *эмоционально нейтральные*. Грамматические правила языка позволяют создавать эмоционально окрашенные языковые структуры. На основе языка эмоций строится социокультурная жизнь человека в обществе и сам язык сформировался как общественная, а не индивидуальная структура, тесно связанная с врожденным языком мозга. *Эмоции* – это внутренний сигнальный язык организма, говорящий о его внутреннем состоянии через ощущения тела и позволяющий оценить внешний мир. Они в виде врожденных правил регулируют безопасное присутствие организма во внешней среде.

«Правила — это *возможности и ограничения*, которые накладываются на действия, поступки человека, а также на его мысли» [Шинкаренко 2010: 58]. Эмоции могут быть: 1) положительными, т.е. полезными, 2) отрицательными, несущими в себе явные и скрытые угрозы и 3) нейтральными. Эмоции имеют разный уровень интенсивности и продолжительности длительности во времени, могут сочетаться между собой, выражая тем самым сложные чувства и переживания. Они формируют особое внутреннее знаково-смысловое пространство. Часть этого пространства формируется на языке внутренних персональных переживаний, а другая часть формируется на социокультурном языке и может быть выражена в его знаках и передана другим. Поэтому миф создает сложное переживание окружающего мира, самого индивида и присутствие непроявленных сил.

Заключение

Социокультурная среда, как и экологическая среда представляет собой знаково-смысловую структуру, формирующую в сознании внутреннюю знаково-смысловую среду в операционной системе мозга. В нее входит оболочка, состоящая из ощущений и эмоций, как система оценки любой чувственно воспринимаемой внешней и внутренней информации. Над этой оболочкой формируется социокультурная знаково-смысловая структура языка, а эмоции и ощущения выходят за пределы тела – *знаки-посредники* и связываются опосредованно с элементами окружающего мира через слова – знаки

социокультурного языка. Поэтому сознание – это операционная вычислительная среда, в которой формируется управляющая «Я-структура».

Социокультурное пространство размечено знаками, которые носят управляющий характер. Коды культуры – это правила, представленные в знаково-смысловой форме, *непрерывно* взаимодействуют с эмоциями, ощущениями и врожденными структурами. Особенности внутреннего знаково-смыслового пространства индивида и общества формируются под влиянием кодов культуры. Коды культуры во многом бессознательно определяют социокультурное поведение индивидов и осознаются как правило, при сравнении с кодами других культур. Миф с одной стороны – это код культуры, который задает её структуру, а с другой – культура создает миф, но культура создает миф в операционной системе мозга, имеющей знаково-смысловую структуру. Миф по своей сути не просто рассказ, а знаково-смысловая виртуальная оболочка окружающего мира, наполненная важными смыслами и значениями созданная операционной системой мозга, и служащая посредником между мозгом и окружающей средой, от которой зависит существование самого мозга и тела.

Литература

Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. Издательство: Смысл, 2000. 480.

Бернштейн Н.А. Физиология движений и активность. М.: Наука, 1990. 492 с.

Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию: Пер. с англ./ Общ. ред. и вступ. ст. А.Д. Логовенко. М.: Прогресс, 1988. 464 с.

Матурана У, Варела Ф. Древо познания. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 224 с.

Полани М. Личностное знание. М.: Прогресс. 1985, 344 с.

Савельев С.В. Церебральный сортинг. М.: ВЕДИ, 2016. 232.

Чалмерс Д. Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. Пер. с англ. М: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 512.

Шинкаренко В.Д. Мифы и сновидения // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 263–269. URL: https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2020/12/Sbornik-_Mif-2020.pdf (дата обращения: 02.04.2021).

Шинкаренко В.Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал и магия. Москва: КомКнига, 2010. 232 с.

Jackendoff R. (1987). Consciusness and the Computational Mind. MIT Press, Cambridge. 366 с.

Johnson-Laird P.N. (1983). Mental Models. Cambridge:Harvard University Press. 513 с.

References

Bateson G. Ecology of the mind. Selected articles on anthropology, psychiatry and epistemology. Publishing house: Sense, 2000. 480. (In Russian).

Bernstein N.A. Physiology of movements and activity. Moscow: Nauka, 1990. 492 p. (In Russian).

Gibson J. Ecological approach to visual perception: Trans. from English/ General Ed. and the introductory article by A.D. Logovenko. Moscow: Progress, 1988. 464 p. (In Russian).

Maturana U, Varela F. The Tree of knowledge. M.: Progress-Tradition, 2001. 224 p. (In Russian).

Polani M. Personal knowledge. Moscow: Progress. 1985, 344 p. (In Russian).

Savelyev S.V. Cerebral sorting. Moscow: VEDI, 2016. 232. (In Russian).

Chalmers D. The Conscious mind: In search of a fundamental theory. Trans. from English. Moscow URSS: Book House "LIBROCOM", 2013. 512 p. (In Russian).

Shinkarenko V.D. Myths and dreams // Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Collection of materials of the IV International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2020, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitsky. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2020. Pp. 263–269. URL: https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2020/12/Sbornik-_Mif-2020.pdf (accessed: 02.04.2021). (In Russian).

Shinkarenko V.D. Semantic structure of socio-cultural space: Game, ritual and magic. Moscow: KomKniga, 2010. 232 p. (In Russian).

Jackendoff R. (1987). Consciusness and the Computational Mind. MIT Press, Cambridge. 366 p.

Johnson-Laird P.N. (1983). Mental Models. Cambridge: Harvard University Press. 513 p.

Сведения об авторе:

Шинкаренко Виктор Дмитриевич

профессор кафедры Экономики и менеджмента Института экономики и права (филиал) «Академии труда и социальных отношений» в г. Севастополе, доктор социологических наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: vds55@inbox.ru

Bionotes:

Shinkarenko Victor Dmitrievich

Professor, Department of Economics and Management of the Institute of Economics and Law (branch) of the "Academy of Labor and Social Relations" in Sevastopol, Doctor of Socialogy (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Шинкаренко В.Д. Миф и мозг // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 163–175.

For citation:

Shinkarenko V.D. Myth and the Brain // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 163–175.

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

Миф объясняет неизвестное. Миф – это модель, которую нельзя ни доказать, ни проверить, – или в данный момент, или невозможно в принципе. … Но, как и миф, гипотеза – это попытка объяснить то, чего мы не знаем наверняка.

Андрей М. Буровский

Если логическое мышление за тысячи лет в своем развитии, пройдя путь от конкретного мышления до абстрактного, достигло потрясающих вершин, то почему бы не предположить, что другие типы мышления, возможно, появившиеся ещё раньше, за то же время прошли путь не менее яркий и значительный.

Андрей В. Ставицкий

УДК 165

О МИФО-СОЗЕРЦАТЕЛЬНОМ И ЦЕЛЕОРИЕНТИРОВАННОМ МЫШЛЕНИИ

Гагаев Павел Александрович
Пензенский государственный университет,
(г. Пенза, Россия)

Гагаев Андрей Александрович

Осьмушина Анастасия Андреевна,
Национальный исследовательский Мордовский государственный университет
имени Н.П. Огарева (г. Саранск, Россия)

Аннотация
В статье рассматривается проблема соотнесения мышления мифо-созерцательного с мышлением целеориентированным (целерациональным). Первое трактуется как удерживающее в себе происходящее в мироздании (все и вся) и не приносящее ему вреда. Второе понимается как сведение полноты бытия к некоей редукции (цели) и в этом уводящее своего носителя на периферию последнего (бытия). Мифо-созерцательное мышление постулируется как грядущее человека, как развитие его рефлексии, как то, что с формирует новые (вселенские) задачи для человека. Целеориентированное мышление воспринимается как ведущее человека к гибели (духовной и физической). Ставится проблема будущего человека, будущего как возвращения его к мифо-созерцательному мышлению и внесению им согласия в мироздание.
Методология работы – идеалистическо-субстратная рефлексия А.А. Гагаева.

Ключевые слова: бытие, человек, миф, гносеология, рефлексия, созерцание, целеориентированное, грядущее

ABOUT THE MYTHO-CONTEMPLATIVE AND GOAL-ORIENTED THINKING

Gagaev Pavel Alexandrovich
Penza State University (Penza, Russia)

Gagaev Andrey Aleksandrovich

Osmushina Anastasia Andreevna
National Research University N.P. Ogarev
Mordovian State University (Saransk, Russia)

Abstract
The article deals with the problem of correlation of mytho- contemplative thinking with goal-oriented (goal-rational) thinking. The first is interpreted as holding in itself what is happening in the universe (all and everything) and does it no harm. The second is understood as a reduction of the fullness of being to a certain reduction (goal) and in this it takes its bearer to the periphery of the latter (being). Mytho-contemplative thinking is postulated as the man's future, as the development of his reflexion, as that which forms new (universal) tasks for the man. Purpose-oriented thinking is perceived as leading man to his doom (spiritual and physical). The problem of man's future is posed, the future as his return to mytho-contemplative thinking and his introduction of harmony into the universe.
The methodology is idealistic-substantial reflection of A.A. Gagaev.
Key words: being, man

Миф учил человека видеть себя и мироздание
Авторы

Введение

Мышление человека изначально несет в себе два начала – мифо-созерцательное и активно-деятельное. В этих двух реалиях человек обретал себя исторически, обретал свою драму и свое искание покоя. В разные периоды исторического бытия человека на планете эти начала в разной мере присутствовали в его мышлении и с этим было связано понимание им своей драмы и своего покоя, этим определялось (и определяется) его планетное бытие. Об этом поразмышляем в статье.

Литература о мышлении мифологическом и целерациональном обширна и содержательна. Не отчетливо в ней, в нашем прочтении, представлена проблема возможного возвращения мышления человека к мифо-созерцательному видению мироздания (возвращения как возможности остаться в бытии).

Методология

Опираться в размышлениях о феномене созерцания будем на субстратно-идеалистическую рефлексию А.А. Гагаева, согласно которой в предмете исследования удерживается его едино-множественная основа и характерное для него стремление к персонификации и отвечанию на обращение к себе со стороны познающего [Гагаев 1994].

Названная рефлексия определяет и выбор методов изучения и описания предмета исследования.

Результаты и обсуждение

Феномен созерцания

Созерцание есть выражение обретенной человеком (в силу невнятных разуму причин) способности к рефлексии. В своей мысли (рефлексии) человек, а в его лице бытие (все мироздание) *остановило* свой бег и *задержалось* на себе самом. Задержалось, чтобы некое увидеть в себе, осмыслить и в этом обрести себя самого в своей полноте и целостности, обрести в этом свое – *незаменимое* - место в мироздании.

Гносеология созерцания особая (в сравнении с традиционным познанием).

Созерцание не ищет разделения познающего и познаваемого, не ищет препарирования постигаемого и последующего его преобразования (подчинения познающему). Созерцание есть вступление в *родное* для себя, вступление в то, что и есть ты, только не обретшее еще способности видеть (и в этом менять) окружающее и себя самого.

Созерцание есть видение *подлинного* (*идеального*) в бытии (стилистика Платона [Платон 2011: 71]), видение его природы (основания). Созерцание есть видение стремления бытия *к персонификации*, к обретению *свободы* от себя самого как некоего косного (обусловленного своей природой).

Созерцание есть переживание всего как единого, всего как стремящегося к единению, всего как ищущего путей к единению, путей, не губящих отдельное, но вводящих его в единое живое движение всех и вся.

Созерцание есть невмешательство в бытие, но оно и есть его врачевание – придание ему его естества. Придание естества через *принятие* его и *поддержание* его в лучших его устремлениях [Гагаев, Гагаев 2015: 470].

Принятие и поддержание бытия в созерцании осуществляется через отношенническое воздействие созерцающего на видимое им. Природа этого воздействия (физика его) еще невнятна разуму, но воздействие есть. Мир *изменяется*, когда взирает на него Гильгамеш, Моисей, Гомер, Платон, Будда, апостол Павел, Мухаммад, Паскаль, Шекспир, Достоевский и другие представители рода человеческого.

Созерцание – удел уединяющихся людей [Ницше 1990]. В себя всматривающийся начинает видеть все и вся. В своей психике как выражении универсума [Шарден 2001: 200] человек прежде всего и обретает чувство всеобщего и постигает последнее.

Мир через созерцание становится *другим* (становится человечнее), Мир безмерно расширяется (космология мифов Шумера, Египта, Индии, Израиля и пр.). Все в мире вовлекается в общую жизнь: звезды начинают говорить с человеком; небо живет общей жизнью с землянами и пр. Рознь в мире вытесняется, Люди ищут в себе доброе, твари земные и иные облагораживаются и пр.

Созерцание вводит человека во вселенское бытие, превращает человека во *вселенское существо*. Миры открываются в нем, и он сам становится *персонифицированной* вселенной.

Как осуществляется созерцание? Мифология и философия древнего мира, дошедшие до нас практики созерцания в буддизме, христианстве, исламе указывают на следующее важное со стороны гносеологии в искомом вопросе.

Мысль созерцательная есть *прерыв* бытия. Мысль созерцательная есть мысль *внецеледеятельная*. Созерцание предполагает *отстранение* от того, что рядом с тобой, от того, что есть ты сам. Созерцание предполагает высвобождение от суетного, от того, что находит свое выражение в том или ином целеполагании, в той или иной прагматической активности.

Мысль созерцательная есть реалия, *бесконечно комплиментарная* к тому, что есть ее предмет внимания. С доверием всматривается она в окружающее и видит в нем его лучшее, истинное, идеальное (стилистика Платона [Платон 2011: 71]).

С доверием всматривающаяся в окружающее созерцательная мысль в себе открывает происходящее в мире – стремление к персонификации, согласию, единению и иному светлому. Мысль единится с видимым (созерцаемым).

Зачем приведенное о созерцании бытию? Зачем приведенное о созерцании человеку? Исчерпывающе ответить на этот вопрос пока нет возможности. Главное, все это *было и есть* в бытии человека и мироздания. Все это определяло и *определяет* бытие и мира, и человека. Определяло и определяет *лучшее* в явлении человека себе и планете в ходе его исторической эволюции.

Миф и созерцание

Миф (мифологическое сознание) однозначно созерцание полагал срединным в мышлении человека. Миф и сам по себе есть прерывание бытия и всматривание в себя самое как единое с бытием и как нечто достойное внимания и самоценное.

Не случайно Адам и Ева были наказаны необходимостью *работать* (выживать) – ставить цели и достигать их в труде и поте. До своего грехопадения были Адам и Ева как боги: не трудились, *созерцали* мир и себя. Созерцали и в этом не несли миру и себе злобы и розни. Миф именно так трактует рабский – целеактивный – труд человека.

Песнь о Гильгамеше, Книга Мертвых Египта, Илиада и Одиссея Гомера, Махабхарата, Книги Ветхого и Нового Заветов, Калевала и др. – все это созерцание человеком самого себя и мироздания, созерцание как *срединное* проявления в себе человеческого, как то, без чего человеку и быть собою невозможно.

Миф учил человека доверять мирозданию, видеть в нем близкое себе. Учил переживать себя как часть его и в этом черпать силу и энергию быть срединным его (мироздания) явлением.

Миф учил человека открывать в себе мироздание как живое и едино-множественное, как стремящееся к персонификации и как обращенное к человеку.

Миф удерживал человека от неприемлемого для него. Удерживал своей общей комплиментарностью к нему (миф не препарировал человека, но являлся ему в виде его же созерцательной мысли).

Миф, в нашем прочтении, определил стратегию поведения человека в его планетно-вселенской истории – стратегию невмешательного вступления в бытие мироздания, вступления, не губящего все и вся, но ищущего согласия всего и вся в открывающихся реалиях мира.

Миф, коенчно же, не ушел в вечность, не стал архаикой для человека. В измененном виде он присутствует в мышлении ученого (глубокого), философа, поэта, всякого с живой душою человека.

Реалия целедеятельной активности человека

Исторически человек шел и идет к бытию и на основе *целерациональной* рефлексии. Удержать в бытии то, что значимо для удовлетворения потребностей человека и – остановиться на этом. Жить, чтобы есть, продолжать свой род, наслаждаться, обогащаться, расширять свое пространство и прочее. В этом смысл очерчиваемой реалии. В этом вторая максима существования человека на планете.

Как осуществить указанную активность? Для этого надо свести бытие к его редукции – цели, к тому, что удерживает в себе некое в бытии, его часть, то, что поддается *препарированию и подчинению*. Целью поверить открывающееся мысленному взору. Поверить целью – значит, «схватить» постигаемое, выделить его из всего, свершить над

ним некое (измерить, сравнить, разделить, соотнести и пр.), подчинить его некоему общему и пр. Поверить некое целью означает кардинально его *изменить* (сгубить) – присвоить.

Целерациональное мышление (оно же понятийно-экспериментальное) кардинально изменило бытие человека. Он стал *царем* природы. Все и вся ему подчинилось. Все и вся стало его пространством. Благо человека связано с указанным типом мышления.

Человек стал властителем природы и (оборотная сторона медали) … превратился в *раба* своей рациональности. Меняя природу, отдаваясь во власть целерационального мышления, человек потерял способность видеть главное – *созерцать* себя и мироздание как нечто безмерно большее, чем то или иное актуализируемое им целеполагание (пусть и нужное в его социальном бытии [Бердяев 1991: 552]).

Человек, мыслящий целерационально и прагматически, сотворил для себя общество потребления и в этом открыл дорогу для своего исчезновения [Фромм 2006].

Грядущее. Проблема

Как же мыслить человеку в его настоящем и – в особенности – грядущем?

Полагаем, в трудах вестников человечества путь определен. Человек не столько есть продукт эволюционных процессов на планете, сколько вселенская субстанция. Тейяр де Шарден П. отчетливо это сформулировал [Шарден 2001: 200].

Природа человека – общая жизнь с мирозданием. Не с собою как существом социальным (ищущим социального благополучия), а с происходящим во вселенной и в нем самом как ее (вселенной) срединной реалией.

Человеку надо стремиться к тому, чтобы обрести в себе *философа, поэта и святого* (пусть хоть в какой-то степени). Эта мысль Ницше [Ницше 1990] как никогда актуальна в наше время и в годы грядущие. Философ, поэт, святой смотрят на мир в его полноте и целостности и видят его *прекрасным и живым*. Достигается это ими потому, что они не ищут выгоды себе (не ставят те ил иные прагматические цели), но принимают все и вся как *доброе* и свято служат ему. Мироздание принимает их и как своих собратьев вводит в себя. Философу, поэту, святому все (внятно все их созерцанию).

Реализация сформулированного Ницше связана с утверждением в мышлении человека начала *созерцательного*. Не надо человеку мешать всматриваться в себя как нечто далекое от целеполагания (сугубо социального). Надо не отказывать человеку жить мифом – принятием себя.

Как предложенное осуществлять? Миф дал ответ на этот вопрос. И этот ответ беспощаден и однозначен. Человеку пришло время покинуть Землю. Махабхарата, шумерский эпос, Библия, Коран и др. – в этих мифологических текстах доминантной звучит мысль об исходе современного человечества и явлении *Новой Мысли.*

Новая мысль не будет сугубо меркантильной и беспощадно-целеориентированной (хищнической). Новая мысль не будет губить своего носителя – человека. Она будет созерцательной – *живой и близкой всему и вся.*

Заключение

Мифо-созерцательное и целеориентированное мышление – реалии, сопутствующие человеку в его планетной истории. В них искал он смысла и благополучия своего бытия. Второе однажды стало теснить первое и ввело человека в иное для него состояние – состояние подчиненности малому в себе.

В обозримое время человек предпримет шаги к возвращению в оставленное им время единения с тем, что его породило.

Литература

Бердяев Н.А. И мир объектов / Мир философии. Часть1. М.: Политическая литература, 1991. С. 549–554.

Гагаев А.А. Теория и методология субстратного подхода в научном познании. Саранск: МГУ имени Н.П. Огарева, 1994. 48 с.

Гагаев А.А., Гагаев П.А. Философия здравого смысла. Критика оснований разума. Книга 2. Здравый смысл как основание науки. Часть 2. М.: ЛЕНАНД, 2015. 568 с.

Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. 833 с.

Платон. Диалоги. М.: АСТ: Астрель, 2011. 349 с.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Устойчивый мир, 2001. 232 с.

Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя; пер. с англ. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. 571 с.

References

Berdyaev N.A. (1991) I mir ob"ektov [And the World of Objects] / Mir filosofii. CHast'1. M.: Politicheskaya literatura, 1991. Pp. 549–554. (In Russian).

Gagaev A.A. (1994) Teoriya i metodologiya substratnogo podhoda v nauchnom poznanii [Theory and Methodology of the Substrate Approach in Scientific Cognition]. Saransk: MGU imeni N.P. Ogareva, 1994. 48 p. (In Russian).

Gagaev A.A., Gagaev P.A. (2015) Filosofiya zdravogo smysla. Kritika osnovanij razuma [The Philosophy of Common Sense. Criticism of the Foundations of Reason]. Kniga 2. Zdravyj smysl kak osnovanie nauki. CHast' 2. M.: LENAND, 2015. 568 p. (In Russian).

Nicshe F. (1990) Sochineniya v 2 t. [Essays in 2 t.] T.2. M.: Mysl', 1990. 833 p. (In Russian).

Platon. (2011) Dialogi [Dialogues]. M.: AST: Astrel', 2011. 349 p. (In Russian).

Tejyar de SHarden P. (2001) Fenomen cheloveka [The Human Phenomenon]. M.: Ustojchivyj mir, 2001. 232 s. (In Russian).

Fromm E. (2006) Begstvo ot svobody. CHelovek dlya sebya [Escape from Freedom. A Man for Himself] / Erih Fromm; per. s angl. M.: ACT, 2006. 571 s. (In Russian).

Сведения об авторе:

Гагаев Павел Александрович

профессор кафедры педагогики и психологии ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», доктор педагогических наук, профессор (г.Пенза, Россия).

E-mail:

Гагаев Андрей Александрович

доктор философских наук, профессор.

Осьмушина Анастасия Андреевна

доцент кафедры английского языка для профессиональной коммуникации «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет имени Н.П. Огарева, кандидат философских наук, доцент (г. Саранск, Россия)

E-mail:

Bionotes:

Gagaev Pavel Alexandrovich

Professor, Department of Pedagogy and Psychology Penza State University, Doctor of Pedagogy, Professor (Penza, Russia).

Gagaev Andrey.Aleksandrovich
Doctor of Philosophy, Professor

Osmushina Anastasia Andreevna,
Associate Professor, Department of English for Professional Communication "National Research University N.P. Ogarev Mordovian State University, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Saransk, Russia).

Для цитирования:
Гагаев П.А., Гагаев А.А., Осьмушина А.А. О мифо-созерцательном и целеориентированном мышлении // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 176–182.

For citation:
Gagaev P.A., Gagaev A.A., Osmushina A.A. Myth- and Goal-oriented Thinking // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 176–182.

УДК 1: 316

УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПЛАСТИЧНОСТЬ МИФА: КОНФРОНТАЦИЯ ИЛИ ПРИСПОСОБЛЕНИЕ К ИЗМЕНЯЮЩЕЙСЯ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Поздяева Светлана Михайловна
Башкирский государственный университет, г. Уфа, Россия

Аннотация
В данной статье рассматривается такая универсальная характеристика мифа, как пластичность, которая детерминированная переходом общества от стабильного состояния к нестабильному. По мнению автора, современное мифотворчество осуществляется двумя путями – либо является результатом конфронтации с изменяющейся социальной реальностью, либо адаптируется к ней. Это находит отражение в сознании современного общества, которое формирует фундамент для следующего этапа мифотворчества.
***Ключевые слова*:** миф, пластичность мифа, социальная реальность, конфронтация, адаптация, мифотворчество

UNIVERSAL PLASTICITY OF MYTH: CONFRONTATION OR ADJUSTING TO A CHANGING SOCIAL REALITY

Pozdyaeva Svetlana Mikhailovna
Bashkir State University, Ufa, Russia

Abstract
This article discusses such a universal characteristic of the myth as plasticity, which is determined by the transition of society from a stable state to an unstable one. According to the author, modern myth-making is carried out in two ways - either it is the result of a confrontation with a changing social reality, or it adapts to it. This is reflected in the consciousness of modern society, which forms the foundation for the next stage of myth-making.
***Keywords*:** myth, myth plasticity, social reality, confrontation, adaptation, myth-making

Введение (Introduction)

В современном обществе мифотворчество является не столько формой рационального освоения действительности, сколько формой фантазии человека. В связи с этим говорят о мифе как источнике творческого богатства культуры общества.

Сначала процессы глобализации, а в последние годы – цифровизация, отражаются на характере общественных отношений, на видах деятельности человека, хотя имеют немного точек соприкосновения с такой формой активности человека, как мифотворчество. Но если попытаться понять причины жизнеспособности мифа в современном обществе, или, иначе, в реальном социальном пространстве, то можно увидеть, как многообразно и рельефно миф отражается в повседневной жизни современного человека. На наш взгляд, это связано с тем фактом, что человек всегда стремился сконструировать свой мир понятным и комфортным, но часто – иллюзорным.

Однако мифотворчество начинает обрастать новыми красками, когда мы перемещаемся в виртуальную реальность. Здесь сюжеты и герои мифов множатся в геометрической прогрессии: пределы освоения ребенком больших объемов информации инициируют рассуждения об искусственном интеллекте, преодоление социального неравенства становится очевидным в рассказах о высоких доходах блогеров, а участие в

виртуальных играх заставляет актуализировать аналитические способности не только ребенка, но и взрослого.

Методы (Methods)

Основными методами исследования являются: историко-философский – в изучении развития представлений о мифе и мифологическом сознании в ходе изменения социально-философских традиций; социокультурный – при раскрытии процессов мифологизации сознания через особенности культуры современного общества. Кроме того, в работе используются общенаучные методы анализа, синтеза, индукции, дедукции, сравнения, аналогии, обобщения.

Литературный обзор (Literature Review)

Мифы сопровождают человека на протяжении всей его истории. Сначала они объясняли явления природные, затем служили толчком к появлению религии, позже стали основой для первых философских построений, позволивших создать человеку объективную картину мира.

Среди основополагающих трудов, которые обусловливают формирование философской традиции изучения мифа, можно выделить работы Ж.Бодрийяра [Бодрийяр, 2006], Э. Кассирера [Кассирер, 1994], К. Леви-Стросса [Леви-Стросс,1994], Дж.Фрэзера [Фрэзер, 2001], М. Элиаде [Элиаде, 2010], К.Г. Юнга [Юнг, 1991] и др. Семиотическая концепция мифа Р. Барта [Барт, 1994] подсказала, что мифы современного общества оперируют знаками и знаковыми системами и др. Информационному аспекту мифологем «общества спектакля» была посвящена концепция Ги Дебора [Дебор, 1999].

Работа А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» [Лосев, 2007]. послужила отправной точкой для исследования мифа среди таких отечественных исследователей, как Н.С. Автономова [Автономова, 1990], Я.Э. Голосовкер [Голосовкер, 2010], А.Ф. Косарев [Косарев, 2000], Е.М. Мелетинский [Мелетинский, 2012] и др.

Мифотворчество как средство воздействия на массовое сознание было предметом таких отечественных исследователей, как Ю.Ш. Зиннатуллина, С.М. Поздяева [Зиннатуллина, Поздяева, 2016], В.О. Саяпин [Саяпин, 2016], А.В. Ставицкий [Ставицкий, 2016], О.Н. Стрельник [Стрельник, 2014], А.В. Ульяновский [Ульяновский, 2005] и др.

Все эти работы рассматривали отдельные особенности эволюции мифа и мифотворчества, однако не связывали их рассмотрение с социальной динамикой.

Современный исследователи мифа уверенно констатируют, что миф– это древнейшая форма осмысления мира, понимания природы, общества и человека. Мифы и прежде, и сейчас определенным образом упорядочивают жизнь людей, объясняют смыслы событий, процессов, предметов, как пространства социального бытия человека. Как полагает современный отечественный исследователь А.В. Ставицкий, «До сих пор продолжают плодотворно функционировать научные школы, которые… не изучают миф как универсальное явление культуры, сосредоточившись на каких-либо отдельных аспектах его функционирования, ограниченных темой, определённой традицией и научной специализацией» [Ставицкий, 2016: 10].

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Миф, полагаем мы, есть такое универсальное явление культуры, такой пластичный феномен человеческого сознания, который играл и играет особую роль в формировании человеческого общества.

Почему нужно говорить об универсальной пластичности мифа? По нашему мнению, эта универсальность объясняется: во-первых, структурной гибкостью мифа, во-вторых, повторяемостью тех или иных социальных ситуаций, в которых оказывается человек; в-третьих, способностью мифа среагировать на любое социальное изменение; в-четвертых,

умением мифа формулировать ответы, отражающие квинтэссенцию индивидуального и коллективного опыта, в-пятых, опорой на социальную память (мифы воспроизводят события той социальной реальности, которая уже когда-то существовала и имеет символическое наполнение – архетипы – в нашем сознании).

Если раньше мифы рождались внутри самого общества, являясь длительным продуктом внутренней эволюции, то сегодня можно говорить о целой индустрии по созданию и внедрению мифов в сознание общества с целью манипуляции сознанием человека.

В реальном социальном пространстве мифы определяют и формируют как личное, так и общественное сознание, способствуют процессу социализации личности, ее духовному становлению; формируют культуру, ее пространственно-временной континуум. Тем самым мифы обеспечивают эффективность и результативность деятельности всего общества, формируя общественные идеалы и ценности и позволяя рассматривать становление современного мира через триаду «миф – общественное сознание – социальная реальность».

Однако сегодня процессы мифотворчества происходят не только в реальном социальном пространстве, но в виртуальном – в социальных сетях [Гималова, Поздяева, 2020: 42].

В виртуальном социальном пространстве информационные технологии позволяют современному человеку решать многочисленные проблемы, узнавать многое из того, что было закрыто разными видами социальных барьеров, вписываться в контекст современного бытия посредством участия в различных видах сообществ, осваивать новые виды деятельности и т.п. [Назарчук, 2008: 61].

Анализ взаимодействия двух социальных пространств – реального и виртуального – позволяет исследователям утверждать, что возврат к исходной точке – досетевой – сегодня уже невозможен: просто изменилось не только само социальное бытие, но и сознание всего общества. К их числу относится М. Кастельс [Кастельс, 2000: 315].

Виртуальное пространство выступает как новый канал передачи экономических, политических, социальных и культурных ценностей, которыми индивиды делятся со своим сетевым сообществом. Однако при этом они нуждаются не только в одобрении своих талантов, но и в постоянной защите от манипулирования со стороны лидеров тех или иных сетевых групп.

Эта потенциальная возможность – находиться в виртуальном пространстве - особым образом формирует сознание и поведение человека, позволяет играть роли, не доступные в реальном социальном пространстве, скрываясь под разными масками, но удовлетворять свои потребности. Вместе с тем большинство людей (особенно это касается молодежи и подростков) не в состоянии демонстрировать сетевому сообществу все грани своего «Я» по той простой причине, что они просто не сформированы. Понятно, что поэтому он вынужден прибегнуть к мифотворчеству: он сочиняет историю своей жизни, объясняет причины неудач и успехов, придумывает знакомства с влиятельными людьми и т.д. С течением времени человек, постоянно пребывающий в виртуальном социальном пространстве (в социальных сетях) перестает отождествлять себя с персоной реального социального пространства (реального общества) и демонстрирует роли, основанные на придуманных им мифах [Поздяева С.М., 2021: 34].

Другими словами, он занимается мифотворчеством, описывая себя и события своей жизни посредством фантазии. Понятно, что, в конце концов, эти мифические рассказы о себе приводят к конфронтации с нормами и правилами реального общества.

Этимологически «конфронтация» – это противостояние, возникающее из-за столкновения интересов, точек зрения, идей, принципов и т. п. Её сторонами могут выступать государства, экономические и военно-политические блоки, организации и прочие субъекты. В условиях столкновения между информацией реального и виртуального социального пространства, построенного на мифах, имеющих разнонаправленный вектор, конфронтация может стать имманентной характеристикой различных субъектов.

Особую роль мифотворчество играет в условиях нестабильного социума. Тогда не только отдельный индивид, но и социальные группы, государственные структуры вынуждены конструировать приемлемый для общественного (массового) сознания образ мира. В результате возникают новые мифы, помогающие приспособиться, адаптироваться к изменяющейся социальной реальности. Специфика воздействия таких мифов заключается в том, что он априори неявен для сознания, но должен быть узнан, получить определенный отклик, несмотря на новую внешнюю оболочку. Поэтому признание и трансляция социальных мифов, функционирующих в рамках реального социального пространства, заключено в их ориентации на народную мифологию, на культурные архетипы. В ситуации духовного дискомфорта, когда усиливается потребность сознания общества в гармонии, идеале, такие мифы выполняют функцию стабильности, защищенности.

Как видим, универсальная гибкость, пластичность мифа, может быть проявлена двояко: как конфронтация или как приспособление к изменяющейся социальной реальности. С одной стороны, высокую эффективность социальных мифов подтверждают попытки создания так называемых идеомифологий, направленных на укрепление устойчивости общества; с другой – недостаточное понимание воздействия мифа на социальное конструирование приводят к конфликту с нормами и правилами реального общества и в дальнейшем – к глубокому кризису.

Итак, мы доказали, что люди, находящиеся в виртуальном социальном пространстве (сетевом обществе) также, как и представители реального социального пространства являются самыми активными участниками мифотворчества. Поэтому интернет ‒ это глобальное сообщество, находящееся в виртуальной реальности, выполняющее объединяющую роль, где каждый виртуальный субъект является не только потребителем, но и участником виртуального мифотворчества.

Человек придумал уже множество мифов о виртуальной реальности. Многие говорят, что от виртуальной реальности кружится голова, тошнит и портится зрение. Сегодня технологии таковы, что человек буквально телепортируется в виртуальный мир: он видит разные объекты на расстоянии вытянутого пальца, ощущает вибрацию самолета, на котором летит, и отдачу оружия, из которого стреляешь. А тем, кто мечтает совершить нечто экстремальное, но по определенным причинам не решается это сделать, нужно только надеть специальный шлем. И дальше любоваться красотой каньона, пролетая на дирижабле, плавать с акулами среди затонувших кораблей, смотреть на мир глазами серфингиста, руфера или парашютиста.

Другой миф о том, что виртуальной реальность – это только форма досуга, игры, и больше ничего. Гейминг – лишь очевидное и первичное применение виртуальной реальности. Бизнес, образование, архитектура, производство, дизайн, здравоохранение – далеко не полный список отраслей, где технология VR способна совершить революцию, подняв их эффективность на новый уровень. Например, покупатели недвижимости желают сначала освоиться в своей потенциальной квартире в виртуальной реальности прежде, чем посмотреть ее как реальный объект покупки.

Исследования показывают, что виртуальная реальность позволяет изменить жизнь людей: развить у них более сильное чувство сочувствия к другим людям (это использует

кампания Ford для развития у участников дорожного движения взаимопонимания); контент виртуальной реальности используется, чтобы научить работников справляться с различными сложными социальными ситуациями (например, заключенным подготовиться к жизни на свободе и даже развивает социальные навыки у людей с аутизмом); медиков в виртуальной реальности обучают правильно проводить операции, что снижает риск врачебной ошибки.

В эпоху цифровизации и сетевого общества появляется много новых возможностей для создания и распространения мифов, которые все больше начинают функционировать в виртуальном пространстве общества.

Как полагает В.О. Саяпин, «Этому способствует, прежде всего, нынешняя трансформация в понимании мифов. Они становятся виртуальными. Виртуальные мифы – это новые формы целостного массового переживания и истолкования при помощи артефактов (гипертекстов) новой социальной реальности – социальной виртуальности». Построение виртуальных мифов в социальной виртуальности – это не что иное, как опредмечивание коллективных представлений (чувственно-наглядных образов): ожиданий, страхов и надежд, в красочные и доступные артефакты» [Саяпин, 2016:174].

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что будущее — за внедрением виртуальной реальности в бизнес, архитектуру, производство, дизайн, здравоохранение, образование и др. Мы уверены, что это только начало, которое не будет в дальнейшем опираться на мифы.

Заключение (Conclusions)

1. Миф как явление социальной и виртуальной реальности имеет вневременной характер. Он творится сознанием общества на протяжение всего его исторического развития.

2. Люди, находящиеся в виртуальном социальном пространстве (сетевом обществе) также, как и представители реального социального пространства, являются самыми активными участниками мифотворчества.

3. Люди конструируют современное общество, основываясь на прошлом опыте. Отсюда доверие к мифу, который описывает череду событий и процессов, что позволяет думать, что реальность мифа – единственно правильная. Однако кризис актуализации в современном обществе оставляет от мифа только собрание историй, событий, которые кардинально преобразуют традиционную картину мира.

4. Развитие человеческого общества не может уничтожить корни мифотворчества. Отсюда можно предположить, что в создании мифов, как социальной реальности, так и в виртуальной реальности принимают участие не только мифологические, но и рациональные структуры общественного сознания.

Литература

Автономова Н.С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания [отв. ред. и сост. И. Т. Касавин]. Москва: Политиздат, 1990. С. 31–57.

Барт Р. Миф сегодня: Семиотика. Поэтика. Москва: «Прогресс», «Универс», 1994. С. 72–130.

Бодрийар Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / пер. с фр. Е. А. Самарской. Москва: Республика, 2006. 269 с.

Гималова И.В., Поздяева С.М. Своеобразие коммуникации в реальном и виртуальном социальном пространстве // Актуальные проблемы коммуникации: теория и

практика»: Материалы XII Всероссийской научно-практической конференции (Уфа, 29 октября 2020 года) /отв. ред. Сулейманова Р.Р. Уфа, РИЦ БашГУ, 2020. 210 с. С.40–45.

Голосовкер Я.Э. Избранное. Логика мифа. Москва; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2010. 496 с.

Дебор Ги. Общество спектакля. Пер. с фр. / Перевод С. Офертаса и М. Якубович. Москва: Издательство «Логос», 1999. 224 с.

Зиннатуллина Ю.Ш., Поздяева С.М. Мифотворчество в России (социально-философский анализ): монография. Уфа: РИЦ БашГУ, 2016. 210 с.

Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Культурология. XX век: Антология. Москва: ИНИОН РАН, 1994. С.81-103.

Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. под науч. ред. О.И. Шкаратана. Москва: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.

Косарев А.Ф. Философия мифа. Мифология и её эвристическая значимость. Москва; СПб: ПЭР СЭ, Университетская книга, 2000. 302 с.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Москва: Директ-Медиа, 2007. 468 с.

Леви-Строс К. Первобытное мышление. Москва: Республика, 1994. 384 с.

Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. Москва: Мир; Академический Проект; 2012. 361с.

Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление// Вопросы философии. 2008. № 7. С. 61–75.

Поздяева С.М. Социальные сети против социума: проблемы реального и осязаемость виртуального //О вечном и преходящем: Сборник научных статей. Вып.12 / Отв. ред. Лукманова Р.Х. Уфа: РИЦ БашГУ, 2021. С. 32–36.

Саяпин В.О. Мифы социальной виртуальности и их влияние на общественное сознание виртуальных общин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 5(67). С. 170–177.

Ставицкий А.В. Мифология: учебное пособие. Севастополь, 2016. 376 с.

Стрельник О.Н. Мифологические корни политической идеологии // Вестник РУДН. Сер. «Философия». 2014, № 4. С. 18–29.

Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. СПб.: Питер, 2005. 544 с.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. В 2 т. Т. 1: Гл. I-XXX1X / Пер. с англ. М. Рыклина. Москва: ТЕРРА–Книжный клуб, 2001. 528 с.

Элиаде М. Аспекты мифа / Пер с франц. В.П.Большакова. 4-е изд. Москва: Академический проект, 2010. 256 с.

Юнг К.Г. Архетип и символ. Москва: Ренессанс, 1991. 297 с.

References

Avtonomova N.S. Mif: haos i logos // Zabluzhdayushchijsya razum? Mnogoobrazie vnenauchnogo znaniya [otv. red. i sost. I. T. Kasavin]. Moskva: Politizdat, 1990. 461s. C. 31–57.

Bart R. Mif segodnya: Semiotika. Poetika. Moskva: «Progress», «Univers», 1994. S. 72–130.

Bodrijar Zh. Obshchestvo potrebleniya. Ego mify i struktury / per. s fr. E. A. Samarskoj. Moskva: Respublika, 2006. 269 s.

Gimalova I.V., Pozdyaeva S.M. Svoeobrazie kommunikacii v real'nom i virtual'nom social'nom prostranstve // Aktual'nye problemy kommunikacii: teoriya i praktika»: Materialy HII

Vserossijskoj nauchno-prakticheskoj konferencii (Ufa, 29 oktyabrya 2020 goda) /otv. red. Sulejmanova R.R. Ufa, RIC BashGU, 2020. 210 s. C. 40–45.

Golosovker Ya.E. Izbrannoe. Logika mifa. Moskva; SPb.: Centr gumanitarnyh iniciativ, 2010. 496 s.

Debor Gi. Obshchestvo spektaklya. Per. s fr. / Perevod C. Ofertasa i M. Yakubovich. Moskva: Izdatel'stvo «Logos», 1999. 224 s.

Zinnatullina Yu.Sh., Pozdyaeva S.M. Mifotvorchestvo v Rossii (social'no-filosofskij analiz): monografiya. Ufa: RIC BashGU, 2016. 210 s.

Kassirer E. Opyt o cheloveke. Vvedenie v filosofiyu chelovecheskoj kul'tury // Kul'turologiya. HH vek: Antologiya. Moskva: INION RAN, 1994. S. 81–103.

Kastel's M. Informacionnaya epoha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura: Per. s angl. pod nauch. red. O.I. Shkaratana. Moskva: GU VShE, 2000. 608 s.

Kosarev A.F. Filosofiya mifa. Mifologiya i eyo evristicheskaya znachimost'. Moskva; SPb: PER SE, Universitetskaya kniga, 2000. 302 s.

Losev A.F. Dialektika mifa. Moskva:Direkt-Media, 2007. 468 s.

Levi-Stros K. Pervobytnoe myshlenie. Moskva: Respublika, 1994. 384 s.

Meletinskij E.M. Poetika mifa. Moskva: Mir; Akademicheskij Proekt; 2012. 361s.

Nazarchuk A.V. Setevoe obshchestvo i ego filosofskoe osmyslenie// Voprosy filosofii. 2008. № 7. S. 61–75.

Pozdyaeva S.M. Social'nye seti protiv sociuma: problemy real'nogo i osyazaemost' virtual'nogo //O vechnom i prekhodyashchem: Sbornik nauchnyh statej. Vyp.12 / Otv. red. Lukmanova R.H. Ufa: RIC BashGU, 2021. S. 32–36.

Sayapin V.O. Mify social'noj virtual'nosti i ih vliyanie na obshchestvennoe soznanie virtual'nyh obshchin // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. Tambov: Gramota, 2016. № 5(67). C. 170–177.

Stavitskiy A.V. Mifologiya: uchebnoe posobie. Sevastopol', 2016. 376 s.

Strel'nik O.N. Mifologicheskie korni politicheskoj ideologii // Vestnik RUDN. Ser. «Filosofiya». 2014, № 4. C. 18–29.

Ul'yanovskij A. V. Mifodizajn: kommercheskie i social'nye mify. SPb.: Piter, 2005. 544 c.

Frezer Dzh. Zolotaya vetv'. Issledovanie magii i religii. V 2 t. T. 1: Gl. I-XXX1X / Per. s angl. M. Ryklina. Moskva: TERRA–Knizhnyj klub, 2001. 528 s.

Eliade M. Aspekty mifa / Per s franc. V.P.Bol'shakova. 4-e izd. Moskva: Akademicheskij proekt, 2010. 256 s.

Yung K.G. Arhetip i simvol. Moskva: Renessans, 1991. 297 s.

Сведения об авторе:

Поздяева Светлана Михайловна

профессор кафедры философии и культурологии ФГОУ ВО «Башкирский государственный университет», доктор философских наук, профессор (г. Уфа, Россия).

E-mail: PozdyaevaSM@yandex.ru

7Bionotes:

Pozdyaeva Svetlana Mikhailovna

Professor, Department of Philosophy and Cultural Studies, Bashkir State University, Doctor of Philosophy, Professor (Ufa, Russia).

Для цитирования:

Поздяева С.М. Универсальная пластичность мифа: конфронтация или приспособление к изменяющейся социальной реальности // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года,г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 183–190.

For citation:

Pozdyaeva S.M. The Universal Plasticity of Myth: Confrontation or Adaptation to Changing Social Reality // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 183–190.

УДК

ОБЩАЯ ТЕОРИЯ МИФА О МИФОЛОГИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЕ И МЕХАНИЗМЕ СТРУКТУРИРОВАНИЯ: А.Ф. ЛОСЕВ, К. ЛЕВИ-СТРОС И ДРУГИЕ

Ставицкий Андрей Владимирович
Филиал Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Статья рассматривает проблему структуры мифа в соответствии с общей теорией мифа (ОТМ), отталкиваясь от структуры мифов, предложенной французским антропологом К. Леви-Стросом. Главная ошибка К. Леви-Строса заключается в его установке, что миф лингвистический объект. Поэтому его подход уместен лишь тогда, когда миф сводят к лингвистике.
В статье излагаются основные положения общей теории мифа применительно к механизму мифической структурности, основанные на универсальном (расширительном) подходе неклассической мифологии. В основе его лежит установка, что, будучи сложным культурным образованием, миф не обладает своей особой структурой, принимая структуру того, что мифологизирует. Однако само понятие мифа может быть семантически структурировано в зависимости от разных подходов и контекстов, включая историю, семиологию, антропологию, психологию, когнитивные и социальные науки. В статье предлагаются наиболее распространенные среди исследователей структуры мифа как культурной универсалии.
Ключевые слова: общая теория мифа; современный миф; структура мифа: К. Леви-Строс$ А.Ф. Лосев

THE GENERAL THEORY OF MYTH ON MYTHOLOGICAL STRUCTURE AND THE MECHANISM OF STRUCTURATION:: A.F. LOSEV, K. LEVI-STROS AND OTHERS

Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article examines the problem of myth structure according to the general theory of myth (GTM), starting from the structure of myths proposed by the French anthropologist C. Lévi-Strauss. The main mistake of Lévi-Strauss is his installation that myth is a linguistic object. Therefore his approach is appropriate only when myth is reduced to linguistics.
The paper outlines the main provisions of the general theory of myth in relation to the mechanism of mythic structure, based on the universal (expansive) approach of non-classical mythology. It is based on the assumption that, as a complex cultural formation, myth does not have its own specific structure, taking the structure of what it mythologises. However, the very notion of myth can be semantically structured according to different approaches and contexts, including history, semiology, anthropology, psychology, cognitive and social sciences. The article proposes the most common among researchers structures of myth as a cultural universal.
Keywords: General theory of myth; modern myth; myth structure: C. Lévi-Strauss, A. F. Losev

Текст мифа может, как распасться на знаки, так и выступать Знаком иного уровня сам. И эти черты его смысловой проявленности могут отражаться и в одном символически окрашенном слове, и во фразе, и в мифологическом сюжете, и во всём имеющем сложную иерархическую

структуру мифологическом пространстве, воспринимаемом как единый целостно проявленный миф.

А.В. Ставицкий [Ставицкий 2016: 36]

Введение (Introduction)

Хотя в науке ещё продолжает господствовать привычный обывательский подход, где миф ассоциируется с ложью, вымыслом, обманом, иллюзией, с которой наука должна бороться всеми доступными ей средствами, наиболее глубокие исследователи мифа давно поняли, что мифотворчество следует воспринимать, как чрезвычайно сложно организованный механизм мифологического освоения реальности, способный и постоянно осуществляющий функцию хранения зашифрованных в образно-символической форме знаний, которые не перечеркивают и не обнуляют действительность, а дополняют, насыщают и наделяют значением тот образ реальности, который в результате их переживания будет создан сознанием [Ставицкий 2012а], т.к., там, где работает сознание, «реальное бытие есть разная форма мифичности и чудесности» [Лосев 1999: 1016].

Этот ОБРАЗ может быть построен на личностном знании [Полани 2013] или заложен в сознание через культуру, однако его прочувствованность не отрицает его обоснованности, что люди с мифом делали всегда в силу своей осведомлённости. И именно им человек будет руководствоваться в своих взглядах и действиях, полагая их обоснованными и логичными для себя, с учётом того, что свой миф, как правило, не распознаётся, а чужой становится объектом критики и насмешек.

Недаром российский философ Арсений Гулыга писал: «Миф - форма сознания, свойственная человеку, как свойственны ему другие формы сознания. Разрушение мифа приводит не к господству рациональности, а к утверждению другого мифа» [Гулыга 1995]. А в условиях перехода человечества к эпохе информационного общества роль мифа, который отвечает за поле ценностных смыслов, резко возрастает, превращая его из проблемы в механизм решения проблем. Ведь он обеспечивает социум символически означенными ценностными смыслами, в соответствии с которыми человек будет жить [Кэмпбелл 2002], выполняя роль кодирующей человека и социум программы. А с учётом бурного развития информационных технологий миф стал оружием массового поражения, с помощью которого конструируют идентичность и контролируют сознание людей [Ставицкий 2013]. Последнее обстоятельство требует иного отношения к мифу, более глубокого его изучения [Ставицкий 2021]. И знание структуры мифа может существенно этому помочь.

Особое место в изучении мифа играют исследования его структуры и функционирования. Их важность и значимость связана с тем, что через структуру мифа определяются его природа, смысл и назначение, а также характер функционирования, что в свою очередь, благодаря подключению соответствующих контекстов, позволяет лучше понять не только современный миф, но и его роль в жизни людей и общества в целом. По мнению К. Леви-Строса, «структура не имеет обособленного содержания: она сама является содержанием, заключенным в логическую форму, понимаемую как свойство реальности» [Леви-Строс 1985: 9]. Поэтому в структурности заложена суть мифа, через которую он проявляется и ради которой существует.

Литературный обзор (Literature Review)

Рассмотрению структуры мифа посвящено немало работ, хотя они, как правило, носят эпизодический, а не системный характер. Из авторов, занимавшихся данной проблематикой, в первую очередь стоит отметить А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, Е.М.

Мелетинского, С.Ю. Неклюдова, Г.Н. Оботурову, Б.Л. Огибенина, В.М. Пивоева, В.С. Полосина, В.Я. Проппа, Е.Н. Ростошинского, О.К. Садовникова и др. Однако особое место среди них, безусловно, занимает великий французский антрополог К. Леви-Строс. Его вклад в изучение структуры мифа настолько важен и значим, что после публикации результатов его исследований по структуре мифов данный вопрос в какой-то степени до недавнего времени считался закрытым. И именно в этом заключается основная сложность других подходов. Ведь ставить вопрос о пересмотре общепринятых выводов и идей всегда трудно, так как обосновывать новое следует, преодолевая психологические установки на поддержку заслуженного и привычного. Но по мере нарастания вопросов необходимость в новых исследованиях и качественно ином рассмотрении проблем становится всё более очевидной [Ставицкий 2018].

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

В основе сложившейся проблемы лежит парадокс мифологической структуры, который заключается в том, что, с одной стороны, как символически означенный образ реальности миф должен быть структурированным. Ведь даже самые элементарные явления знаковой системы обретают структуру, если их наделить смыслом, а миф – это смыслонесущая и в образно-символической форме отражённая сознанием реальность, где мифотворчество в первую очередь есть процесс смыслообразования. Но с другой стороны – при такой универсальной пластичности и многообразии проявления некая единственная и законченная структура мифу не нужна, а структурируется не сам миф, но его понятие [Лосев 1999: 387].

В связи с этим стоит оговорить, что, когда речь идёт о структуре мифа, его исследователи обычно ссылаются не на автора «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева, где структура угадывается в самом названии, не считая целого набора описанных в его работе структур, а на статью К. Леви-Строса «Структура мифов». С тех пор, как она была опубликована, верность выводов автора не подвергалась сомнению. Однако, возможно, тем печальнее общий итог. А он заключается в том, что в мультфильме под названием «Панда кунг фу» прозвучало из гусиного клюва приёмного отца панды по имени По: «Секретного ингредиента не существует». В мультфильме речь сначала шла о лапшичном супе. Потом она оказалась применима к свитку воина дракона. У нас же речь идёт о мифе. Но приход к пониманию явлений аналогичный.

«Трудно в тёмной комнате искать серую кошку. Особенно, если её там нет», – нередко напоминают старую китайскую поговорку в тех случаях, когда речь заходит о какой-либо надуманной или не разрешённой проблеме. И со структурой мифа история примерно такая же. Ведь универсальное и неисчерпаемое в своём многообразии явление не может быть сведено к какой-то частности, какой бы значимой эта частность для мифа ни была. Исходя из этого, предложенную К. Леви-Стросом структуру мифа можно отнести к великим заблуждениям XX в., которое увлекает и очаровывает исследователей уже более шестидесяти лет, подтверждая, что о величии того или иного мыслителя можно судить не только по тому, насколько он продвинул науку, но и по тому, насколько её задержал, но в познании мифа не продвигает, несмотря на титанический труд великого французского антрополога и его многочисленных последователей.

Впрочем, его вклада в изучение мифа данный аспект нисколько не умаляет. Тем более, что иные ошибки в дальнейшем процессе познания играют роль опоры для того, чтобы двигаться дальше. Поэтому нам не стоит бросать на чаши весов истины авторитет учёного и необходимость в дальнейшем познании. А она показывает, что многообразие определений системы порождает разнообразие форм организации структуры, которая в самом широком смысле представляется, как обобщённая характеристика специфических

системных свойств, фиксирующая в абстрактной форме элементы, отношения, связи системы между частями целого, их упорядоченность и внутреннюю организацию. Поэтому, в зависимости от приоритетов и специализации той или иной исследующей миф «школы», его структура может быть разной. К тому же следует учесть, что в мифологии «работает» не один культурный (временной или «пространственный») срез, который в данный исторический период востребован и пребывает на поверхности, а вся мифическая структура во всём своём разнообразии, функционирующая в разных режимах и на разных уровнях, как единое целое [Ставицкий 2019].

Но эти особенности не отвечают на вопрос, что даёт знание структуры мифа в процессе познания? На наш взгляд, знание структуры мифа является знанием онтологического порядка через выстроенное на внутренних связях частностей строение объекта, так как структура позволяет выявить те основы объекта, которые играют роль матрицы и обеспечивают её той стабильностью, без которой она не только теряет свою идентичность, но и не может просто существовать. Значит, знание мифологической структуры и умение её выявлять из живой мифологической субстанции через преодоление структурной неопределённости мифа, безусловно, помогает лучше разобраться в мифе, чтобы лучше его понимать и использовать [Ставицкий 2022б].

Вместе с тем, попытки структурировать мифы и мифотворчество можно воспринимать, как стремление внести в стихийные процессы мифотворчества элементы рациональности. Так, логическая реконструкция мифа путём формализации и упорядочения смысловых отношений, либо алгоритмизации языка мифа позволяет вводить нормирующие элементы системы инверсионных структур мифа, выделив в ней те элементы изучаемой системы, которые считаются ключевыми.

Однако с какими проблемами технологического порядка сталкивается исследователь? Первая из них раскрывается через морфологию мифа и заключается в самой задаче структурировать то, что настолько универсально, многообразно и изменчиво, что даже не поддаётся какому-то однозначному определению. Но, несмотря на это, миф легко скрепляет воедино разные формы и коды. Причём, каждый раз делая это по-разному. Недаром к мифу применим образ «капля, вбирающая в себя океан». Поэтому его исследователь должен быть готов иметь дело с образом каждой отдельной мифосистемы, все элементы которой находятся не в статическом, а в динамическом соотношении, постоянно меняя принципы и условия отношения друг к другу.

Для этого, с одной стороны, нужно исходить из необходимости отталкиваться от интуитивно понятых данных, а с другой – рассматривать процесс в статике. При этом, статическая консервация динамичных систем не должна заслонять понимание того, что статика – вспомогательный научный приём, а не специфический способ существования объекта. Поэтому структура мифа не будет понятна вне факта социокультурного разнообразия мира и психофизических различий между людьми, а перевод мифов при их анализе в условно статическое состояние делается лишь из соображений удобства понимания. Но сами мифы таковыми не являются, как не может быть глобус Землёй, хоть ей и подобен.

Чтобы вырабатывать информацию и генерировать новые тексты (смыслы), миф должен быть диалектичным, т.е. единым и двойственным. В этом залог его постоянного развития, вынуждающего миф становиться генератором структурности, создавая вокруг человека такую сферу, которая, сохраняя исходную цельность, придаёт его жизни осмысленность в каждом осознанном действии. Благодаря этому, структуры встроены в мифологическое пространство, реализуясь в нём как некие сгустки смысла, и могут быть

отделимы от него лишь как абстракция, в качестве своеобразного методологического допущения, в реальных условиях функционирования мифа невозможного.

Впрочем, структура не может и не должна отражать жизнь явления во всей его сложности. Ведь, при описании структур с помощью синхронного метода, проблема внутренней «неупорядоченности» системы, по сути, снимается. К тому же задача структурного описания связана с поиском и выделением тех элементов системы, без которых она в синхронном состоянии не могла бы существовать, и отделением их от тех элементов и связей, которые с позиции статики представляются излишними. Однако, структура лишь задаёт исходную матрицу исследования, создаваемую для удобства понимания, инициируя процесс умножения значимостей, которые растут за счёт неучтённой внесистемности. Поэтому всё, что рассматривалось ранее в структуре, как излишнее, необязательное, внесистемное, может в случае преобразования мифологической структуры стать системным и основным. Значит, эти «внесистемные» элементы являются для нас внесистемными лишь потому, что мы их уровня и характера системности не учли, а система живёт за счёт того, что втягивает в орбиту системности внесистемные элементы и выталкивает вне системы то, что параметрам системы в данный момент не отвечает. И хотя, в силу того, что внесистемность не соответствует параметрам системного, и она от системного анализа ускользает, её потенция должна браться при структурировании мифа в расчёт [Ставицкий 2022а].

В связи с этим крайне важен опыт поиска и обоснования структуры мифа, проведённый французским антропологом К. Леви-Стросом. Формируя подходы к разработке мифологической структуры, он опирался на достижения структурной лингвистики, потому что язык выступает мощным источником структурности, не учтя тот факт, что миф не столько лингвистический объект, сколько культурная универсалия, но в рамках данной структуры миф перестал быть сложной иерархически организованной системой, где каждый отдельно взятый миф влит в общую систему мифологии. В результате миф был им сведён к лингвистическому объекту, а объект – к высказыванию. Но если миф есть «явление языкового порядка» или «лингвистический объект», то и структура его должна быть соответствующей. И хотя сам Леви-Строс признавал, что свойства мифа имеют более сложную природу, чем «свойства языковых высказываний любого другого типа» [Леви-Строс 2001: 218], при анализе и поиске структуры мифа он это соображение никак не учитывал. Он не брал за основу миф вообще, миф как целое, во всём его исходном пространственно оформленном и синкретически выраженном смысловом многообразии, т. е., как обладающее универсальными свойствами сложное социокультурное явление.

Но останется ли миф мифом, если его свести к лингвистическому объекту? Ведь миф нельзя свести к словесному высказыванию, фразе, предложению, как нельзя человека свести к частным аспектам его физиологии. При этом упрощению подвергся не только миф, но и фраза, так как её следовало воспринимать, как нечто законченное и неизменное. В этих условиях задача структурировать смысл осталась нереализованной, так как анализ мифа должен быть не структурно-высказывательным, а структурно-смысловым [Ставицкий 2022б]. Но в таком режиме одна мифологическая фраза, вовлечённая в бесконечную игру смыслов, способна породить свою собственную вселенную-мифологию. И как тогда структурировать её? Однако, положив в основу структуры мифа высказывание, К. Леви-Строс выстроил её таким образом, что все остальные элементы мифа стали рассматриваться, как внесистемные, исключив полноту значений, без которых миф в культуре не существует. Тем более, что фраза, как крайне малая единица общего смыслового пространства, не является постоянной и, будучи вовлечённой в игру смыслов, отличается высокой смысловой неустойчивостью, а значит, не может

отражать миф, как единое целое, так как в своём развитии миф потенциально бесконечен и не равен сам себе, поскольку через новые смыслы сам себя трансформирует. Впрочем, вполне допустимо, что данная структура может усложняться за счёт дальнейшего анализа значений, но тогда у неё должно быть чётко проявленное «ядро», и «высказывание» в лингвистическом его понимании им быть не может.

Так, многомерная «взрывная» динамика мифа у К. Леви-Строса, который несколько позже сравнивал миф с музыкой, была заменена односторонней линейностью. Хотя в живом мифе нет линейной заданности порядка. А перевод мифологического сознания на словесной-линейный язык, когда его сводят к высказыванию, не может быть осуществлён без существенных структурных и смысловых потерь. Поэтому линейно организованные тексты, по мнению Ю.М. Лотмана, принадлежат не самому мифу, а его переводу на «немифологический язык» [Лотман 2004: 525–527].

Следовательно, в рамках выявления структуры мифа К. Леви-Строс работал не с мифами, а с подогнанными под требования лингвистики трансформациями, которые после соответствующей лингвистической обработки свойствами мифа уже не обладали. Ввиду этого процесс исследования мифологических структур в его варианте определялся уже не логикой мифа, а соображениями удобства понимания применительно к тому, что уже было известно и наработано в рамках структурной лингвистики. При этом, к сожалению, не было учтено такое важное обстоятельство, что миф не просто описание или высказывание, а метаописание[1], метавысказывание, даже если для этого использовано лишь одно слово. Ведь оно в сочетании с другими пульсирует смыслами, выстраивая их в бесконечный структурно устроенный и постоянно меняющийся ряд, который ни к каким высказываниям не сводим. Значит, несмотря на огромную проделанную работу, попытка К. Леви-Строса вывести структурную единицу мифа на уровне фразы, поскольку миф есть «лингвистический объект», оказалась неудачной, так как вместо качественного прорыва к новому на основе достигнутого им была проведена только фундаментальная количественная проработка того, что было сделано ранее, без перехода в новое качество.

Таким образом, структура мифа К. Леви-Строса может рассматриваться, как модель, на выявлении слабых мест которой можно лучше понять те проблемы, что в данном вопросе, на наш взгляд, ещё не решены. Но рассматривать её, как прорыв в нынешних условиях, несмотря на огромные научные заслуги её автора, уже является нецелесообразным. А поскольку структура мифа, предложенная К. Леви-Стросом, для мифа не подходит, уместно учесть, что процесс исследования мифологических структур должен определяться логикой мифа, а не соображениями удобства понимания применительно к тому, что уже было известно и наработано. При этом структуру мифа надо искать не в самом мифе, но лишь в его понятии, а также в тех вещах и явлениях, которые он в человеческом сознании мифологизирует [Ставицкий 2016]. Проще говоря, единой универсальной структуры мифа не существуют, т.к. она будет разной в зависимости от системы отсчёта и того явления, которое в данный момент изучается, как объект мифологизации. Поэтому те, кто намерен посвятить себя изучению темы структуры мифа, должны ориентироваться на поиск структурного многообразия, которое не только исходит из достаточно большого количества исходных элементов, но и их структурной иерархии.

[1] По Ю.М. Лотману метаописание – «некоторый абстрактный язык описания» или «некоторый абстрактный продукт, который не имеет значения вне этого языка описания [См.: Лотман 2004: 525].

Что касается исходных методологических установок, при исследовании структур мифа следует исходить из того, что:

- ни одна из найденных и предложенных для анализа структур мифа не может охватить всех вариантов его структурирования;

- исходной точкой исследования должен быть не конкретный единичный миф, а всё мифологическое пространство, наполненное определённой символически освящённой, знаково неоднородной и обладающей определённой степенью непредсказуемости информацией, способное хранить, генерировать, создавать, трансформировать и транслировать её. И в этом оно аналогично пространству семиотическому;

- многообразие подходов и определений системы порождает разнообразие форм её структуры, так как мифы повторяют структуру того, что мифологизируют;

- мифология в одной проекции может выступать, как организованная по иерархическому принципу единая структура, а может – как совокупность структур;

- в силу удивительной способности мифа к трансформации, он может поставить в центр структуры любую частность, сделав её основой для очередного мифологического преобразования, а также ввести в систему или вывести из неё, как ненужный, любой мифологический элемент. Тот или иной вариант предложенной структуры, как правило, не исключает другой, а сосуществует с ним на принципах взаимного дополнения или даже включается в его структуру на определённом уровне, как частность, оставаясь при этом самодостаточным.

- анализ мифа и социального мифотворчества выстраивается в рамках двух исходных полярных, но ключевых контекстов – личности и социума [Ставицкий 2022а]. Индивидуального сознания и среды, в которой эта личность формируется и реализуется, не забывая, что они историчны. И тогда, выступая своеобразными точками отсчёта, они формируют своё мифологическое пространство, в котором и личность, и общество будут жить и выживать. При этом для анализа мифического, на наш взгляд, следует выделить три основных аспекта: антропологический, культурный и социальный, где первый определяется характером мышления и особенностями восприятия, второй – полисемантикой языка, а третий – системой власти и отношениями в обществе. И в рамках этого стягивающего смыслы треугольника будет разворачиваться мифическая структура бытия.

В связи с этим, любая структура может быть выстроена на основе трёх основных параметров: внутреннее устройство, системные свойства и способы её функционирования (поведение), что уже даёт возможность выстроить на их основе общую мифическую структуру. При этом каждый из выделенных аспектов может стать стержневой основой структуры или её органичной, взаимодействующей с другими элементами частью.

Помимо этого, миф может быть представлен и структурно организован, как текст, как функция и как социокультурное пространство, где функции и тексты взаимодействуют, создавая своеобразное «поле игры». В нём первый уровень определяет смысловое содержание мифов и мифотворчества в рамках присущей им мифологики, обеспечивая развитие и соотношение всех мифологических структур и выстраивая их иерархию. Второй показывает, как и на какие сферы общественной жизни миф воздействует. Третий формирует общий социокультурный контекст, обеспечивая нужное качество среды, в которой мифы в режиме обратной связи функционируют. И поскольку все эти процессы происходят одновременно, можно сказать, что мифология, как социокультурное пространство выступает площадкой функционирования мифов, где они могут выступать и в роли мифа-текста, и в роли мифа-функции.

К тому же миф одновременно может быть представлен, как целостный знак, как последовательность знаков и как их структурная иерархия. Ведь текст мифа может, как распасться на знаки, так и выступать Знаком сам. И эти черты его смысловой проявленности могут отражаться и в одном символически окрашенном слове, и во фразе, и в мифологическом сюжете, и во всём имеющем сложную иерархическую структуру мифологическом пространстве.

Также, вполне уместно разделение мифологического пространства на элементы «знак – идея – сюжет – тема» или «мифология природы (мира) – мифология общества (социума) – мифология человека и его души».

При этом структурная комбинация «мир – общество – человек» не только раскрывает разные уровни мифологического взаимодействия, но и выстраивает своеобразную иерархию соответственно «природных» (космогонических), социальных (космоургических), психологических и семиологических проблем, где последнее помогает отразить в полной мере и наладить необходимые смысловые связи между различными частями и уровнями мифологического пространства, превращая его в единое целое. А соответствующие научные дисциплины в состоянии их осветить по мере своей возможности. Правда, они обычно дальше этого не идут.

Соответственно, с точки зрения охватываемых при функционировании мифа проблем, он может быть разделён на естественнонаучный, семиологический, психологический, антропологический, культурологический, исторический, социальный и глобальный (цивилизационный) аспекты, которые своим взаимодействием закладывают в него живую, но довольно упорядоченную структуру.

Помимо данных вариантов структур заметно распространён вариант бинарной структуры мифа, начиная от оппозиций «космос / хаос» и «природа / культура» до мифов «отцов» и «детей». При этом, когда речь идёт о бинарной структуре, особо стоит отметить, что её преимущество заключается в том, что она позволяет не только определить характер мифологической структуры, но и сразу закладывает полярные параметры, в рамках которых структура будет формироваться, подводя их отношения к диалектике.

Кроме того, структура мифа может выстраиваться по сюжетам или, исходя из исторической, этносоциальной, религиозной, культурной и возрастной тематики, а также в рамках любой предложенной исследователем проблематики, а также тех или иных аспектов его функционирования.

Отдельно стоит оговорить структуру функционирования мифа [Ставицкий 2012б]. И в данном вопросе следует учесть, что каждая конкретная функция мифа не «работает» сама по себе, так как миф не воздействует на человека и общество какой-то одной функцией, а использует сразу весь «букет». Просто действие тех или иных функций в тот или иной период времени может быть более заметным. К тому же не стоит забывать и о том, что каждая функция в силу синкретичности мифа и его воздействия может выступать в разных ситуациях по-разному, трансформируясь и одновременно оставаясь собой. Так, функция познания при несколько ином угле зрения может рассматриваться, как осмысление, а осмысление – как обживание. И подобная трансформация подходит для остальных.

При этом стоит отметить, что ряд исследователей не ограничивается простым перечислением и кратким объяснением действия функций, а пытается выделить из них главные и выстроить на этой основе функциональную иерархию [Ставицкий 2022г]. Однако, единогласия в том, какую функцию считать основной, у них не наблюдается. Хотя в целом, в зависимости от исходных установок можно выделить три базовых варианта функционирования мифа в современных условиях. В первом варианте действие мифа

можно свести только к одной функции – мифологизации, когда миф, подобно обращавшему всё в золото царю Мидасу, обращает в миф любые вещи, явления и отношения в зависимости от степени их значимости. И данный процесс не просто имеет место, а носит тотальный характер в обществе, хотя не распознаётся. А через мифологизацию проявляются все остальные функции, как её производные [Ставицкий 2022в]. Во втором варианте применительно к мифу уместна функциональная оппозиция – мифологизируя, сохранять и преобразовывать. В третьем варианте допустимо предложить триаду функций, идущих от индуистских Богов Брахмы, Шивы и Вишну, в рамках которых происходит мифологизация: созерцания, разрушения и созидания. Все остальные функции, а их у мифа довольно много [Ставицкий 2012б], могут выстраиваться в рамках данных структур.

Так, через аспекты и функции, структура формирует символически окрашенный «образ» пространства мифа и в силу разности его основных взаимодействующих элементов этот образ постоянно меняется. Но в данном вопросе следует учесть, что пространственная структура мифа организована неравномерно. Она имеет одно и более узловых (ядерных) образований и находящуюся между узлами структуры периферию, которые активно друг с другом взаимодействуют.

Ядра составляют свои относительно самостоятельные подсистемы, взаимодействующие и друг другу противостоящие в рамках целого. Однако в силу постоянных внутренних изменений, периферия и центр могут легко поменяться местами. Активное взаимодействие центра и периферии, а также различных центров между собой обеспечивает структурную динамику мифологического пространства, в основе которой лежит механизм трансформации, приводящий к активному вовлечению новых структур и периодическому взаимоперемещению ядра и периферии. Механизм структурной динамики обеспечивает динамическое состояние системы через взаимные перемещения, смену актуальности и полюсов внутреннего напряжения, которые раскрываются в мифе через его морфологию.

В основе такой универсальной трансформации лежит смена главного и второстепенного, центра и периферии, однозначного и амбивалентного, существующего и «несуществующего», системного и внесистемного, ценного и лишенного ценности, описываемого и не подлежащего описанию. Более гибкая структура периферии является естественным накопителем тех структурных форм, которые на следующем этапе развития системы могут оказаться доминирующими и из периферии переместиться в центр. И это означает, что миф является и не является структурой одновременно, сохраняя некий роевый, сетевой принцип, где постоянство фиксируется лишь за счёт инерции сознания.

Кроме того, в рамках общего пребывающего в динамике мифического пространства мы не можем исключить наличие структурных узлов и «поля» своеобразной «дезорганизации». Они обеспечивают способность мифов к регенерации, то есть, самовосстановлению через преобразование внешних возмущений в факторы внутренней структурной организации. Таким образом, в мифе механизм самоорганизации сочетается с механизмом самодезорганизации. То, что окостеневает и подлежит разложению. Что разложилось, готово к новой самоорганизации. Благодаря этой динамике все структуры мифа отвечают реальности его системного существования, позволяя ему выживать и развиваться в соответствии с потребностями людей, которым миф верно служит, удовлетворяя их потребности в символически означенных образах, соответствующих их привычкам, страхам и ожиданиям, независимо от того, как они к мифу относятся. И так будет всегда, потому что человек не только мыслит, но и чувствует, не только живёт, но и переживает, а борьбой с мифом его только множит, свои мифы обычно не распознавая.

Заключение (Conclusions)

Так миф проявляет себя в своей многоуровневой динамически оформленной структурности, подстраиваясь под ту реальность, которую ему надлежит мифологизировать, чтобы отразиться в общей теории мифа (ОТМ). Поэтому, когда сложились предпосылки для формирования общей теории мифа, обывательский подход в научной среде становится уделом дилетантов, применительно к мифу нарушающих один из основных научных принципов, не рассуждать о том, чего не знаешь. Но таковы исходные установки мифотворчества. И миф будет для каждого из нас таким, каким мы хотим его видеть, включая его структуру, какие бы обоснования при этом различные исследователи ни предлагали.

Литература

Гулыга А. Миф как философская проблема // Античная культура и современная наука. Москва, 1985, С. 271–276.

Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить: Пер. с англ. Семенов К... Киев: София; Москва: Гелиос, 2002. 252 с.

Леви-Стросс К. Структура и форма (Размышления над одной работой Владимира Проппа) // В кн.: Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Москва: Наука, 1985. С. 9–34.

Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. Москва: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. Москва: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с.

Лотман Ю.М. Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.

Полани М. Личностное знание. Москва: Книга по Требованию, 2013. 342 с.

Ставицкий А.В. Миф как проявление функциональной асимметрии человеческого // Культура и искусство. 2022. № 8. С. 25–34. DOI: 10.7256/2454-0625.2022.8.36448

Ставицкий А.В. Мифологические структуры в свете общей теории мифа: основные подходы, варианты, параметры // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1. 2022. С. 153–169. DOI: 10.35103/SMSU.2022.93.73.012

Ставицкий А.В. Миф и его основные функции в свете общей теории мифа // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», № 2, 2022. С. 55 –71. DOI: 10.35103/SMSU.2022.40.52.020

Ставицкий А.В. Миф и исходные параметры его структурирования // Вопросы психолингвистики, № 3 (41), 2019. С. 174–185.
DOI: 10.30982/2077-5911-2019-41-3-174-185

Ставицкий А.В. Общая теория мифа о структуре его функционирования // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1. 2022. С. 56–74. DOI: 10.35103/SMSU.2022.43.42.005

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.

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

Ставицкий А.В. Структура и функции мифа: тайны, открытия, заблуждения. Севастополь: Рибест, 2016. 136 с.

Ставицкий А.В. Структура мифа по К. Леви-Строссу: опыт несостоятельного // Вопросы психолингвистики, 2018, № 1(35), С. 126–140.
DOI: 10.30982/2077-5911-2018-35-1-126-140

Ставицкий А.В. Украинская идентичность: общие подходы конструирования и мифологизации. Севастополь: Рибэст, 2013. 160 с.

Ставицкий А.В. Эпистемология неклассической мифологии: предварительные итоги // Социодинамика. 2021. № 12. С. 32–41. DOI: 10.25136/2409-7144.2021.12.36401

Refereces

Guliga A. Myth as a Philosophical Problem // Antique culture and modern science. Moscow, 1985, Pp. 271–276. (In Russian).

Campbell J. Myths in Which we Live: Translated from English by Semenov K.. Kyiv: Sofia; Moscow: Helios Publ., 2002. 252 p. (In Russian).

Levi-Strauss K. Structure and Form (Reflections on a Work by Vladimir Propp) // In: Foreign Studies in Semiotics of Folklore. Moscow: Nauka Publ., 1985. Pp. 9–34. (In Russian).

Levi-Strauss K. Structural Anthropology / Translated from French by V.V. Ivanov. Moscow: EXMO-Press, 2001. 512 p. (In Russian).

Losev A.F. The Self: Essays. Moscow: ZAO EXMO-Press Publ., 1999. 1024 p. (In Russian).

Lotman Y.M. Semiosphere. St. Petersburg: Arts-SPB Publ., 2004. 704 p. (In Russian).

Polanyi M. Personal Knowledge. Moscow: Book on Demand Publ., 2013. 342 c. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Myth as a Functional Asymmetry Man // Culture and Art. 2022. № 8. Pp. 25–34. DOI: 10.7256/2454-0625.2022.8.36448 (In Russian).

Stavitskiy A.V. Mythological Structures in the Light of Common Myth Theory: Basic Approaches, Variants, Parameters // Mythologos. Philosophy of Myth: ontology, axiology, methodology series. №1. 2022. Pp. 153–169. DOI: 10.35103/SMSU.2022.93.73.012 (In Russian).

Stavitskiy A.V. Myth and its Main Functions in the Light of General Myth Theory // Mythologos. Series "Mythical Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies", No.2, 2022. Pp. 55–71. DOI: 10.35103/SMSU.2022.40.52.020 (In Russian).

Stavitskiy A.V. Myth and Initial Parameters of its Structuring // Voprosy psycholinguistiki, No. 3 (41), 2019. Pp. 174–185. DOI: 10.30982/2077-5911-2019-41-3-174–185 (In Russian).

Stavitskiy A.V. General Theory of Myth on the Structure of its Functioning // Mythologos. Series "Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology". №1. 2022. Pp. 56–74. DOI: 10.35103/SMSU.2022.43.42.005 (In Russian).

Stavitskiy A.V. Ontology of Modern Myth. Sevastopol: Ribest Publ., 2012. 543 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Modern Myth and its Main Functions. Sevastopol: Ribest Publ., 2012. 238 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Structure and Functions of Myth: Secrets, Discoveries, Delusions. Sevastopol: Ribest Publ., 2016. 136 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. The Structure of Myth According to C. Lévi-Strauss: the Experience of the Untenable // Voprosy psycholinguistics, 2018, No. 1(35), Pp. 126–140. DOI: 10.30982/2077-5911-2018-35-1-126-140 (In Russian).

Stavitskiy A.V. Ukrainian Identity: Common Approaches of Constructing and Mythologizing. Sevastopol: Ribest Publ., 2013. 160 c. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Epistemology of Non-classical Mythology: Preliminary Results // Sociodynamics. 2021. № 12. Pp. 32–41. DOI: 10.25136/2409-7144.2021.12.36401 (In Russian).

Сведения об авторе:
Ставицкий Андрей Владимирович
доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).
E-mail: stavis@rambler.ru
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9670-1105

Bionotes:
Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:
Ставицкий А.В. Общая теория мифа о мифологической структуре и механизме структурирования: А.Ф. Лосев, К. Леви-Строс и другие // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года,г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 191–202.

For citation:
Stavitskiy A.V. General Theory of Myth on Mythological Structure and Structuring Mechanism: A.F. Losev, K. Levi-Strauss and Others // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 191–202.

УДК 130.2

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИОСОФИИ В. БРЮСОВА

Царева Надежда Александровна
Тихоокеанское высшее военно-морское училище
им. С.О. Макарова (г. Владивосток, Россия)

Аннотация
В ситуации изменения системы миропорядка миф сохраняет свою актуальность. В чувственно-конкретной форме миф создает картину возможной реальности. Историософия русского символизма тесно связана с мифом. Символ лежит в основе мифа: он способен проникнуть в «иную реальность» за границами бытия. Восприятие истории В. Брюсова основаны на историко-мифологическом принципе.
Цель статьи – рассмотреть значение мифа и его символическую основу в историософской концепции Брюсова. Обращение к историософии русского символиста поможет понять содержание и сущность мифа, место и значение мифа в развитии культуры. Методы анализа, сравнения, герменевтическое осмысление текста позволили прийти к следующим выводам. 1. Связь истории осуществляется во многом благодаря мифу, архетипы сознания хранят образы, обеспечивая единство человеческого духа, единство исторического процесса. Миф об Атлантиде позволил представить модель грядущего общественного устройства на пути объединения всех культур. 2. Брюсов трактовал символ как основу мифа. Миф об Атлантиде становится средством создания символа будущего золотого века. Мифологическая символизация в историософии Брюсова представляет грядущее общество людей-творцов, объединенных целью духовного и научно-технического совершенствования мира.
Ключевые слова: русский символизм, миф, историософия, историософская утопия

MYTHOLOGICAL GROUNDS HISTORIOSOPHY OF V. BRYUSOV

Tsareva Nadezhda Aleksandrovna
S.O. Makarov Pacific Higher Naval School (Vladivostok, Russia)

Abstract
In a situation of changing world order, myth retains its relevance. In a sense-concrete form myth creates a picture of possible reality. The historiosophy of Russian Symbolism is closely connected with myth. Symbol lies at the heart of myth: it is able to penetrate into "another reality" beyond the boundaries of existence. Briusov's perception of history. Brusov's perception of history is based on the historico-mythological principle.
The aim of the article is to consider the meaning of myth and its symbolic basis in Bryusov's historiosophic concept. Appeal to the historiosophy of the Russian symbolist will help to understand the content and essence of myth, the place and significance of myth in the development of culture. Methods of analysis, comparison, hermeneutic comprehension of the text allowed us to come to the following conclusions. 1. The connection of history is largely due to myth, archetypes of consciousness keep the images, providing the unity of the human spirit, the unity of the historical process. The myth of Atlantis made it possible to present a model of the coming social structure on the way of unification of all cultures. 2. Bryusov interpreted the symbol as the basis of myth. The myth of Atlantis becomes a means to create a symbol of a future golden age. Mythological symbolism in Bryusov's historiosophy presents a future society of human creators, united by the goal of spiritual, scientific and technological perfection of the world.
Keywords: Russian Symbolism, myth, historiosophy, historiosophic utopia

Введение

Исследование мифа, мифологического мышления в XXI в. не утрачивает свою актуальность. В настоящий период происходит переформатирование мира: переход от однополярного мира к многополярному. В ситуации глобальных изменений амортизационные функции мифа объясняют его востребованность человеком и обществом. Миф определяется Н. Автономовой как «образная, объясняющая и предписывающая определенный способ действий схема мира» [Автономова 1988: 178]. В различные исторические эпохи миф отражает происходящие события. Целостная картина мира, создаваемая в мифе, помогает человеку ответить на беспокоящие его вопросы и создать алгоритм своих действий. Миф относится к внерациональным формам мышления, поэтому создаваемая им картина мира имеет образный чувственно-конкретный характер. Мифологическое сознание открывает доступ к архаическим способам освоения действительности, которые представляют человеку ясный образ реальности. Миф позволяет обрести прочные основания настоящего и перспективу будущего.

На рубеже XIX-XX вв. кризис всех сфер жизни усилил мифологические формы мышления. Русские философы, писатели, каждый по-своему, объясняли феномен мифологического. Представление мыслителей о мифе поможет объяснить его активизацию в 20-е гг. XXI века. Поэтому изучение особенностей мифа в творчестве значительного представителя русского символизма В. Брюсова имеет актуальный характер.

В научной литературе исследования наследия Брюсова представлены достаточно широко. Рассматривались тема античности в [Гульба 2014: 76−83]; мифологические образы [Палий 2013: 79−86]; мифологический образ города [Бараханова 2019: 21−23; Хетагурова 2021: 2028−2034.]. Ряд работ посвящен историософии Брюсова [Воскресенская 2008; Царева 2005]. Но концепция истории Брюсова рассматривалась не персонально, а в системе русского символизма. Затрагивалась тема историко-мифологического характера творчества Брюсова: «Всеобъемлющим принципом художественного мышления В. Брюсова надо признать принцип историко-мифологический» [Колобаева 2000: 259]. Но цельного исследования роли мифа и его особенности в концепции истории Брюсова не представлено. Тема является достаточно эвристичной.

Цель настоящей статьи – рассмотреть значение мифа и его символическую основу в историософской концепции В. Брюсова. Обращение к историософии русского символиста поможет пониманию содержания и сущности мифа, места и значения мифа в развитии культуры.

Анализ текста, методы сравнения, герменевтического осмысления позволили осмыслить авторское отношение к мифу, роль мифа в концепции истории.

Архетипическая природа мифа в историософии В. Брюсова

Историческое образование Брюсова обусловило основное направление его художественного творчества. Центральной темой его философско-художественных размышлений становится исторический процесс. В историософских размышлениях Брюсова миф занимает особое место.

Основная идея, лежащая в основании историософии Брюсова заключается в следующем. Связь истории осуществляется во многом благодаря мифу. Миф сохраняет в себе архетипы сознания и передает образы и символы от эпохи к эпохе, обеспечивая единство человеческого духа, единство исторического процесса. С этой точки зрения, историософская концепция Брюсова имеет историко-мифологический

характер. Взаимосвязь архетипа и мифа исследована достаточно широко [Сампиев 2017; Чаплыгина 2017; Яковенко 2021]. Но архетипическая природа мифа у Брюсова отдельно не рассматривалась.

В историософской концепции Брюсова миф сохраняет архетипические образы, которые определяют его видение будущего. Образы мифа хранят и отражают духовную жизнь человека. Связывающим стержнем всех культур и цивилизаций являются архетипические образы мифа. Архетипы сознания лежат в основе действительной жизни человека во всех культурах. Поэтому образ будущего в мифе имеет черты настоящего и прошедшего. Формирование новой культуры происходит благодаря синтезу достижений предыдущих культур с ценностями новой культуры. В мифе соединяются прошлое, настоящее и будущее, потому что в основе мифа лежит не эмпирическая реальность, а переживания человека, вызванные архетипами сознания.

Свое понимание хода истории Брюсов основывал на мифе. Особое место в историософии Брюсова занимает миф об Атлантиде. Об исчезнувшем от землетрясения и потопа в Атлантическом океане материке Брюсов прочитал в диалогах Платона. На основе рассказов Платона в своей статье «Учители учителей» Брюсов описывает развитую цивилизацию Атлантиды. Система управления, законы, вся культура погибшей цивилизации, о которой рассказывает греческий философ, узнаваема в современной культуре. Европейская культура имеет «своим источником завещание античного мира». Эллада и Рим остаются «учителями» новой европейской культуры. Но «учителем учителей», по мнению Брюсова, является Атлантида: «Все, что ведала Эллада, − / Только память, только тень, / Только отзвук Дома-Града; / Песнь Гомера, гимн Орфея − / Это голос твой, Эгейя, / Твой, вторично вставший, день!» [Брюсов 1975а: 238].

Брюсов определял статус исчезнувшего материка как «учители учителей», он был убежден в том, что истоки всей европейской культуры находятся в античности, преемнице Атлантиды.

Столицу Атлантиды Брюсов называет «Город Шумных Вод». Мифологический образ города связывает все времена – прошлое, настоящее и будущее – в одном единстве. Прошлое города, исчезнувшего в «пучинах седой Атлантики», связано с настоящим: «...светишь ты, немеркнущее око, / Горишь ты, в старости не усыпленный дух!» [Брюсов 1975а: 261], и с будущим: «В тысячелетия твой голос перейдет». «Нарождение» абсолютно новой культуры невозможно, убежден Брюсов, поскольку каждая культура синтезирует наследие предыдущих культур. В статье «Смена культур» Брюсов настаивает на том, что христианская новоевропейская культура развилась, впитывая достижения античной культуры: «из разрушенья творились токи новых сил» [Брюсов 1975б: 178].

В образах, создаваемых Брюсовым, сливаются реальность и воображаемое. В мифологизированной исторической картине мыслителя соединяются действительное, прошлое и будущее благодаря архетипическому образу. Историко-мифологический принцип Брюсов позволил Брюсову открыть нечто общее, что объединяет эпохи и народы. В искусстве всех народов обнаруживаются родственное или аналогичное. В основе близости культур лежат вневременные сакральные образы, которые сохраняет и передает миф. «Есть некий «остаток», не объяснимый ни заимствованиями, ни случайным совпадением. Этот остаток может быть только допущением какой-то третьей силы» [Брюсов 1975б: 236]. Образы, содержащиеся в мифе, объясняют существование единого начала: «В водовороте событий одни и те же семена

разносились далеко по миру, давая сходные всходы на разных концах земли» [Брюсов 1975б: 237]. Мифологический образ культурного мира Атлантиды в историософии Брюсова предшествовал «ранней древности» и дал толчок к развитию всех цивилизаций. Атлантида – источник духовной жизни человечества, пракультура, подарившая общую для всего человечества культуру.

Видение мирового исторического процесса Брюсов излагает в статье «Атлантида». Историю человечества представляется как четыре круга, покоящихся друг на друге. Современный мир – это последний из кругов, он состоит из трех частей: вверху – Новейшая эпоха, ниже – Новая Европа от XIX до XVI века. Основанием третьего круга – эпохи Средних веков – последняя часть круга опирается на античной древности, фундаментом которой является древность Атлантиды: «Был − золотой Атлантиды / Остров таинственно-властный, / Ставивший вехи в веках...» [Брюсов 1975а: 239].

Культуру атлантов Брюсов называет пракультурой. Она в генезисе мирового прогресса, выполняет особую роль – определяет развитие человечества. Согласно такой концепции, будущая вселенская культура может развиться, лишь усвоив наследие современной культуры.

Рационально-логического объяснения существования Атлантиды пока не существует, но с конкретно-чувственная образность мифа позволяет заглянуть в прошлые тысячелетия, раскрыть тайны прошлого. Тысячелетия назад Атлантида объединяла все народы и царства земли «своим умственным превосходством, своим величием, своей древностью, своим непререкаемым авторитетом» [Брюсов 1975в: 119]. Миф об Атлантиде позволяет преодолеть границы эмпирического бытия и представить картину будущего. Атлантида как идеальное государство представляет модель общественного устройства для современного человечества: «Народы! идя по земле, / В сомнениях, праве и зле, / Живите божественной тайной! / Вы связаны все не случайно / В единую духом семью! / Поймите же общность свою, / Вы, индусы, греки, славяне, / Романцы, туранцы, армяне, / Семиты и все племена! / Мы бросили вам семена. / Когда ж всколосится посев Атлантиды?» [Брюсов 1975а: 178].

Миф А.Ф. Лосев называл «символом, в котором встречающиеся два плана бытия неразличимы и осуществляется не смысловое, а вещественное, реальное тождество идеи и вещи» [Лосев 1995: 56]. Миф об Атлантиде у Брюсова становится средством для создания символа будущего мира. Если культуры всех народов имеют общие истоки, то великий культурный единый мир может существовать реально на основе объединения всех культур. Мифологический образ Атлантиды становится основанием светлой эсхатологии Брюсова «Я грядущее люблю, / Я грядущему молиться / Никогда не устаю» [Брюсов 1975а: 288].

В своей историософской утопии существование объединенного культурного мира Брюсов мыслил как проект «грядущего социализма». Революцию 1917 года в России мыслитель воспринимается как начало создания гармоничного единства всех культур. России предназначена великая миссия: объединить человечество.

Символическая природа мифа в историософии В. Брюсова

Неотъемлемым атрибутом мифа является символ. Особенности диалектической взаимосвязи символа и мифа, их роль в представлении реальности рассматривалась в научной литературе: Миф определяется как символическая форма культуры [Яковлева 2011: 152−158]. Изучалась роль символа и мифа в человеческой активности [Смирнова 2020: 179−183].

В культуре русского символизма миф занимает особое место. Символисты были увлечены поэтикой античных мифов, легенд и сказаний. «В период своего рассвета, – пишет В. Брюсов, – символизм охотно обращался к античным мифам, к народным сказаниям и легендам, большая часть которых была построена по принципу символа. Иные символисты называют свою поэзию «мифотворчеством», созданием новых мифов» [Брюсов 1975в: 54].

Представитель символизма Брюсов трактовал символ как основу мифа. Передача информации от поколения к поколению происходит благодаря символу, который содержит в себе базовые культурные ценности народа, переживания его души. Символизация как средство выражения мирового, вечного определяет своеобразие философской концепции истории Брюсова. Рассмотрим понимание Брюсовым символической природы мифа

В статье «Теория научной поэзии» Брюсов пишет о роли творческой интуиции в искусстве, которая позволяет «... улавливать между элементами мира и жизни связи, еще не установленные точным знанием, и предугадывать новые пути, по которым наука может идти к новым завоеваниям» [Брюсов 1975а: 201]. Внерациональная природа символа, позволяет проникать за пределы эмпирического мира, соединять трансцендентный и обыденный миры. Метафизическая сущность символа, который содержит в себе базовые ценности, элементы ментальности дает возможность создания мифа. Символизация лежит в основе чувственно-конкретной образности мифа.

Брюсов стремится создать символ творческого человека, соединяя в нем черты и детали творцов различных времен и народов. Символ человека, принадлежащего единой великой культуре будущего, находится в русле создания историософского проекта Брюсова о едином человечестве. Поиск схожести, аналогии в действиях творцов всех веков представлялась символисту как возможность создать образ-символ обобщенного человека и слить его с понятием человечества. Устремления человека к знаниям, его мысли, идеи объединяют народы различных эпох: «Пусть канул их мир, / Как заря в пыланиях нового века, − / Но смутно душа человека / Хранит в глубине до сих пор, / Что знали − Орфей, Пифагор, / Христос, Моисей, Заратустра, друиды, / И мы, Пирамиды!» [Брюсов 1975а: 318].

Личности великих творцов всех эпох восхищают Брюсова. Все цивилизации дали миру великих писателей, философов, полководцев, создающих культуру. Одна культура сменяла другую, не отрицая ее, а показывая человечеству другую грань его развития: «Некто должен исчезнуть, чтобы уступить место Грядущему» [Брюсов 1975б: 132].

Мифологический символ человека мыслящего воплощает идею преемственности культур, единства жизни, общее основание для всего человечества. В мировой истории, как в едином потоке, невозможно исключить ни одного элемента. Каждая человеческая жизнь − это попытка понять смысл жизни, который пока «нам ведать не дано». Тысячелетиями человечество находится в поиске высшей цели своего и вселенского существования. Мифологическая символизация человека мыслящего становится основанием философской концепции единства всех культур человечества.

В историософии Брюсова город символизирует могущество человеческого разума. Город воплощает «...многообещающее разнообразие форм жизни, из которого может родиться синтез идеального, желаемого будущего» [Колобаева 2000: 307]. В мифе об Атлантиде столица не носит названия. Брюсов создает символ Города как образ величия человека-творца. «Город − дом многоколонный». Город-символ в

романе «Алтарь Победы» называется «Великим Городом»: «Рим − это в сокращении мир» [Брюсов 1975а: 110]. Город как универсальный, стоящий вне времени символ выражает независимость человека от природных сил, результат духовных и материальных достижений человечества. В своих стихотворениях славил города мира: Париж, Рим, Венецию, Петербург, Баку и др.: «Ты − чарователь неустанный, / Ты не слабеющий магнит» [Брюсов 1975а: 524]. Город становится символом будущей реальности, грядущего научно-технического века. Сторонник циклической концепции развития истории, Брюсов верил в новую Атлантиду, где объединенное человечества будет жить в новом золотом времени: «И по земле взойдет неведомое племя, / И будет снова мир таинственен и нов» [Брюсов 1975а: 266]. Миф об Атлантиде позволил не только создать целостный образ прошлого, но и представить будущее. Общая для всех пракультура Атлантиды позволит объединить все государства единой целью создания общества научно-технического прогресса. Совершив определенный цикл развития, человечество выйдет на новый совершенный круг своего существования.

Итак, картина будущей духовной и научно-технической культуры в историософии Брюсова создается на основе мифологической символизации. Модель будущего Брюсова не имеет конкретных деталей, но ее символическая образность имеет архетипические корни. Миф о золотом веке человечества продолжает существовать в истории и культуре народов. Выражая дух народа, этот миф способен создать систему ценностей, нормы морали, сформировать мировоззрение.

Заключение

Для объяснения исторического процесса Брюсов обращался к мифам. В понимании Брюсова миф синтезирует времена: прошлое, настоящее и будущее. Архетипические элементы мифа содержат в себе дух народа и сохраняют восприятие народом исторической реальности. Архетипы сознания, хранимые в мифе, передают от эпохи к эпохе образы, обеспечивая единство исторического процесса.

Субъективное переживание реальности в мифе позволяет воплотить в нем определенную идею, создать символ. Брюсов трактовал символ как основу мифа. Символ содержит в себе базовые культурные ценности народа, переживания его души. В историософии Брюсова миф об Атлантиде становится средством создания символа будущего золотого века. Образы-символы: человека мыслящего, единого человечества, символ Города, − содержат идеи преемственности культур, общего основания всего человечества.

В сложные периоды своего существования общество обращается к мифу, представляющему в чувственно-конкретной форме через узнаваемые символы рассмотреть горизонты будущего развития. Мифологическая символизация в историософии Брюсова представляет грядущее общество людей-творцов, объединенных целью духовного и научно-технического совершенствования мира. В современном мире, наполненном политическим, духовным, экономическим и и военным противостоянием, мифы и символы историософии Брюсова о единстве всех культур, едином человечестве имеют значительный духовный потенциал

Литература

Автономова Н.С. Рассудок. Разум. Рациональность. М.: Наука, 1988. 238 с.

Бараханова И.В., Игонина С.В., Павлова Т.Л. «Городской текст» в творчестве Валерия Брюсова // Казанская наука. 2019. № 12. С. 21−23.

Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1975. 456 с.

Брюсов В. Собр. соч.: В 7 т. Т. 5. М.: Художественная литература, 1975. 762 с.

Брюсов В. О искусстве // Собр.соч.: В 7 т. Т. 6 / В. Брюсов. М.: Художественная литература, 1975. С. 51−55.

Воскресенская М.А. Историософские воззрения творцов Серебряного века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2008. № 2. 73-81.

Гульба Л.С. Скандинавская мифология в творчестве В. Брюсова и А. Блока // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 2. С. 76−83

Колобаева Л.А. Русский символизм. М.: Изд-во. Московского университета, 2000. 294 с.

Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство 1995. 320 с.

Палий Е. Исторические и мифологические образы в лирике В. Брюсова // Філологічні науки. 2013. № 14. С. 79−86.

Сампиев И.М., Букетова Н.И. Роль мифа и архетипов в формировании метаязыка идеологической системы // Гуманитарий Юга России. 2017. Том 6. № 6. С. 200−208. DOI: https://doi.org/10.23683/2227-8656.2017.6.17

Смирнов М.Ю. Роль символа и мифа в человеческой активности // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. с. 179−183

Хетагурова Д.К. Мифология современного города в поэзии рубежа XIX-XX веков (Э. Верхарн, В.Я. Брюсов, Д.А. Гатуев) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2021. № 7. С. 2028-2034. DOI: https://doi.org/10.30853/phil210336

Царева Н.А. Русский символизм: основные принципы и историософия (на материалах творчества Дм. Мережковского, В. Брюсова и А. Белого): Монография. – Владивосток: Изд-во ВГУЭС, 2005. 190 с.

Чаплыгина Ю.А. Архетип, миф и художественный текст: векторы взаимодействия // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 6(72): в 3-х ч. Ч. 2. С. 58−60.

Яковенко К.Э. Архетипическая природа мировой мифологии // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А. В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. с. 37−44.

Яковлева Е.Л. Миф как символическая форма культуры. Взгляд через призму традиции и современности // Вестник ОГУ.`2011. №7 (126). С. 152−158.

Referense

Avtonomova N.S. (1988) Rassudok. Razum. Ratsionalnost Reason. [The Mind. Rationality]. M.: Nauka, 1988. 238 s. (In Russian).

Barahanova I. V., Igonina S. V., Pavlova T. L. (2019) «Gorodskoy tekst» v tvorchestve Valeriya Bryusova [Urban Text" in the Works of Valery Bryusov] // Kazanskaya nauka. [Kazan Science]. 2019. No 12. S. 21−23. (In Russian).

Bryusov V. (1975) Sobranie sochineniy [Collected Works]: V 7 t. T. 2. M.: Hudozhestvennaya literatura, 1975. 456 s. (In Russian).

Bryusov V. (1975) Sobranie sochineniy [Collected Works] : V 7 t. T. 5. M.: Hudozhestvennaya literatura, 1975. 762 s. (In Russian).

Bryusov V. (1975) O iskusstve [About Art]. Sobranie sochineniy.: V 7 t. T. 6 / M.: Hudozhestvennaya literatura, 1975. S. 51−55. (In Russian).

Voskresenskaya M.A. Istoriosofskie vozzreniya tvortsov Serebryanogo veka [Historiosophical Views of the Creators of the Silver Age] // Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena. [Proceedings of the A.I. Herzen Russian State Pedagogical University]. 2008. No 2. S. 73−81. (In Russian).

Gulba L.S. (2014) Skandinavskaya mifologiya v tvorchestve V. Bryusova i A. Bloka [Scandinavian Mythology in the Works of V. Bryusov and A. Blok] // Znanie. Ponimanie. Umenie. [Knowledge. Understanding. Ability]. 2014. No 2. S. 76−83 (In Russian).

Kolobaeva L.A. (2000) Russkiy simvolizm [Russian Symbolism]. M.: Izd-vo. Moskovskogo universiteta, 2000. 294 s. (In Russian).

Losev A.F. (1995) Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo [The Symbol Problem and Realistic Art]. M.: Iskusstvo 1995. 320 s.

Paliy E. (2013) Istoricheskie i mifologicheskie obrazyi v lirike V. Bryusova [Historical and mythological images in V. Bryusov 's lyrics] // FIlologIchnI nauki [Philological Sciences]. 2013. No 14. S. 79−86. (In Russian).

Sampiev I.M., Buketova N.I. (2017) Rol mifa i arhetipov v formirovanii metayazyika ideologicheskoy sistemyi [The Role of Myth and Archetypes in the Formation of the Metalanguage of the Ideological System] // Gumanitariy Yuga Rossii [Humanities of the South of Russia]. 2017. Tom 6. No 6. S. 200−208. DOI: https://doi.org/10.23683/2227-8656.2017.6.17(In Russian).

Smirnov M.Yu. (2020) Rol simvola i mifa v chelovecheskoy aktivnosti [The Role of Symbol and Myth in Human Activity] // Mif v istorii, politike, kulture [Elektronnyiy resurs]: Sbornik materialov IV Mezhdunarodnoy nauchnoy mezhdistsiplinarnoy konferentsii (iyun 2020 goda, g. Sevastopol) [Myth in History, Politics, culture [Electronic resource]: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol)] / Pod redaktsiey A.V. Stavitskogo. Sevastopol: Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020. S. 179−183. (In Russian).

Hetagurova D.K. (2021) Mifologiya sovremennogo goroda v poezii rubezha XIX-XX vekov (E. Verharn, V.Ya. Bryusov, D.A. Gatuev) [The Mythology of the Modern city in the Poetry of the Turn of the XIX-XX Centuries (E. Verharn, V.Y. Bryusov, D.A. Gatuev)] // Filologicheskie nauki. Voprosyi teorii i praktiki [Philological Sciences. Questions of Theory and Practice]. Tambov: Gramota, 2021. No 7. S. 2028−2034. DOI: https://doi.org/10.30853/phil210336 (In Russian).

Tsareva N.A. (2005)Russkiy simvolizm: osnovnyie printsipyi i istoriosofiya (na materialah tvorchestva Dm. Merezhkovskogo, V. Bryusova i A. Belogo): Monografiya. [Russian Symbolism: Basic Principles and Historiosophy (Based on the Materials of the Creative Work of Dm. Merezhkovsky, V. Bryusov and A. Bely)]. Vladivostok: Izd-vo VGUES, 2005. 190 s. (In Russian).

Chaplyigina Yu.A. (2017) Arhetip, mif i hudozhestvennyiy tekst: vektoryi vzaimodeystviya [Archetype, Myth and Artistic Text: Interaction Vectors] // Filologicheskie nauki. Voprosyi teorii i praktiki Philological sciences [Questions of theory and practice]. Tambov: Gramota, 2017. No 6 (72): v 3-h ch. Ch. 2. S. 58−60. (In Russian).

Yakovenko K.E. (2021) Arhetipicheskaya priroda mirovoy mifologii [The Archetypal Nature of World mythology] // Mif v istorii, politike, kulture [Elektronnyiy resurs]: Sbornik trudov V Mezhdunarodnoy nauchnoy mezhdistsiplinarnoy konferentsii (iyun 2021 goda, g. Sevastopol) [Myth in History, Politics, culture [Electronic resource]: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol)] / Pod redaktsiey A. V. Stavitskogo. Sevastopol: Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. S. 37−44. (In Russian).

Yakovleva E.L. (2011) Mif kak simvolicheskaya forma kulturyi. Vzglyad cherez prizmu traditsii i sovremennosti [Myth as a Symbolic Form of Culture. A Look Through the Prism of Tradition and Modernity] // Vestnik OGU [Bulletin of OSU].`2011. No7 (126). S. 152−158. (In Russian).

Сведения об авторе:

Царева Надежда Александровна

Тихоокеанское высшее военно-морское училище им. С.О. Макарова, доктор философских наук, профессор (г. Владивосток, Россия)

E-mail: nadezda58@rambler.ru

Bionotes:

Tsareva Nadezhda Aleksandrovna

Professor, Department of Social and Humanitarian Disciplines, Far Eastern Technical Fisheries University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladivostok, Russia).

Для цитирования:

Царева Н.А. Мифологические основания историософии В. Брюсова // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 203–211.

For citation:

Tsareva N.A. Mythological Grounds of V. Bryusov's Historiosophy // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 203–211.

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

Есть существенная разница между «нашей» наукой и наукой древних эллинов. Во-первых, мы отказываемся признать мифы тем, чем они в действительности являются – мифами. Мы упорно обманываем самих себя, называя мифы научными гипотезам и теориями. Во-вторых, мы разделили наукоподобные и поэтические мифы. Поэтические мифы XX в. образовали так называемую фантастику. Наукоподобные мифы со зверской серьезностью назвали «гипотезами» и «теориями», и запретили сравнивать сии плоды просвещенного ума с презренными мифами.

Андрей М. Буровский

Миф может строиться на воображении, а может включать в себя вполне логично обоснованное суждение, но от этого мифом быть не перестанет, потому что миф есть осмысленный образ. Образ, не подменяющий суждение, но вполне ему соответствующий, его дополняющий и с ним соотносимый.

Андрей В. Ставицкий

УДК 82-3

ПОЛИАСПЕКТНОСТЬ ПОНЯТИЯ «МИФ» В КНИГЕ Е. ВОДОЛАЗКИНА «ДОМ И ОСТРОВ, ИЛИ ИНСТРУМЕНТ ЯЗЫКА»

Галанова Екатерина Михайловна
Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Ройко Оксана Валентиновна
Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Статья посвящена рассмотрению аспектов понятия «миф» в книге Евгения Водолазкина «Дом и остров, или Инструмент языка». В результате анализа данного произведения авторы выявляют в книге несколько мифов: о блокаде Ленинграда, о Советском Союзе, о России, о Пушкинском доме, о культуре и литературе, – объединённых образом Д.С. Лихачёва. Кроме того, в статье охарактеризована полиаспектная система образов-доминант, сформированная Е.Г. Водолазкиным: человек-символ, феномен, человек-эпоха; человек-легенда, известный в определенных кругах своим нестандартным мышлением; человек полулегендарный, не отличающийся масштабностью проявлений; личность неисторическая, родственник или

близкий по духу человек, ушедший из жизни. Данное исследование обладает несомненной новизной и актуальностью, поскольку книга Е. Водолазкина впервые рассматривается с точки зрения мифотворчества, интерес учёных к которому не ослабевает.
Ключевые слова: миф; Е. Водолазкин; мифы о Д.С. Лихачёве; мифы о России

POLYSPECTIVENESS OF THE CONCEPT "MYTH" IN E. VODOLAZKIN'S BOOK "HOUSE AND ISLAND, OR A TOOL OF LANGUAGE"

Galanova Katerina Mikhailovna
Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Royko Oksana Valentinovna
Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article is devoted to the consideration of aspects of the concept of "myth" in the book by Evgeny Vodolazkin "The House and the Island, or the Tool of Language". As a result of the analysis of this work, the authors reveal several myths in the book: about the siege of Leningrad, about the Soviet Union, about Russia, about the Pushkin House, about culture and literature, - united by the image of D.S. Likhachev. In addition, the article characterizes the poly-aspect system of dominant images formed by E.G. Vodolazkin: man-symbol, phenomenon, man-epoch; a legendary man, known in certain circles for his out-of-the-box thinking; a semi-legendary person, not distinguished by the scale of manifestations; a non-historical person, a relative or congenial person who has passed away. This study has an undoubted novelty and relevance, since the book by E. Vodolazkin is considered for the first time from the point of view of myth-making, the interest of scientists in which does not weaken.
Keywords: myth; E. Vodolazkin; myths about D.S. Likhachev; myths about Russia

Введение

Понятие «миф» оказывается в центре внимания исследователей разных направлений: философии, психологии, литературы, истории и т.д., поскольку «мифотворчество рассматривается как важнейшее явление в культурной истории человечества» [Токарев, Мелетинский 1991: 12].

Существующие теории *мифа* дают развернутое представление об истоках, структуре и содержании этого феномена. Так, Р. Барт рассматривает миф как семиологическую систему, опираясь на трехкомпонентную схему знака Ф. де Соссюра: означаемое, означающее и знак как результат взаимодействия первых двух элементов. К. Леви-Стросс говорит о логике бинарных (двоичных) оппозиций в мифологии: например, оппозиция сырое/вареное рождает кулинарные мифы; чувственные (зрительные, осязательные и др.) оппозиции зримое/незримое, гниющее/нетленное, безмолвное / издающее звуки – мифы о смерти и т.д. А.Ф. Лосев называет миф созданием воображения коллективной или индивидуальной фантазии, обобщённо отражающим действительность.

Е. Водолазкин в своих произведениях тоже не обошёл вниманием проблему мифологизации, например, в книге «Дом и остров, или Инструмент языка» многократно в различных контекстах упоминаются слова *миф, легенда, мифология, мифотворчество, демифологизация, мифологические архетипы и т.п.*

Писатель представляет индивидуально-авторское толкование понятия: «Миф (или легенда) – это форма восприятия явления, наше активное к явлению отношение»

[Водолазкин 2017: 100]. Как видим, Е. Водолазкин употребляет понятия «миф» и «легенда» как синонимы.

Миф у Е.Г. Водолазкина характеризуется полиаспектностью, прежде всего, в жанровом отношении: штриховые зарисовки, мифы-заметки, этюды, мифы-рассказы, развернутые повествования, создающие синтетическую картину или легендарный образ, являющие архетипы.

Целью статьи является выявление и характеристика аспектов понятия «миф» в анализируемом произведении.

Методы

Для достижения результатов исследования использовался метод анализа научной литературы и художественного текста.

Литературный обзор

Е. Водолазкин рассказывает в книге о нескольких мифах: о блокаде Ленинграда, о Советском Союзе, о Д.С. Лихачёве, о России, о Пушкинском доме («маленькой модели города»), о культуре и литературе.

Данные мифы уже были предметом специальных исследований.

Например, мифы о блокаде Ленинграда, мифы о Советском Союзе можно отнести к более общей группе мифов определённого исторического периода, описанных В.А. Спиридоновой, М.И. Фроловым, М.В. Черниковым и др. [Спиридонова 2020; Фролов 2015; Черников 2021]. Связь истории с мифологией отмечал и А.В. Ставицкий, по словам которого «к числу наук, старательно скрывающих свою «мифопроизводящую роль», в первую очередь относится история, бывшая во все времена главным источником мифотворчества и самой питательной средой «мифопроизводства. <…> история начинается с мифа и заканчивается им, обретая форму сказки, басни, сказания, притчи или анекдота, где первое развлекает нас и приобщает к прошлому, а прочие – помогают жить и, опираясь на прошлое, творить будущее» [Ставицкий 2020: 184].

Различные мифы о России, как отмечают исследователи, чаще всего имеют негативную окраску, что описано в работах А.М. Иванова и Д.А. Пузановой, В. Мединского и др. [Иванов, Пузанова 2021; Мединский 2018]. В. Мединский пишет, что «ни о какой другой стране не сочинено столько политических черных мифов, как о России. В этом отношении мифы о России – явление в мировой истории уникальное. Эти мифы настолько живучи, что невозможно объяснить их появление и сверхдолгую жизнь простой случайностью» [Мединский 2018].

Каковы причины устойчивости негативного отношения к России на Западе? По мнению А.М. Иванова и Д.А. Пузановой, это связано с тем, что «во-первых, <…> многочисленные противоречия, видимые контрасты, которые присутствуют и, вероятно, будут присутствовать в будущем, не позволяют западным людям видеть российскую реальность как целостную картину. Во-вторых, изменения, происходящие во внутренней жизни России и во внешней политике, обусловлены, в первую очередь, интересами самого населения России и постижением их <…>. Россия сама того не ведая, может настроить окружающих нас соседей думать что угодно и верить во что угодно» [Иванов, Пузанова 2021: 374]. Е. Водолазкин даёт на данный вопрос ответы, которые мы рассмотрим в следующем разделе.

Изучением вопросов мифологизации личности занимаются, например, А.В. Осипова, С.И. Симакова, А.В. Горяйнова и др. [Осипова 2014; Симакова, Горяйнова 2012].

Результаты и обсуждения

Рассмотрим, как представлены у Е. Водолазкина мифы о Д.С. Лихачёве и о России. Мифы о России описаны Е. Водолазкиным в теоретико-иллюстративном эссе «Мы между реальностью и мифом», которое можно считать ключевым в авторской трактовке. В данном эссе представлен экскурс в историю мифа как такового, дан анализ основ мифотворчества и подробно рассмотрены вопросы формирования мифов о России, мифологических архетипов.

Эпиграфом к эссе стали слова из «Хронографа 1617 года» «Много же и иных всяких…» [Водолазкин 2017: 293], отражающие узловые принципы содержания мифологемы. Писатель называет полюсные, антитетичные категориальные характеристики мифа – «идеализирующий» и «негативный», выделяя их общую черту – гиперболизация действительности: «… и положительное, и отрицательное приобретает здесь ненормальные размеры» [Водолазкин 2017: 303], обозначает доминирующие российские хрестоматийные «картинки» – телевизионные варианты, транслируемые западноевропейским сознанием: Собор Василия Блаженного, панорама Кижей, кони на Волге; сопровождаемые комментариями «достоевские подворотни в Петербурге», «нищие в переходах»; «бесконечные фильмы и сериалы, где плохие парни говорят преимущественно по-русски» [Водолазкин 2017: 294].

Особый интерес вызывает вывод о ментальном принципе эмоционального подтекста мифа: мифологизируя чужое (по пространственному признаку – земля ойкумены), «любая человеческая общность в центре мироздания видит именно себя», принимает его как константу аномального, то есть утверждает в качестве нормы собственный менталитет. Доказательной базой служит обращение к «Александрии» – «эллинистическому роману Псевдо-Каллисфена об Александре Македонском», который был «любимым чтением средневековой Европы», – Е.Г. Водолазкин говорит о механике создания мифа, гиперболе вымысла, что можно проследить, сопоставив различные древнерусские редакции с оригиналом: «Муравьи там были такого размера, что один из них, схватив коня, уволок его в свою нору»; «… и увидел иных странных людей: выше пояса это были люди, ниже пояса – лошади» [Водолазкин 2017: 295].

Важной функцией мифа, по мнению писателя, является в некой степени дезинформация общественности, что формирует идеологический стержень, легендарный код: я – норма, мифологизируемое не-я – аномалия.

При этом Е. Водолазкин представляет источник мифов о России не однобоко (что вина за это лежит на Западе), но показывает нам и вторую сторону медали:

Россия не только охотно поддерживала мифы о себе: она их производила и не ленилась распространять [Водолазкин 2017: 299].

Далее писатель отвечает на два вопроса: 1) зачем мифы о России нужны им? И 2) зачем они нужны нам?

Ответ на первый вопрос, в сущности, очевиден. Он обусловлен древней ролью мифов о неблагополучном. Эта роль – подчеркнуть собственное благополучие. Рассказ о чьей-то отверженности – это одновременно сообщение о собственной избранности. <…>

С ответом на второй вопрос дело обстоит сложнее. Почему мы так активно убеждаем Запад в том, в чем он и без того уверен? Может быть, причина – в нашем молчаливом признании своего периферийного положения в мире (оно выражается многообразно – от захлестнувшей нас заимствованной лексики до планов строительства небоскреба в Петербурге)? Или мы просто привыкли к роли? По большому счету, на вопрос, зачем нам нужна эта мифология, я ответить

затрудняюсь. Могу даже предположить, что она нам не нужна [Водолазкин 2017: 299].

В данных рассуждениях чувствуется искренняя заинтересованность Е. Водолазкина этим вопросом, глубина анализа проблемы мифов, сложившихся вокруг России. Доминантой многих легендарных историй, вошедших в книгу, стали значимые личности, «по преимуществу в облике ученых» [Водолазкин 2017: 10]. Автор обозначает короткие рассказы и эссе дефиницией «нон-фикшн», синтезируя базис мифа из письменных и устных источников, собственных наблюдений и определенной доли фольклора. Немаловажно отметить такую позицию, как соотношение реальности и вымысла («нон-фикшн» априори предполагает достоверность фактического материала). Выбор описанных мифологизируемых персоналий подтверждает выводы: 1) «Легенды возникают вокруг вещей масштабных. Они лишь подчеркивают их размер»; 2) решение проблемы легендарного «лежит на стыке двух явлений: личных качеств «мифологизируемого», с одной стороны, и общественного ожидания – с другой».

По масштабу и глобальности той или иной личности в мифотворчестве Е.Г. Водолазкина формируется полиаспектная система образов-доминант:

1. Человек-символ, феномен, человек-эпоха (образ на пересечении реальности и метафизики). По мифологической классификации, один из бессмертных богов, населяющих мифические вершины. Такой личностью Е.Г. Водолазкин однозначно считает академика Д.С. Лихачева, «совесть нации», «главного интеллигента страны» – ему посвящена объемная глава книги «Добрый человек из Петербурга», в названии которой читается аллюзия к «Доброму человеку из Сычуани» (менее точный перевод «из Сезуана») – пьесе-параболе Б. Брехта, и другие включения менее масштабного характера («Дом и остров» и др.).

2. Человек-легенда, известный в определенных кругах своим нестандартным мышлением, мировоззрением. О таких персоналиях идет речь в сборнике «Мелочи академической жизни». В иронической зарисовке-анекдоте «Легкое дыхание» миф о Борисе Михайловиче Эйхенбауме поддерживает ситуация, связанная с проработкой космополитов в Пушкинском Доме. В эссе «Противопожарное» узловой становится фраза известного пушкиниста Вадима Эразмовича Вацуро о пожаре в Библиотеке Академии наук в 1987 году: «Северная пчела» закурила с «Русским инвалидом» [Водолазкин 2017: 31]; в «Анатомии истории» описывается умение профессора Василия Васильевича Бауэра построить фразу, например, о Данте: «великий флорентиец одной ногой стоял в Средневековье, а другой приветствовал зарю Возрождения» [Водолазкин 2017: 49].

3. Человек полулегендарный, не отличающийся масштабностью проявлений, но привлекающий внимание общественности частными ситуациями. В рассказе «Инструмент языка» ключевой фигурой является Ханс-Петер Рекер, фамилию которого писатель узнал только после смерти немецкого друга, доживавшего в лечебно-педагогическом центре Ордена августинцев, принимавшего активное участие в обсуждении докладов известных ученых, – его вопросы были «здоровым противовесом сказанному в докладе» [Водолазкин 2017: 215].

4. Личность неисторическая, родственник или близкий по духу человек, ушедший из жизни, воспоминания о котором маркированы мифологическими метами. В заметках к юбилею «Моя бабушка и королева» в центре повествования биография бабушки писателя Натальи, чья судьба сопоставлена с жизнью легендарной английской королевы Елизаветы, «бабушки всех англичан». В главе «День рождения

Коли» акцентирован практический компонент – миродействие, межиндивидное общение двух друзей, ставшее легендарным, трактующееся как миф.

В нашей работе мы подробнее охарактеризуем первую номинацию – образ Дмитрия Сергеевича Лихачёва.

Центральным образом книги Е. Водолазкина, звеном, связывающим «остроумные зарисовки из жизни учёных, воспоминания о близких автору людях, эссе и этюды» [Водолазкин 2017: 4], является образ Д.С. Лихачёва, мифологизированный ещё его современниками:

Опоздав как-то в редакцию одного журнала (в тот день я по делам заезжал к Лихачеву), я попытался оправдаться тем, что Дмитрий Сергеевич попросил меня остаться на обед. «А разве он… ест?» — спросили меня в ответ. В этой шутке почти не было шутки. И разве не нам хотелось видеть его таким? [Водолазкин 2017: 128].

По этому поводу Е. Водолазкин задаётся вопросами: <…> *как человек становится легендой? Как это тот, кто состоит из плоти и крови, превращается в существо не то чтобы метафизическое, но как бы не совсем уже и здешнее?* [Там же]), — на которые далее даёт ответы, отмечая, что «*проблема легендарного совсем не проста, и ее решение лежит на стыке двух явлений: личных качеств «мифологизируемого», с одной стороны, и общественного ожидания — с другой. Эти явления взаимодействуют, поддерживая и развивая друг друга»* [Водолазкин 2017: 129].

Автор перечисляет следующие мифологические представления о Д.С. Лихачёве, сложившиеся в обществе: *совесть нации*, *главный интеллигент страны*, *тихий старец*, *отец русской демократии.* Е. Водолазкин отмечает, что не все из этих определений были приняты самим Дмитрием Сергеевичем:

Разумеется, Лихачёв был прекрасно знаком с тем, что мы сейчас назвали бы его медийным образом, и избыточные краски в этом портрете порой откровенно его раздражали. Даря мне одну из своих книг, он перечеркнул помещенный редакторами список его наград и званий и написал: «Прошу не обращать внимания на эту безвкусицу». Ему не нравилось чрезмерное подчеркивание его учительства («Я не Рабиндранат Тагор!» — сказал он однажды сердито). На одну из юбилейных статей, рассматривавшую его роль как учителя, он — случай, мягко говоря, нетривиальный — написал опровержение.

Мне кажется также, что порой его смешил и образ «тихого старца». Судя по некоторым его высказываниям («Никогда не думал, что большую часть своей жизни проживу стариком»), он так и не научился соотносить с самим собой слово «старость». А уж «тихим» он точно не был [Там же].

При безусловно демократическом образе мыслей менее всего он был согласен на опереточную роль «отца русской демократии», которую ему подчас пытались навязать. Исходя, очевидно, из такого понимания его ***амплуа****, в начале Косовской войны к Лихачёву приехала одна из американских телекомпаний с просьбой рассказать, что он думает о преступлениях сербов. Это было за несколько месяцев до его смерти. Несгибаемый академик предложил поговорить о преступлениях американцев. Он не побоялся быть исключенным из рядов «прогрессивной общественности». Он жил так долго, что имел право трактовать прогресс по-своему* [Водолазкин 2017: 131–132].

Кроме выделенных в данных фрагментах словосочетаний *медийный образ*, *амплуа*, Е. Водолазкин использует и такие, как *должность – быть Лихачёвым;*

феномен Лихачёва, Ной русской культуры, подчёркивающие значимость этого человека для страны в целом. В нескольких контекстах писатель отмечает доброту академика: *Есть народные артисты и народные художники. Лихачёв – единственный известный мне народный академик. Не потому, что народ так уж хорошо знал его литературоведческие работы. Подозреваю, что в массе своей народ этих работ не знал. Просто он видел, что деятельность этого человека увеличивает пространство добра* [Водолазкин 2017: 133].

Помимо своих достижений в науке, Лихачёв был просто добрым человеком [Водолазкин 2017: 134].

Для окружавших его он был чем-то вроде Деда Мороза. Образ включает как праздничность происходившего, так и существование по законам сказки. Память без напряжения предлагает десятки историй [Водолазкин 2017: 135].

Образ Д.С. Лихачёва оказывается центральным, поскольку он объединяет мифы о блокаде Ленинграда, о Советском Союзе и, конечно, мифы о России, поскольку Дмитрий Сергеевич – часть России:

Долголетие – дар Божий. Оно дается разным людям и в разных условиях. Оно имеет разные задачи. Дмитрию Сергеевичу было суждено родиться в столице крупнейшей империи мира и прожить в ней без малого 93 года. Случились две революции, прошли две мировые и десятки малых войн, а столица перестала быть столицей. За это время был создан и распался СССР. Этот удивительный корабль пошёл на дно так же стремительно, как и возник на поверхности – со всеми его сталеварами и концлагерями, хоккейной командой ЦСК и пограничником Карацупой – даже не наткнувшись на айсберг. Все это было эпохой Лихачёва <…> Долголетие – дар Божий. Это двойной дар, когда он даётся одному из самых глубоких умов эпохи.

Заключение

Опираясь на общее содержание книги «Дом и остров, или Инструмент языка», нам удалось выделить шесть тематических блоков и направлений полиаспектного индивидуально-авторского мифотворчества:

1. Мифологизация русского менталитета. Общее представление о России. Россия глазами иностранцев.
2. Мифы о Петербурге.
3. Мифы о Пушкинском доме («маленькой модели города»).
4. Мифы о культуре и литературе. Мифы о литературоведении. Мифы о науке, научной мысли. Миф о ВАК(е).
5. Мифы о персоналиях (исторических личностях, деятелях науки и культуры).
6. Мифы об академике Дмитрии Сергеевиче Лихачёве как человеке-эпохе.

Литература

Водолазкин Е.Г. Дом и остров, или Инструмент языка: [эссе] / Евгений Водолазкин. Москва: Издательство АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2017. 384 с.

Иванов А.М., Пузанова Д.А. Интернет как фундамент для создания и развития на Западе современных мифов о России // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021 С. 370–375.

Мединский В. Мифы о русском пьянстве, лени и жестокости. Москва: Эксмо, 2018. 660 с.

Осипова А.В. Протопоп Аввакум: человек, образ, миф // Вестник Калужского университета. 2014. №2. С. 38–40.

Симакова С.И., Горяйнова А.В. Мифологизация личности писателя в современной литературе (на примере романа Б. Акунина «Ф.М.») // Известия высших учебных заведений. Уральский регион. Челябинск, 2012. 2012. №1. С.93–96.

Спиридонова В.А. Великая Отечественная война и блокада Ленинграда: мифы о К.Г. Маннергейме // Ленинградская битва в Великой Отечественной войне: Материалы Всероссийской научной конференции, посвящается 75-летию Победы в Великой Отечественной войне. Санкт-Петербург: Российский государственный гидрометеорологический университет, 2020. С. 106–111.

Ставицкий А.В. Мифотворчество в истории: причины, условности, мотивации // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 183–184.

Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. Т.1. М.: Советская энциклопедия, 1991. 671 с.

Фролов М.И. «Уничтожение окружённого Петербурга необходимо для нашей безопасности...». Финские войска в блокаде Ленинграда // Военно-исторический журнал. 2015. №1. С. 18-24.

Черников М.В. Базовый миф СССР: сравнительно-концептуальный подход // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2021. №2. С. 98–117.

References

Vodolazkin E.G. Dom i ostrov, ili Instrument yazyka: [esse] [House and Island, or the Instrument of Language: [essay]] / Evgenij Vodolazkin. Moscow: Izdatel'stvo AST: Redakciya Eleny Shubinoj, 2017. 384 p. (In Russian).

Ivanov A.M., Puzanova D.A. Internet kak fundament dlya sozdaniya i razvitiya na Zapade sovremennyh mifov o Rossii [The Internet as a Foundation for the Creation and Development of Modern Myths about Russia in the West] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture] [Elektronnyj resurs]: Sbornik trudov V Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii (iyun' 2021 goda, g. Sevastopol') / Pod redakciej A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. Pp. 370–375. (In Russian).

Medinskij V. Mify o russkom p'yanstve, leni i zhestokosti [Myths about Russian Drunkenness, Laziness and Cruelty]. Moscow: Eksmo. 2018. 660 p. (In Russian).

Osipova A.V. Protopop Avvakum: chelovek, obraz, mif [Protopop Avvakum: Man, Image, Myth] // Vestnik Kaluzhskogo universiteta. 2014. №2. Pp. 38–40. (In Russian).

Simakova *S.I., Goryajnova A.V.* Mifologizaciya lichnosti pisatelya v sovremennoj literature (na primere romana B. Akunina «F.M.») [Mythologization of the Writer's Personality in Modern Literature (on the Example of B. Akunin's Novel "F.M.")] // Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Ural'skij region. Chelyabinsk, 2012. 2012. №1. Pp. 93–96. (In Russian).

Spiridonova V.A. Velikaya Otechestvennaya vojna i blokada Leningrada: mify o K.G. Mannergejme [The Great Patriotic War and the Siege of Leningrad: Myths about K.G. Mannerheim] // Leningradskaya bitva v Velikoj Otechestvennoj vojne [The Battle of Leningrad in the Great Patriotic War]: Materialy Vserossijskoj nauchnoj konferencii, posvyashchaetsya 75-letiyu Pobedy v Velikoj Otechestvennoj vojne. St. Petersburg: Rossijskij gosudarstvennyj gidrometeorologicheskij universitet, 2020. Pp. 106–111. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Mifotvorchestvo v istorii: prichiny, uslovnosti, motivacii [Myth-making in History: Reasons, Conventions, Motivations] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture] [Elektronnyj resurs]: Sbornik materialov IV Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii (iyun' 2020 goda, g. Sevastopol') / Pod redakciej A. V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020. Pp. 183–184. (In Russian).

Tokarev S.A., Meletinskij E.M. Mifologiya [Mythology] // Mify narodov mira [Myths of the Peoples of the World]. Enciklopediya v dvuh tomah. T.1. Moscow: Sovetskaya enciklopediya, 1991. 671 p. (In Russian).

Frolov M.I. "Unichtozhenie okruzhyonnogo Peterburga neobhodimo dlya nashej bezopasnosti...". Finskie vojska v blokade Leningrada ["The Destruction of the Encircled St. Petersburg is Necessary for our Security..." Finnish Troops in the Siege of Leningrad] // Voenno-istoricheskij zhurnal [Military History Magazine]. 2015. №1. Pp. 18-24. (In Russian).

Chernikov M.V. Bazovyj mif SSSR: sravnitel'no-konceptual'nyj podhod [The Basic Myth of the USSR: a Comparative Conceptual Approach] // Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of the Voronezh State University]. Seriya: Filosofiya. 2021. №2. Pp. 98–117. (In Russian).

Сведения об авторе:

Галанова Екатерина Михайловна

доцент кафедры русского языка и литературы Филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат филологических наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: katya_gala@mail.ru

Ройко Оксана Валентиновна

старший преподаватель кафедры русского языка и литературы Филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).

E-mail: royko_oksana@bk.ru

Bionotes:

Galanova Katerina Mikhailovna

Associate Professor, Lomonosov Moscow State University (Branch) in Sevastopol, Candidate of Philology (Sevastopol, Russia).

Royko Oksana Valentinovna

Senior Lecturer, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Галанова Е.М., Ройко О.В. Полиаспектность понятия «миф» в книге Е. Водолазкина «Дом и остров, или инструмент языка» // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 212–221.

For citation:

Galanova E.M., Roiko O.V. The Polyspectivity of the Concept of "Myth" in E. Vodolazkin's Book "Home and Island, or the Tool of Language" // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 212–221.

УДК 68:1(075.8)

ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ: МИФОЛОГЕМЫ МАТРИЦЫ ПОЛЬЗОВАТЕЛЬСКИХ ЗАПРОСОВ[1]

Дыдров Артур Александрович
Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет), Челябинский государственный университет (г. Челябинск, Россия).

Аннотация
В статье результируются данные междисциплинарного исследования современных мифологем, функционирующих в отношении к формирующемуся технико-технологическому укладу и «Индустрии 4.0». Посредством аналитики поисковых запросов и с применением Интернет-инструментария создается первичная матрица так называемой «метафизической» маркировки искусственного интеллекта. Автор обосновывает эффективность выбранной методики анализа пользовательских запросов, дополняющей традиционные способы исследования. Избранный метод позволяет сконструировать дискурсивную матрицу обывательской метафизики, обнаружить ее корреляцию с традиционными дискурсами (например, литературно-художественным) и углубить знание о мифологии цифровой эпохи.
Ключевые слова: искусственный интеллект, мифологемы, миф, технология, пользовательский запрос

ARTIFICIAL INTELLIGENCE: MYTHOLOGEMES IN MATRIX OF USER REQUESTS

Dydrov Artur Alexandrovich
South Ural State University (National Research University),
Chelyabinsk State University (Chelyabinsk, Russia).

Abstract
The article summarizes the data of an interdisciplinary study of contemporary mythologems that function in relation to the emerging technical and technological order and «Industry 4.0». Through the analytics of search queries and using Internet tools, a primary matrix of the so-called «metaphysical» marking of artificial intelligence is created. The author substantiates the effectiveness of the chosen methodology for analyzing user requests, which complements traditional research methods. The chosen method allows constructing a discursive matrix of philistine metaphysics, discovering its correlation with traditional discourses (for example, literary and artistic) and deepening knowledge about the mythology of the digital age.
Keywords: artificial intelligence, mythologemes, myth, technology, user request

Введение

Становление «Индустрии 4.0», как и формирование любых других сложных технико-технологических комплексов, конституируется не только непосредственными изобретательскими практиками и соответствующими

[1] Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)»

профессиональными дискурсами (научно-теоретическими, прикладными инженерными), но и обывательскими пропозициями. Традиционно последние игнорируются профессионалами, так как не представляют никакой научной значимости и зачастую вообще являются откровенно антинаучными.

Однако наряду с профессиональным языком, цементирующимся специальной терминологией, обывательский язык является значительной частью опыта интерпретации технико-технологических традиций и новаций и в значительной мере воздействует на восприятие, освоение и усвоение потребителей технологий. Можно предположить, что, в отличие от профессионального языка, язык обывательских дискурсов интенсивно распространяется и сравнительно быстро абсорбируется обществом, так как фактически не требует специальной подготовки и не имеет высокого порога вхождения. Из этого не следует, что непрофессиональный дискурс является парафразом (или адаптацией) профессионального. Подобно тому, как инженерный язык конституируется терминологией, выполняющей функцию смысловой разметки и ограничения области исследования, обывательский дискурс имеет характерные смысловые «концентры», устойчивые пропозиции и выражения, формирующие особые «мифологии» (Р. Барт). Эти мифологии замкнуты в коннотациях, вторичных смыслах, замещающих заключенный в терминах буквальный смысл. Часто непрофессиональные дискурсивные практики приводят к созданию стереотипических, интегральных мифов, осуществляющих, в противовес инженерно-научному тезаурусу, «подлинную» дескрипцию технологии [Плотичкина 2018: 94–95]. Разумеется, трудно не согласиться с утверждением, что распространение новых форматов коммуникации, строящихся на использовании возможностей сети «Интернет», стимулирует применение технологии конструирования и ретрансляции мифов [Шмелев 2021: 361]. Однако дело в том, что этот же технологический кластер является благодатной почвой для пользовательского нерефлексируемого «мифотворчества», осуществляемого с помощью естественного языка, устойчивых выражений и языковых шаблонов.

Исследование специфики функционирования непрофессиональных дискурсов в сфере технико-технологических новаций, разумеется, не входит в юрисдикцию технических наук, фокусирующихся на аппаратных средствах и технико-технологических комплексах. По существу, обозначенные дискурсивные кластеры не попадают и в сферу влияния какой-либо отдельно взятой социально-гуманитарной науки. Интегральность обывательских дискурсивных практик требует междисциплинарного подхода, осуществляемого научными аппаратами лингвистики, филологии, социологии, культурологии, философии и др. Вместе с тем методология социально-гуманитарных наук не представляется достаточной для исследования такого рода дискурсов, так как последние де-факто особенно интенсивно распространяются в сети и не поддаются кодификации.

Методы

Тренды социально-гуманитарных наук на сегодняшний день задаются попытками решить вполне определенный спектр проблем в теории и практике искусственного интеллекта. В частности, исследователи обсуждают вопросы о правосубъектности [Shestak, Volevodz 2019: 197] машины и программного обеспечения, а также акцентируют внимание на применении artificial intelligence [Deng, Han, Fan, Sun 2020: 930]. Лингвисты и культурологи, в свою очередь, зачастую занимаются изучением языковых маркеров в дискурсах художественной литературы, кинематографа и музыки. Результатами исследования становятся репрезентации

образов «восстания машин» [Верещагина 2016: 65] или, напротив, «техноутопий» [Загидулина 2021: 69]. Параллельно методологически фундированным исследованиям нарастает непрофессиональный мейнстрим, в котором искусственный интеллект различным образом маркируется.

Традиционный подход к исследованию неэкспертных мнений предполагает, как правило, использование опроса и анкетирования. В статье 2020 г., в частности, представлены результаты анкетирования, выявляющего отношение россиян к искусственному интеллекту [Dukhanina, Maximenko 2020: 23–24]. Большинство респондентов придерживалось мнения, что развитие технологии требует частного и государственного (публичного) контроля. Участники опроса говорили также о необходимости обучения и повышения квалификации в сфере IT [Dukhanina, Maximenko 2020: 30]. Традиционная социологическая методология, равно как и методология других социально-гуманитарных наук, может быть дополнена альтернативными методами, находящимися на стыке различных научных кластеров. Актуализация альтернативных способов исследования обусловлена следующими факторами: 1. Перманентный прирост Интернет-контента. 2. Возникновение специфических «коренных» цифровых форматов (т. н. «born-digital images» [Jian, RenHong, Kai, Hong 2014: 39] и «born-digital data» [Smith, Adolphs, Harvey, Mullany 2014: 138–139]) реакции на инновации. 3. Интенсификация распространения информации средствами сетевых технологий.

Изучение дискурсивных практик сегодня не представляется возможным без обращения к Интернет-контенту, размещенному в многочисленных кластерах. Прежде всего, это социальные сети, форумы и чаты, хостинги, блоги и т. д.). Репрезентация общественного мнения и, в конечном счете, мнения рядового пользователя, не владеющего профессиональным языком и методологией, происходит уже в поисковых запросах. В исследовании мы использовали доступные сервисы «Google Trends» и «Wordstat». Первый из обозначенных инструментов имеет сравнительно большой временной диапазон. Второй, в свою очередь, ориентирован на российский контент, однако включает в себя историю запросов с 2019 г. Временной диапазон не имеет в данном исследовании большого удельного веса, так как в приоритете находится спектр маркеров технологии. Данные трехлетнего периода оказываются вполне достаточными для предварительных исследовательских выводов.

Литературный обзор

Исследование методологически опирается на междисциплинарные труды, синтезирующие методологию социально-гуманитарных наук и data science. В частности, речь идет об исследовании локализации расизма на территории США [Chae, Stephens-Davidowitz, Kramer 2018: 49–55]. Те же инструменты доказывают свою эффективность и в других исследованиях [Stephens-Davidowitz, Varian, Smith. 2017: 1–28.], посвященных расизму, гендерной проблематике, политическим предпочтениям электората [Stephens-Davidowitz 2014: 26] и т. д. Обозначенные инструменты не только позволяют собирать и синтезировать эмпирический материал, обслуживая количественные показатели исследований, но и видеть предмет в различных ракурсах, не всегда доступных средствами традиционной методологии.

В 2016 г. была опубликована статья K. Richardson, в которой в оборот введен термин «технологический анимизм» (technological animism). Автор опирался на метафорику «зловещей долины» и идеи З. Фрейда. В исследовательском дискурсе робот интерпретируется как «сверхъестественный» двойник, располагающийся между человеком и не-человеком. Такие двойники были в деталях описаны на страницах

художественных произведений. K. Richardson полагает, что литература «конструктивно» влияет на науку и воздействует на конкретные инженерные и маркетинговые практики [Richardson 2016: 110–111]. При этом исследование апеллирует к художественной литературе. В данном статье, существенно дополняющей исследование по смежной проблематике, мы предприняли попытку обозначить наиболее устойчивые, первичные маркеры метафизической матрицы и обратились к поисковым запросам, так как они непосредственно выражают убеждения рядового пользователя, остающегося с компьютером «один-на-один».

Результаты и обсуждение

Исторически и фигура ученого и технологии обрабатывались производящими образы коллективными дискурсивными машинами. Наиболее устойчивые из этих образов (стереотипические) перманентно воспроизводятся культурой и даже претендуют на статус эталонов, содержащих готовые критерии для оценки реальности. В исследовании начала XXI в. R. Haynes кодифицировал наиболее устойчивые образы ученых, начиная со времен расцвета алхимии и заканчивая первыми попытками разработки искусственного интеллекта [Haynes 2003: 243]. Автор пришел к выводу, что ученый, сквозь призму художественных и публицистических нарративов, воспринимается в качестве злого и опасного человека, открытия которого априори угрожают индивидуальной и коллективной безопасности и дестабилизируют общество. В обывательских дискурсивных практиках фигура ученого преломляется в зеркале архетипов и подавляемых страхов, приобретая гротескные формы (в том числе, это касается и «романтизированных» образов ученых), не имеющие референции.

Естественно, в литературно-публицистических нарративах устанавливается прямая корреляция между сконструированной личностью исследователя и тем, что он делает. Подобное соответствие устанавливается и в сознании человека, далекого от науки. Романтизация и демонизация фигуры ученого неразрывно связаны с непроницаемостью самого научного дискурса для обывателя и существующим в научной практике порогом вхождения. Результирующие показатели науки в известной степени также сохраняют для обывателя свою непроницаемость, вследствие чего дискурсивная машина достраивает собственные далекие от денотата интерпретации, опирающиеся на культурный багаж прошлого, описанный, в частности, Э. Дэвисом [Дэвис 2008] и другими исследователями.

Каналы коммуникации (в первую очередь, Интернет) перманентно воспроизводят сообщения, синтезирующие упоминания о современных технологиях с обывательской «метафизикой», фундированной циркулирующими в социуме стереотипами, влиянием популярной культуры и личными предубеждениями человека. Сообщения такого рода ничего не говорят о самой технологии и не содержат дескрипцию денотата. Они окружают искусственный интеллект (равно и другие технологические тренды) ореолом таинственности, опасности, враждебности, дружелюбия и т. д. Уже первичная аналитика пользовательских поисковых запросов позволила выявить характерные семантические кластеры, составляющие «язык» обывательской метафизики. Разумеется, техника анализа поисковых запросов не дает возможности манипулировать фразовыми комплексами, но существенно помогает в определении ключевых, устойчиво воспроизводящихся маркеров. Первичное исследование пользовательской маркировки искусственного интеллекта требовало предварительного установления диапазона базовых значений, в который вошли слова, выражающие характеристики (качества) и действия. В ходе аналитической работы

были выявлены доминантные маркеры, частотность употребления которых фиксируется обозначенным инструментарием. Это значит, что специальные сервисы «Google» и «Яндекс» располагают достаточным набором данных для отображения показателей по запросам. Семантически регистрируемые запросы зачастую образуют антонимические пары (собственно, принятая в технических науках маркировка «сильный» – «слабый» тоже является такой парой). Предварительный опрос в социальных сетях показал, что спектр маркеров искусственного интеллекта значительно шире: «дегуманизирующий», «безбожный», «бездушный», «опасный», «мертвый», «рациональный». Приведенные примеры за незначительным исключением органично связаны с общеизвестной тенденцией антропоморфизации техники и технологии. В контексте hi-tech сложившаяся ситуация была описана еще М. Мори в метафорике «зловещей долины» (uncanny valley). Однако, перечисленные маркеры не вошли в итоговый перечень в виду нерепрезентативности опроса. Подстановка этих лексем в указанные поисковые сервисы также не дала результатов.

Наиболее устойчивыми и, следовательно, сохраняющими актуальность на протяжении как минимум 17 лет (максимальный временной диапазон для анализа в сервисе Google Trends) являются маркеры «kind» – «evil» («добрый» – «злой»). С 2004 г. лидирующее число запросов (в абсолютных значениях) принадлежит гражданам Индии и Соединенных Штатов Америки. Пиковые значения зафиксированы в 2004–2005 гг. С 2006 по 2016 гг. наблюдается сравнительно низкая частотность соответствующих поисковых запросов. Однако, с 2020 г. по настоящее время четко прослеживается растущая динамика, что в принципе детерминировано перманентными научно-технологическими разработками, развитием зарубежных и российских систем-«помощников», популяризацией темы в средствах массовой информации, модернизацией образовательных практик и т. д. В России с 2020 г. фиксируются абсолютные величины запросов, включающие в себя обозначенные маркеры. В результате сопоставления данных, включающих в себя запросы «добрый» и «злой», выяснилось, что абсолютная величина второго запроса значительно выше. Динамика запросов менялась с января 2020 г. по октябрь 2021 г. В октябре по запросу «добрый» зафиксировано самое высокое абсолютное значение, в полтора раза превышающее соответствующее значение в 2020 г. Величины запроса «злой искусственный интеллект» в полтора-два раза превышают показатели по запросу, содержащему соответствующий антоним. К октябрю 2021 г. наблюдается положительная динамика: Интернет-пользователи чаще вводили в поисковую строку указанное словосочетание.

Группа маркеров действия включает глаголы «поможет», «создаст», «уничтожит», «поработит», «убьет». Аналитика пользовательских запросов подтвердила актуальность данного спектра маркировки. Характерно, что «поможет» и «создаст» контекстуально сопрягаются с медицинской, инженерно-технической областями и сферой занятости. В медицине применение систем AI уже не одно десятилетие связывается с диагностикой [Kononenko 2001: 89], анализом данных [Deo 2015: 1920], открытием новых препаратов (т. н. «Drug Discovery» [Stephenson, Shane, Chase 2019: 185]) и коррекцией существующих. По поводу сферы труда, как известно, позиции четко поляризуются, от откровенного алармизма до утопических картин социальной благоустроенности. По данным исследовательского холдинга «Ромир», результаты проведенного в 2021 г. социологического опроса показали, что респонденты боятся потерять рабочие места в связи с потенциальной роботизацией сегментов трудовой деятельности или «устареванием» профессий. В статье,

резюмирующей социологическое исследование, утверждается, что каждый пятый россиянин придерживается подобного мнения [Влияние искусственного интеллекта на рынок труда]. Обобщенные данные статьи косвенно подтверждаются характерными поисковыми запросами («уничтожит», «поработит», «убьет») и их семантической корреляцией. Следует отметить, что в настоящем контексте запросы касаются отнюдь не только рынка труда и в принципе социально-экономической и политической сферы. По данным «Wordstat», абсолютное значение трех последних запросов за период 2019–2021 гг. колеблется в значительно меньшей степени, чем первых двух. В 2019–2020 гг. статистика запросов «искусственный интеллект поможет» в принципе не фиксируется. Однако, в марте 2021 г. абсолютное значение запроса резко возросло (746 запросов), а в октябре того же года зафиксирован показатель 1068. Данные о семантической триаде «уничтожит» – «поработит» – «убьет», как уже было сказано, фиксируют сравнительно устойчивую динамику. Это означает, что пользователи регулярно вводят соответствующие запросы в поисковую строку.

Заключение

Аналитика поисковых запросов позволяет выявить и оценить спектр маркеров современной («технологической») вариации метафизики, функционирующей в качестве вторичной семиотической системы. Несмотря на то, что эта система в терминах лингвистики и семиотики традиционно называется «вторичной», она способна оттенять научно-инженерный дискурс, существующий в качестве языка профессионального сообщества.

Социальные сети, видеохостинги и другие ресурсы и информационные кластеры наполнены обозначенными маркерами, интегрированными в сообщения. Исследование поисковых запросов может быть качественно дополнено контент-анализом данных сети и аналитикой конкретных сообщений. Инструментарий Google Trends и Wordstat позволяет создать первичную матрицу, суммирующую наиболее общие и лаконичные данные. Эти данные, как было обозначено в методологическом разделе, верифицируются самой фиксацией и, следовательно, имеют удельный вес (частотность воспроизведения).

Аналитика конкретных сообщений, разумеется, позволит увидеть «детали» технологической метафизики, неразрывно связанной, по данным общего спектра запросов, с субъективацией искусственного интеллекта. Обозначенное качество предполагает, что технология ИИ мыслится как порождающая действующее, активное, обладающее способностью к саморазвитию начало. Мифология субъективации искусственного интеллекта, по-видимому, не существует в сознании рядового пользователя как нечто четко артикулированное и тем более рефлексируемое. Она имплицитно присутствует в повседневном дискурсе, в обывательских мнениях, стремительно распространяющихся по всем известным сетевым каналам.

Вопрос о том, способствуют ли сеть и сравнительно легкий доступ к информации демифологизации дискурсивных практик, представляется не имеющим однозначного ответа. Он затруднен как минимум двумя контрастирующими обстоятельствами: с одной стороны, пользователь имеет возможность быстрого доступа к научной информации и экстракту инженерных разработок, с другой стороны, обыватель постоянно сталкивается с интенсивно воспроизводящимися маркерами субъективации технологии, что затрудняет формирование критического мышления. Все это побуждает резюмировать высказыванием А.В. Ставицкого: «…

сам по себе миф никуда не ушел, а лишь преобразился соответственно с теми новыми потребностями, которые вынуждают человека искать другие смыслы» [Ставицкий 2018: 106].

Литература

Верещагина Н.В. Роботы, искусственный интеллект, восстание машин: мифология НТР и научная фантастика // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура, история, философия, право. 2016. № 3. С. 65–74.

Влияние искусственного интеллекта на рынок труда [Электронный ресурс]. URL: https://inlnk.ru/w47gwp (дата обращения: 09.04.2022).

Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. М.: АСТ, 2008. 480 с.

Загидулина Т.А. Техноутопия и искусственный интеллект: репрезентация в литературе начала XXI в. (на материале либретто электронной оперы «2032: легенда о несбывшемся грядущем» В. Аргонова) // Сибирский филологический форум. 2021. № 3 (15). С. 69–80

Плотичкина Н.В. Мифология сетевого фронтира // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2018. 592 с. С. 92–97.

Ставицкий А.В. Постмифологическое время» и тотальность мифологического сознания // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2018. 592 с. С. 105–110.

Шмелев А.П., Сикираж В.В. Политическое мифотворчество как инструмент протестного движения в Российской Федерации // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А. В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с. С. 359–369. DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001

David H. Chae, Sean Clouston, Connor D. Martz. Area racism and birth outcomes among Blacks in the United States // Social Science & Medicine. 2018. V. 199. Pp. 49–55. DOI: 10.1016/j.socscimed.2017.04.019.

Deng Y., Han S.-Y., Fan W., Sun T. Research on the application of artificial intelligence technology in public product design of intelligent scenic spot // Proceedings – 2020. International Conference on Intelligent Transportation, Big Data and Smart City, ICITBS 2020. 2020. Pp. 930–933. DOI: 10.1371/journal.pone.0244205.

Deo R.C. Machine learning in medicine // Circulation. 2015. V. 132. I. 20. Pp. 1920–1930. DOI: 10.1161/CIRCULATIONAHA.120.050583.

Dukhanina L. N., Maximenko A. A. Problems of the implementation of artificial intelligence in education // Perspektivy Nauki i Obrazovania. 2020. V. 46. I. 4. Pp. 23–35. DOI: 10.32744/pse.2020.4.2.

Haynes R. From alchemy to artificial intelligence: Stereotypes of the scientist in Western literature // Public Understanding of Science. 2003. V. 12. I. 3. Pp. 243–253. DOI: 10.1177/0963662503123003.

Jian Z., RenHong C., Kai W., Hong Z. Research on born-digital image text extraction based on conditional random field // International Journal of High Performance Systems Architecture. 2014. V. 5, I. 1. Pp. 39–49. DOI: 10.1504/ijhpsa.2014.059873.

Kononenko I. Machine learning for medical diagnosis: History, state of the art and perspective // Artificial Intelligence in Medicine. 2001. V. 23. I. 1. Pp. 89–109. DOI: 10.1016/S0933-3657(01)00077-X.

Richardson K. Technological Animism: The Uncanny Personhood of Humanoid Machines // Social Analysis. Special Issue on Animism: The Animistic Turn. Social Analysis. 2016. 60 (1). Pp.110-128. DOI: https://doi.org/10.3167/sa.2016.600108.

Shestak V. A. Volevodz A. G. Modern requirements of the legal support of artificial intelligence: A view from Russia // Russian journal of criminology. 2019. V. 13. I. 2. PP. 197–206. DOI: 10.36097/rsan.v1i44.1629.

Smith C., Adolphs S., Harvey K., Mullany L. Spelling errors and keywords in born-digital data: A case study using the teenage health freak corpus // Corpora. 2014. V. 9. I. 2. Pp. 137–154. DOI: 10.3366/cor.2014.0055.

Stephens-Davidowitz S The cost of racial animus on a black candidate: Evidence using Google search data // Journal of Public Economics. 2014. V. 118. Pp. 26–40. DOI: 10.1016/j.jpubeco.2014.04.010.

Stephens-Davidowitz S. Hal Varian, Michael D Smith. Super returns to Super Bowl ads? // Quantitative Marketing and Economics. 2017. V. 15. I. 1. Pp. 1–28. DOI: 10.1007/s11129-016-9179-0.

Stephenson N., Shane E., Chase J. Survey of machine learning techniques in drug discovery // Current Drug Metabolism. 2019. V. 20. I. 3. Pp. 185–193. DOI: 10.2174/1389200219666180820112457.

References

Vereshhagina N. V. (2016) Roboty, iskusstvennyj intellekt, vosstanie mashin: mifologija NTR i nauchnaja fantastika [Robots, Artificial Intelligence, Rise of the Machines: Science and Technology Mythology and Science Fiction] // Vestnik Permskogo nacional'nogo issledovatel'skogo politehnicheskogo universiteta. Kul'tura, istorija, filosofija, pravo [Bulletin of the Perm National Research Polytechnic University. Culture, history, philosophy, law]. № 3. S. 65–74. (In Russian).

Vlijanie iskusstvennogo intellekta na rynok truda [The Impact of Artificial Intelligence on the Labor Market] [Electronic Resource]. URL: https://inlnk.ru/w47gwp (date of the application: 09.04.2022). (In Russian).

Djevis Je. (2008) Tehnognozis: mif, magija i misticizm v informacionnuju jepohu [Technognosis: Myth, Magic and Mysticism in the Information Age]. M: AST. 480 s. (In Russian).

Zagidulina T. A. (2021) Tehnoutopija i iskusstvennyj intellekt: reprezentacija v literature nachala XXI v. [Techno-utopia and Artificial Intelligence: Representation in the Literature of the Beginning of the 21st Century. (Based on the Libretto of the Electronic Opera «2032: The Legend of the Unfulfilled Future» by V. Argonov)] // Sibirskij filologicheskij forum [Siberian Philological Forum]. № 3 (15). S. 69–80. (In Russian).

Plotichkina N. V. (2018) Mifologija setevogo frontira [The Mythology of the Network Frontier] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture]. Sevastopol'. 592 s. S. 92–97. (In Russian).

Stavitskiy A. V. (2018) Postmifologicheskoe vremja» i total'nost' mifologicheskogo soznanija [Post-mythological Time and the Totality of Mythological Consciousness] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture]. Sevastopol'. 592 s. S. 105–110. (In Russian).

Shmelev A. P., Sikirazh V. V. (2021) Politicheskoe mifotvorchestvo kak instrument protestnogo dvizhenija v Rossijskoj Federacii [Political Myth-making as a tool of the Protest Movement in the Russian Federation] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture]. Sevastopol', 576 s. S. 359–369. (In Russian). DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001.

David H. Chae, Sean Clouston, Connor D. Martz. Area racism and birth outcomes among Blacks in the United States // Social Science & Medicine. 2018. V. 199. Pp. 49–55. DOI: 10.1016/j.socscimed.2017.04.019.

Deng Y., Han S.-Y., Fan W., Sun T. Research on the application of artificial intelligence technology in public product design of intelligent scenic spot // Proceedings – 2020. International Conference on Intelligent Transportation, Big Data and Smart City, ICITBS 2020. 2020. Pp. 930–933. DOI: 10.1371/journal.pone.0244205.

Deo R.C. Machine learning in medicine // Circulation. 2015. V. 132, I. 20, Pp. 1920–1930. DOI: 10.1161/CIRCULATIONAHA.120.050583.

Dukhanina L. N., Maximenko A. A. Problems of the implementation of artificial intelligence in education // Perspektivy Nauki i Obrazovania. 2020. V. 46, I. 4, Pp. 23–35. DOI: 10.32744/pse.2020.4.2.

Haynes R. From alchemy to artificial intelligence: Stereotypes of the scientist in Western literature // Public Understanding of Science. 2003. V. 12. I. 3, Pp. 243–253. DOI: 10.1177/0963662503123003.

Jian Z., RenHong C., Kai W., Hong Z. Research on born-digital image text extraction based on conditional random field // International Journal of High Performance Systems Architecture. 2014. V. 5, I. 1. Pp. 39–49. DOI: 10.1504/ijhpsa.2014.059873.

Kononenko I. Machine learning for medical diagnosis: History, state of the art and perspective // Artificial Intelligence in Medicine. 2001. V. 23, I. 1, Pp. 89–109. DOI: 10.1016/S0933-3657(01)00077-X.

Richardson K. Technological Animism: The Uncanny Personhood of Humanoid Machines // Social Analysis. Special Issue on Animism: The Animistic Turn. Social Analysis. 2016. 60 (1). Pp.110-128. DOI: https://doi.org/10.3167/sa.2016.600108.

Shestak V. A. Volevodz A. G. Modern requirements of the legal support of artificial intelligence: A view from Russia // Russian journal of criminology. 2019. V. 13, I. 2, Pp. 197–206. DOI: 10.36097/rsan.v1i44.1629.

Smith C., Adolphs S., Harvey K., Mullany L. Spelling errors and keywords in born-digital data: A case study using the teenage health freak corpus // Corpora. 2014. V. 9. I. 2. Pp. 137–154. DOI: 10.3366/cor.2014.0055.

Stephens-Davidowitz S The cost of racial animus on a black candidate: Evidence using Google search data // Journal of Public Economics. 2014. V. 118. Pp. 26–40. DOI: 10.1016/j.jpubeco.2014.04.010.

Stephens-Davidowitz S. Hal Varian, Michael D Smith. Super returns to Super Bowl ads? // Quantitative Marketing and Economics. 2017. V. 15. I. 1. Pp. 1–28. DOI: 10.1007/s11129-016-9179-0.

Stephenson N., Shane E., Chase J. Survey of machine learning techniques in drug discovery // Current Drug Metabolism. 2019. V. 20, I. 3, Pp. 185–193. DOI: 10.2174/1389200219666180820112457.

Сведения об авторе:

Дыдров Артур Александрович

профессор кафедры философии ФГАОУ ВО «Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет)», профессор кафедры философии Челябинского государственного университета, доктор философских наук, доцент (г. Челябинск, Россия).

E-mail: dydrovaa@susu.ru

Bionotes:

Dydrov Artur Alexandrovich

Professor, Department of Philosophy, South Ural State University (National Research University), Professor, Department of Philosophy, Chelyabinsk State University, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor (Chelyabinsk, Russia).

Для цитирования:

Дыдров А.А. Искусственный интеллект: мифологемы матрицы пользовательских запросов // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 222–231.

For citation:

Dydrov A.A. Artificial Intelligence: Mythologies of the User Query Matrix // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 222–231.

УДК 101.1

ЦИФРОВОЙ СУБЪЕКТ – МИФ ЦИФРОВОЙ ЭПОХИ[1]

Пеннер Регина Владимировна
Южно-Уральский государственный университет» (национальный исследовательский университет) (г. Челябинск, Россия)

Аннотация
Цифра дистрибутирует современные мифы и трансформирует его содержание. Только сегодня речь не о прекрасных богах и не менее удивительных героях, но о цифровых феноменах и агентах. Таким агентом, что множится в пространстве цифры, является цифровой субъект, кто сам творит мифы и о ком пишутся мифы XXI в. Следуя завету Р. Барта, актуальной задачей семиолога сегодня как раз является расчищение символических и смысловых пластов в направлении цифрового.
***Ключевые слова*:** цифровая грамотность, цифровой субъект, современный миф, социальный миф, мифологии.

DIGITAL SUBJECT IS THE MYTH OF THE DIGITAL AGE

Penner Regina Vladimirovna
South Ural State University (National Research University)
(Chelyabinsk, Russia)

Abstract
Digital distributes modern myths and transforms its content. Nowadays, we are not talking about beautiful gods or no less amazing heroes, but about digital phenomena and agents. Such an agent that multiplies in the digital space is a digital subject, which itself creates myths and about whom the myths of the 21st century are written. Following the behest of R. Barth, the actual task of the semiologist today is precisely the clearing of symbolic and semantic layers in the direction of the digital.
Keywords: digital literacy, digital subject, modern myth, social myth, mythologies.

Введение

Миф занимает универсальное положение в контексте философского мировоззрения. С античных времен миф привлекает внимание философов как «предок», конституировавший специфичную форму философского знания. Еще в VII в. до н.э. невозможно было развести мифологическую, религиозную и философскую составляющие в мировоззрении субъекта древней цивилизации. Сегодня, когда есть возможность оперировать не только разрозненной эмпирией древних духовных практик, но дефинировать миф сквозь призму исторической ретроспективы, он (миф) презентирован как ранняя мировоззренческая форма, что указывает на наивный

[1] Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда. Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

способ восприятия человеком действительности, при котором причинно-следственные связи «вытащены» на поверхность объяснительной рамки.

Безусловно, в XXI в. такая дефиниция работает очень точечно, на тех территориях и в тех обществах (преимущественно в областях Центральной и Южной Африки, в некоторых регионах Ближнего Востока, по течению р. Амазонка в Латинской Америке), что затронуты цивилизацией «по касательной». Потому в XX в., например, в постструктуралистской философской мысли была предложена новая концептуальная рамка в понимании мифа, «реставрировавшая» его содержание в контексте актуальных социальных практик.

Методы

Каким знаем мы миф со школы? Пантеон Олимпийских богов, что возглавляет Зевс. Боги, герои, сыны богов, животные с антропоморфными призраки и множество иных персонажей со страниц учебника истории. В свою очередь, Р. Барт в эссе 1956 г., поименованном «Миф сегодня», отметил, что этот миф принадлежит ушедшей эпохи, в то время как субъект социальных практик обитает в актуальных мифах. Подобное реализуется по той простой причине, что, по Р. Барту, миф не может быть вписан в рамки одной эпохи. Он сопровождает человека на всех стадиях его исторического становления, ибо миф есть слово, высказывание [Барт].

Согласно Р. Барту, миф одновременно исходит из языка, посредством которого коммуницируют субъекты, и конституирует этот язык. Ибо миф есть «метаязык», роль которого заключается не в передаче информации, но в передаче смысла. Сам социальный или технологический базис фундирует миф, но не определяет его. Это объясняется тем, что мифы исходят не из мира природы или вещей, но из тех смысловых конструкций, что как будто «натянуты» на конкретные предметы и, вместе с тем, заслоняют их, выдвигая на первый план форму, энергийность или эйдос предмета.

Об этом Р. Барт рассуждает в статье «Риторика образа» 1964 г. В ее центре рекламное сообщение – реклама "Panzani", магазина продуктов, что семиолог обнаружил на страницах журнала. На красном фоне перед нами открывается вид на продуктовую сетку, из которой вперемешку сыплются свежие и консервированные продукты. Изображение сопровождает надпись "Pates, Sauce, Parmesan. L'Italienne de Luxe" (пер. с фр. – Паста, Соус, Пармезан. Итальянская Роскошь). В одной рекламе со страниц журнала, по Р. Барту, мы получаем три сообщения. Первое – языковое; это непосредственно текст на французском языке. Соответственно код понимания или его расшифровки выражается в знании французского языка. Второе – это изображение, понимание которого не предполагает обладания специальными знания. Наконец, третье сообщение – иконическое, вернее коннотативное содержание знака, что мы прочитываем, обладая определенными культурными кодами. Один из таких знаков Р. Барт выражает кодом «итальянскость», указывающий на то, что самые свежие овощи и вкусные блюда родом из Италии. Второй код поименован «рогом изобилия», что ассоциирует поход в магазин и продуктовую сетку из этого магазина с пиршественным столом. Наконец, третий код можно выразить формулой «консервированное = свежее»; расшифровка этого кода тесно связана со знанием той социальной и культурной ситуации, в которой находились женщины Франции в период после Второй мировой войны (они оставались (или должны были оставаться по социальным правилам) хранительницами очага и одновременно работали; т.к. работа забирала значительную долю времени от домохозяйства, изменялись практики приготовления пищи; место домашней еды заняла консервированная; ибо женщина

оставалась хранителем очага, консервированную еду нужно было презентировать иначе, нежели то, что только экономит время хозяйки; постановка консервантов в один ряд с пастой, сыром и свежими овощами сформировала этот новый иконический образ, социальный продаваемый миф.

«Миф носит императивный, побудительный характер: отталкиваясь от конкретного понятия, возникая в совершенно определенных обстоятельствах (урок латыни, Французская империя в опасности), он обращается непосредственно ко мне, стремится добраться до меня, я испытываю на себе силу его интенции, он навязывает мне свою агрессивную двусмысленность» [Барт: 127]. Так Р. Барт ставит точку в рефлексии мифа, утверждая его метаязыковость и заключая идеалогичность его природы.

Литературный обзор

Незадолго до Р. Барта, на рубеже XX-XXI вв. французский мыслитель Ж. Сорель предложил свою теорию мифов. В то время, эпоху апогея рацио, было нонсенсом само обращение мыслителя к тематике мифа. В свою очередь, Ж. Сорель, размышляя о природе институций пришел к выводу о том, что в живых социальных практиках над поведением людей давлеет не разум, но темная инстинктивная природа [Климов]. Отсюда теория общества, по Ж. Сорелю, конституируется не по пути строгих законов (позитивизм О. Конта), продуктивная сторона социальной мысли реализуется в изучении движения социальных масс, в том числе, по пути революции, пути насилия, что реализуется в теории мифа [Сорель]. Из истории социальной мысли подобные идеи были высказаны теоретиками масс, Г. Тардом и Г. Лебоном. Идея социального мифа Ж. Сореля остается актуальной и в XXI в. К примеру, T. Balinisteanu в контексте размышлений о гендере утверждает социальный миф Ж. Сореля как вариант «разрыва с институционализированным мировоззрением» [Balinisteanu]. Социальный миф в этом случае становится той искомой оптикой, сквозь которую выстраивается современная гендерная теория. K. Kasprzak, в свою очередь, в центр своего исследования ставит фигуру философа труда из Польши, С. Бжозовского. Тем не менее, философия труда С. Бжозовского консинирует с социальным мифом Ж. Сореля, в том числе, через утверждение «господства человека над природой посредством труда, технологий и максимизации производства» [Kasprzak]. Таким образом, поведение и даже целерациональная деятельность человека положены в мифологическую рамку.

И все-таки мы обитаем в XXI в., в век цифровых технологий и тотального распространения масс-медиа, что, безусловно, отражается в природе социального мифа. Это утверждает А.Г. Иванов, выражая, что медиа становятся одной из ключевых характеристик социального мифа и одновременно являются оптимальным медиумом трансляции этих мифов [Ivanov]. Тему развивают Д.С. Артамонов и С.В. Тихонова в контексте размышлений о медиапамяти. Миф остается фундаментом социальной реальности. В условиях интернет-коммуникации он перекочевал из социальных практик оффлайн в их аналоги онлайн. Отсюда интернет – это «питательная среда для исторического мифотворчества» [Артамонов, Тихонова: 188]. Е.Н. Корнилова, в свою очередь, «обвиняет» современную цивилизацию в фрагментарности мышления субъектов, ее населяющих [Корнилова]. Она (цивилизация) «ушла» от гуманизма традиционного мифа. Тем не менее, именно миф с прозрачной структурой поведенческих правил оказывается той нормативной рамкой, на которую способен прочно опереться агент актуальных социальных практик.

В.Д. Шинкаренко полагает, что современные мифы должны быть выражены через лексику современного языка. Это «демократия», «невидимая рука рынка», «права человека», – те идеи, что конституируют здание либеральной демократии [Шинкаренко]. В этом плане капиталистическая эпоха ничем не отличается от любой другой предшествующей эпохи; ею продолжают управлять политические и экономические абстракции; место традиционных мифов заняли мифы капиталистического рынка и свободной конкуренции. Сквозь призму ценностей капиталистического общества изменяется видение человека мира. В XXI в. дискурсивные, прежде всего, экономические практики обживает человек-бренд. Его путь м.б. осмыслен из теоретической рамки мономифа Дж. Кэмпбелла, выраженной в формуле «путь героя» [Миляева, Сулейманова].

Результаты и обсуждение

Цифровая эпоха, в свою очередь, конституирует свои мифы. Одним из ее мифов является цифровой субъект.

О. Горюнова в своих работах по цифровому субъекту утверждает его положение между социобиологическим аналогом и цифровыми данными [Goriunova]. Опираясь на установки М. Фуко о понимании субъекта через телесные, духовные и политические практики, она позиционирует цифрового субъекта в дискурсе власти. С одной стороны, реальный человек, с именем, телом, социальным статус, создает свой аналог (в некоторых случаях – аналоги) в цифровой среде. В этом контексте именно реальный человек является автором, филиатором, обладателем своих цифровых «двойников». С другой стороны, попав в цифровую сеть, информация начинает функционировать по законам сети, не волениям своего автора. В дело вступает паноптикум. Однако это не явные надзирательные конструкции как у И. Бентама или М. Фуко. Речь идет об утонченных управленческих практиках, что работают по принципу информационного контроля, не тюремного заключения.

О. Горюнова сосредотачивает свое внимание на метаантропологической природе цифрового субъекта: это калькирование с реального человека, скорректированное маркетологами и политическими технологами по стандартам «идеала» для экономических и политических операций. В свою очередь, Д. Гавра, В. Декалов и К. Науменко в прорисовывании фигуры цифрового субъекта по большей части отражают трансформацию информационного пространства. Интернет принципиально скорректировал медийное пространство, значительно «подвинув» своих конкурентов; информации в интернете много; источниками информации наравне с политическими фигурами становятся лица, не связанные с принятием политических решений; однако классические инфлюенсеры (политики, газеты, телевидение) остаются в информационном поле и продолжают борьбу за аудиторию, в среде которой ширится количество цифровых субъектов, т.е. тех, кто активно пользуется интернетом в разных его назначениях [Gavra et al.].

A. Spahn опирается на трендовую проблему XXI в., цифровые технологии изменения здоровья и поведения, что идет из медицины. Исследователи, обращающиеся к этой проблеме, отмечают ее комплексный характер. Отсюда установка на то, что решение проблем изменения физиологии человека в цифровой реальности следует разрабатывать в междисциплинарном пространстве [Sabharwal et al.]. A. Spahn, в свою очередь, заявляет не столько практическое разрешение проблемы, но пересмотр понятий «субъект», «объект» и «интерсубъективность» в контексте цифровых технологий изменения поведения. Его выводы в определенной степени близки положениям АСТ: «Цифровые технологии больше не являются просто

пассивными инструментами, они начинают принимать различные формы деятельности, приближаясь, таким образом, к классическим "субъектам". Так же и современные люди могут передать часть своей деятельности цифровым технологиям. Наконец, дискуссии в публичной сфере все больше и больше опосредуются цифровыми технологиями, – социальные сети в нарастающей степени определяют наши социальные взаимодействия» [Spahn].

S. Wark развивает тезис О. Горюновой о цифровом субъекте как «опосредованной конструкции»: растворение человека в потоке данных, с одной стороны; и воздействие этих данных на поведение человека, с другой [Wark]. Как утверждает S. Wark, прототипом цифрового субъекта можно полагать «грамматики действия» P. Agre [Agre]. Под именем «грамматики» P. Agre представил техники социального взаимодействия, что опосредуются техникой. Отсюда техника вносит коррективы в специфику человеческой коммуникации. S. Wark отмечает, что в эпоху широкого использования интернета цифровой субъект оказывает прямое воздействие на индивидуацию своего «автора» в регулярном обращении второго к действиям в сети по типу «liking, sharing, friending, even clicking» (пер. с англ. – поставить лайк, распространить информацию, отправить / ответить на запрос на добавление в друзья, пройти по ссылке).

Выводы

Наверное, в определенной степени, человечество реализует свою историю по кругу. Отталкиваясь в конкретной точке пространства и времени от мифа, в XXI в., в условиях проникновения цифровых технологий везде и всюду, человек возвращается к мифу, только значительно изменившемуся. Цифровые технологии стали фоном и одновременно «кистью», что внесли новые важные штрихи в видение и прочтение мифов сегодня. Таким мифом я называю идею цифрового субъекта.

Именование цифрового субъекта мифом сегодня возможно на следующих основаниях:

Первое – цифра инициирует информационную трансгрессию реального субъекта социальных практик;

Второе – результат трансгрессивного прыжка в цифре достигает автономии от своего филиатора;

Третье – цифровой субъект корректирует мировоззрение субъекта, некогда обладавшего властью филиаторства над ним.

Литература

Артамонов Д.С., Тихонова С.В. Темпоральные структуры медиапамяти. Миф в истории, политике, культуре // Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь). Под редакцией А. В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. 658 с. С. 188–191.

Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994.

Климов И.А. Теория мифов Жоржа Сореля // Социологический журнал. 2002. № 1. С.129–151.

Корнилова Е.Н. Актуализация классического мифа в современном медиадискурсе. Миф в истории, политике, культуре // Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г.

Севастополь). Под редакцией А. В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. 658 с. С. 313–320.

Миляева Е.Г., Сулейманова С.А. Жизненный путь человека-бренда как мономиф: философско-антропологический этюд. Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь). Под редакцией А. В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 24–30.

Сорель Ж. Размышления о насилии. М.: Польза, 1907.

Шинкаренко В.Д. Современные идеологические мифы капитализма // Миф в истории, политике, культуре. Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь). Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с. С. 161–172.

Agre P. (1994) Surveillance and capture: Two models of privacy. The Information Society 10(2): 101–27.

Balinisteanu T. (2014) Spellbinding Stories. Gender Theory and Georges Sorel's Concept of Social Myth. Critique. 42:1, pp. 107–126.

Gavra D., Dekalov V., Naumenko K. (2020) Digital Subjects as New Power Actors: A Critical View on Political, Media-, and Digital Spaces Intersection. Studies in Computational Intelligence 868: 233–243.

Goriunova O. (2019) The Digital Subject: People as Data as Persons. Theory, Culture and Society 36(6): 125–145.

Ivanov A. (2018) “Us and Them”: the Mechanism of Social Myth Broadcasting in the Media Environment. Istoriya. Issue 6 (70).

Kasprzak K. (2022) The social myth and human domination of nature in Georg Sorel and Stanisław Brzozowski. Studies in East European Thought. 74, pp. 93–110.

Sabharwal A., Fields S., Hilliard M.E., DeSalvo D.J. (2020) Digital technologies to support behavior change: challenges and opportunities : Diabetes Digital Health. ed. by David C. Klonoff, David Kerr, Shelagh A. Mulvaney. Elsevier: 37–50.

Spahn, A. (2020) Digital objects, digital subjects and digital societies: Deontology in the age of digitalization. Information (Switzerland) 11(4), p. 228.

Wark S. (2019) The subject of circulation: on the digital subject’s technical individuations. Subjectivity 12(1): 65–81.

References

Artamonov D.S., Tihonova S.V. (2020) Temporal'nye Struktury Mediapamjati [Temporal Structures of Media Memory]. In A.V. Stavitskiy (ed.), *Mif v istorii, politike, kul’ture: sbornik materialov IV Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdistsiplinarnoj konferentsii (iyun’ 2020 goda, g. Sevastopol’)* [Myth in History, Politics and Culture: Proceedings of the IV International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2020, Sevastopol)]. Sevastopol’: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol. Pp. 188–191. (In Russian).

Barthes R. (1994) Izbrannye Raboty: Semiotika. Pojetika [Selected Works: Semiotics. Poetics]. M.: Progress. (In Russian).

Klimov I.A. (2002) Teorija Mifov Zhorzha Sorelja [Georges Sorel's Theory of Myths]. Sociologicheskij zhurnal [Sociological Journal]. № 1, Pp.129–151. (In Russian).

Kornilova E.N. (2020) Aktualizacija Klassicheskogo Mifa v Sovremennom Mediadiskurse [Actualization of the Classical Myth in Modern Media Discourse]. In A.V. Stavitskiy (ed.), *Mif v istorii, politike, kul'ture: sbornik materialov IV Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdistsiplinarnoj konferentsii (iyun' 2020 goda, g. Sevastopol')* [Myth in History, Politics and Culture: Proceedings of the IV International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2020, Sevastopol)]. Sevastopol': Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, Pp. 313–320. (In Russian).

Milyaeva E.G., Suleymanova S.A. (2021) Zhiznennyj Put' Cheloveka-Brenda kak Monomif: Filosofsko-Antropologicheskij Jetjud [The Life Path of a Brand Person as a Monomyth: a Philosophical and Anthropological Study]. In A.V. Stavitskiy (ed.), *Mif v istorii, politike, kul'ture: sbornik materialov V Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdistsiplinarnoj konferentsii (iyun' 2021 goda, g. Sevastopol')* [Myth in History, Politics, Culture: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol)]. Sevastopol': Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, Pp. 24–30. (In Russian).

Sorel G. (1907) Razmyshlenija o Nasilii [Reflections on Violence]. M.: Pol'za. (In Russian).

Shinkarenko V.D. (2021) Sovremennye Ideologicheskie Mify Kapitalizma [Modern Ideological Myths of Capitalism]. In A.V. Stavitskiy (ed.), *Mif v istorii, politike, kul'ture: sbornik materialov V Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdistsiplinarnoj konferentsii (iyun' 2021 goda, g. Sevastopol')* [Myth in History, Politics and Culture: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol)]. Sevastopol': Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, Pp. 161–172. (In Russian).

Agre P. (1994) Surveillance and Capture: Two Models of Privacy. The Information Society 10(2): 101–27.

Balinisteanu T. (2014) Spellbinding Stories. Gender Theory and Georges Sorel's Concept of Social Myth. Critique. 42:1, Pp. 107–126.

Gavra D., Dekalov V., Naumenko K. (2020) Digital Subjects as New Power Actors: A Critical View on Political, Media-, and Digital Spaces Intersection. Studies in Computational Intelligence 868: 233–243.

Goriunova O. (2019) The Digital Subject: People as Data as Persons. Theory, Culture and Society 36(6): 125–145.

Ivanov A. (2018) "Us and Them": the Mechanism of Social Myth Broadcasting in the Media Environment. Istoriya. Issue 6 (70).

Kasprzak K. (2022) The Social Myth and Human Domination of Nature in Georg Sorel and Stanisław Brzozowski. Studies in East European Thought. 74, Pp. 93–110.

Sabharwal A., Fields S., Hilliard M.E., DeSalvo D.J. (2020) Digital Technologies to Support Behavior Change: Challenges and Opportunities : Diabetes Digital Health. ed. by David C. Klonoff, David Kerr, Shelagh A. Mulvaney. Elsevier: 37–50.

Spahn, A. (2020) Digital Objects, Digital Subjects and Digital Societies: Deontology in the Age of Digitalization. Information (Switzerland) 11(4), P. 228.

Wark S. (2019) The Subject of Circulation: on the Digital Subject's Technical Individuations. Subjectivity 12(1): 65–81.

Сведения об авторе:

Пеннер Регина Владимировна

доцент кафедры философии ФБОУВО «Южно-Уральский государственный университет» (национальный исследовательский университет), кандидат философских наук, доцент (г. Челябинск, Россия).

E-mail: pennerrv@susu.ru

Bionotes:

Penner Regina Vladimirovna

Associate Professor, Department of Philosophy, South Ural State University (National Research University), Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor (Chelyabinsk, Russia).

Для цитирования:

Пеннер Р.В. Цифровой субъект – миф цифровой эпохи // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 232–239.

For citation:

Penner R.V. The Digital Subject of the Myth of the Digital Age // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 232–239.

УДК 008:165:101.1:316

К ВОПРОСУ О ПРЕОДОЛЕНИИ НАУКОЙ МИФА КАК ОПЫТУ ЕЕ МИФОЛОГИЗАЦИИ (ПО МОТИВАМ ЛЕКЦИИ А.М. ПЯТИГОРСКОГО)

Ставицкий Андрей Владимирович
Филиал Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Статья посвящена рассмотрению проблемы борьбы науки с мифом, когда, борясь с ним, наука в действительности нередко занимается мифотворчеством, заменяя старые мифы на новые. Цель статьи – показать, почему наука борется с мифом и к чему зачастую эта борьба приводит; выяснить, почему, несмотря на резко отрицательное отношение к мифу в науке и обществе, сама наука не может и не стремится избежать мифотворчества за редким исключением. В качестве отправной точки для рассмотрения научного мифотворчества предложены рассуждения известного российского философа и исследователя мифов А.М. Пятигорского, взятые из его публичной лекции на сайте «Полит.ру».
Ключевые слова: миф, мифотворчество, миф как универсалия культуры, мифы науки, неклассическая мифология, общая теория мифа

ON THE ISSUE OF OVERCOMING THE MYTH OF SCIENCE AS THE EXPERIENCE OF ITS MYTHOLOGIZATION (BASED ON A LECTURE BY A. M. PYATIGORSKY)

Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article is devoted to the consideration of the problem of the struggle of science with the myth, when, while fighting with it, science in fact often engages in myth-making, replacing old myths with new ones. The purpose of the article is to show why science struggles with myth and what this struggle often leads to; to find out why, despite the sharply negative attitude towards myth in science and society, science itself cannot and does not seek to avoid myth-making, with rare exceptions. As a starting point for the consideration of scientific myth-making, the arguments of the well-known Russian philosopher and myth researcher A.M. Pyatigorsky, which are taken from his public lecture on the «Polit.ru» website..
Key words: myth, myth-making, myth as a universal of culture, myths of science, non-classical mythology, general theory of myth

Введение (Introduction)

Создание общей теории мифа невозможно без решения хотя бы в рамках научного дискурса двух основных проблем. Одна из них касается формирования неклассической мифологии как науки, т.к. общая теория мифа подразумевает выявление и утверждение в исследовании мифа общих научных подходов и методов, которые делают мифологию полноценной наукой, способной изучать миф так, как он того достоин, с учётом его онтогенеза. Вторая проблема связана с отношением науки к мифу и преодолением той инерции в отношении его, которая сложилась во времена

Р. Декарта, И. Ньютона, Ф. Бэкона и, несмотря на установки неклассической науки, до сих пор не преодолено.

В чём это отношение проявляется, можно увидеть по лекции глубокого мыслителя, выдающегося исследователя мифа, философа А.М. Пятигорского, которая в данном случае использовалась в качестве отправной точки.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Любой изучавший миф исследователь может подтвердить тот факт, что с тех пор, как Логос выделился из Мифа, подвергнув последний системной критике, история культуры и науки есть история преодоления мифа, которой не видно конца [Миф в истории, политике, культуре 2019]. По мнению О. Балла, «вся культура – по крайней мере, европейская – может быть понята как преодоление мифа. Возвращение к нему … предпринималось в разных формах неоднократно – Возрождение с его реактивацией языческих мотивов, романтизм, неомифологизм XX века – это ведь тоже преодоление мифа» [Балла 2010: 92]. Однако почему-то окончательно преодолеть миф в себе ни наука, ни тем более культура не могут, несмотря на регулярные победные реляции. И это поневоле наводит на мысль, что одной косностью и неграмотностью, а также всесилием неистребимого массового сознания сей факт не объяснишь. Особенно, если учесть, что культура строится на мифе, рассматривая его как свою универсалию. И, возможно, что миф нужен также науке хотя бы для того, чтобы иметь в нем точку опоры для дальнейшего своего развития [Ставицкий 2012б]. Так, отрицая старое и подавая его как уличенный и развенчанный миф, человечество устремляется к новому, чтобы спустя какое-то время снова отрицать его, дабы двигаться дальше [Ставицкий 2014].

Однако преодоление мифа, как видим, может происходить двояко. В первом случае миф преодолевается через попытки рационального объяснения мифов в духе З. Косидовского, И. Великовского или З. Ситчина. Во втором – миф наукой даже не распознается, а под видом ложного и порочного мифа в ней преодолеваются те положения, которые в результате новых открытий просто устаревают [Ставицкий 2012в] или уже не ангажированы обществом [Ставицкий 2015]. Учитывая последнее, можно сказать, что в определенной степени история науки есть история её борьбы с мифами, которые общество порождает и с помощью науки должно преодолевать [Лотман 2004: 153]. При этом как бы подразумевается, что в самой науке места для мифа не остается. Но так ли это? В какой степени наука свободна от мифов и что её от мифов ограждает? Какие факторы лежат в основе социального мифотворчества? Может ли наука преодолеть мифологическое мышление или это иллюзия, порожденная мифами о мифе?

Миф и рефлексия

В свете этого в своей публичной лекции А.М. Пятигорский особое место уделяет рефлексии, полагая, что она способна обезвредить, а, возможно, и убить миф, несмотря на то, что в основе рефлексии лежат обращённые к уму логические доводы, а миф обращён к сердцу, которому не прикажешь. И как с этим быть?

В соответствии с утвердившимися установками обывательского подхода принято считать, что подвергнутый рефлексии миф умирает. Однако, если судить по наблюдениям наиболее известных исследователей мифа, наука свободна и может успешно бороться лишь с теми мифами, которые уже умерли и влияния на общество не имеют. Скажем, т. н. «древние», «архаичные», «традиционные», «классические «мифы не имеют влияния на науку и давно стали литературой [Мелетинский 2000]. К таким мифам относятся мифы о богах и героях: истории про Тора, Зевса, Геракла,

Зигфрида, Кухулина, Тесея или Одиссея. И наука от них свободна, потому что они мертвы, т.к. никто их не исповедует. Они потеряли свою сакральность и стали просто забавными историями. Но как быть с теми мифами, которые живут, развиваются и влияют на общество и людей сейчас? Можно ли утверждать, что наука и миф естественным образом взаимно отторгаются или они уже настолько переплелись и сроднились, что одно перетекает в другое и другим поглощается? Чем можно объяснить известный поворот в отношении к мифу в науке, связанный с открытием современного мифа? Как его понимать, как уступку мифологическому мышлению или как качественно новый уровень осмысления мифа и его роли в обществе? Может ли наука распознавать современные мифы? Как она это делает? Почему раньше она не могла выявить современные мифологии, занимаясь лишь изучением традиционных мифов архаичного общества, полагая, что, раз в архаичном обществе эти мифы неизменны, значит и в развивающемся обществе они должны быть такими же? Какой инструментарий дает наука для распознавания мифов и борьбы с ними? Насколько он эффективен? Как мифы проникают в науку или они рождаются в её недрах одновременно с новым научным знанием? Можно ли процессу мифологизации науки противостоять? Если «да», то каким образом? А если «нет», то почему и о чем это говорит? Где та грань, за которой научная теория становится мифологией? Могут ли наука и миф найти и иметь «зоны», свободные друг от друга? Ответы на эти вопросы и определят наше отношение к мифу. Однако поможет ли здесь рефлексия? Для чего мы пытаемся разобраться в этом, по сути частном вопросе философии? Во всяком случае, не для того, что уличить замечательного российского философа в неправоте. Но лишь для того, чтобы показать, как на почве научной рефлексии, собственно, из неё самой вырастает своя мифология, которую, возможно, её автор, именно потому, что она – своя, не распознаёт.

В свою очередь, данные рассуждения показывают и то, что рефлексия не является способом избавления от мифа и не защищает от него. Как по-настоящему любящий человек может по привычке или хохмы ради отрефлексировать предмет своей любви во всех отношениях, но любить от этого, он меньше не станет. Давно было подмечено, что анализ мифа сам по себе ничего мифу не сделает. Он может лишь подтвердить то, во что человек итак верит. Верит он в демократию или считает её мифом, относится ли к марксизму как к мифу или научной теории, в любом случае он сможет их отрефлексировать в том духе, в каком хочет, подтвердив свою в значительной степени мифическую точку зрения аргументами и фактами. И тем самым придаст ей характер научности. Но от того, что конкретный мыслитель будет использовать к подобным темам научную терминологию и методологию, миф наукой не станет. Но вполне будет выглядеть таковым.

В результате, данная проблема порождает вопросов больше, чем ответов, а те ответы, которые есть, явно неоднозначны. Неоднозначны уже потому, что каждая новая идея или теория под давлением новых фактов рано или поздно состарится и, попав в разряд заблуждений, будет названа мифом, как это произошло с геоцентрической системой Птолемея, несмотря на то, что её развивали и дорабатывали более тысячи лет, заполняя всевозможными аргументами и фактами, которые её от краха совсем не спасли. Но если это так, не несет ли она мифическую составляющую уже с самого рождения?

Однако проблема не только в этом. Ведь примеров, когда научные теории становились объектом веры, каждый ученый знает достаточно, чтобы увидеть в этом нечто привычное и даже закономерное. «История науки знает многие случаи, когда

научные идеи, именно в силу мощности своего воздействия, превращались для части коллектива в религию» [Лотман 2004: 442], невольно подводя к мысли о том, что о вкладе тех или иных ученых можно судить, в том числе, и по тому, насколько их идеи развитие науки задержали, ибо она развивается в историческом поле и от него не свободна.

Мышление и контекст

Как видим, отношение науки к мифу во многом зависит от контекстов. Однако, по мнению А.М. Пятигорского, тот, кто мыслит в рамках СВОЕГО социального контекста, проваливается «в мир безмыслия» [Пятигорский]. Хотя, на наш взгляд, человек всегда мыслит в рамках своего социального и культурного контекста. А значит, любая мысль, какой бы высокой или глубокой она ни была, будет встроена в определённый контекст. Контекст темы, пространственно-временной, языковый, социальный, культурный, философский и т. п. Этот контекст само собой означает ту или иную степень самоидентификации. При этом, утверждая, что «факт принадлежности философа к контексту – это позор философа», А.М. Пятигорский почему-то не замечает, что данной оценкой сам соотносит себя с философом, то есть вводит в контекст философии, вне которой он вряд ли как мыслитель существовал. Любопытно, что А.М. Пятигорский, категорически выступающий против этого, сам обращаясь к слушателям лекции со словами «Дамы и господа», уже включает этот контекст, как включал его и Христос, предлагая не метать бисер перед свиньями. Получается, даже у Господа должен быть свой контекст, если он обращается к людям. Тем более у философа. И разве вопрос: кто ты (мы) относительно других? – вынуждающий соотносить себя с кем-то и чем-то, не является предметом философствования? Тем более, если речь идёт о контексте, создаваемом самой философией. Контексте, как зоне и целеполагании его мышления. Но Пятигорский считает самоидентификацию философа и соотнесение мышления с контекстом вульгарным. Однако, на наш взгляд, этим он сам мифологизирует в рамках своего контекста, но отрицает его. Почему? Ведь если философ этого не понимает, значит, он себя убедил в обратном. Причём, скорее всего, подсознательно. И потом воображает себя свободным от контекста и убеждает в этом других. В связи с этим поневоле вспоминается известное изречение, приписываемое Г. Сковороде: «Мир ловил меня и не поймал». На самом деле мир уже поймал человека. Первый раз – при рождении через наделение телом. А второй – через становление его как личности посредством социализации. И потому даже к святости люди приходят через контекст: православия, буддизма и т. п. Тем более, если это касается мышления, которое в определённом смысле есть процесс оперирования информацией. Но любая информация несёт свой контекст, включая контекст понятий и методологии. Каждая тема рефлексии обладает своим контекстом. И он в процессе рефлексии множится настолько, насколько у человека хватит воображения. Значит, опошлять и вульгаризировать контекст мышления, как это делает А.М. Пятигорский, ссылаясь на «пошлые» рассуждения Вальтера Беньямина (нем. Walter Benjamin) и Жака Деррида (фр. Jacques Derrida), как минимум, не корректно. Ведь пошлость и вульгарность, в которой он обвиняет философов, использующих при своих рефлексиях контекст, скорее предмет не рефлексии, а вкуса, потому что избежать в ходе мышления контекста нельзя. Его можно лишь упростить, усложнить или поменять.

О чём бы ни шла речь, наша мысль, она всегда строится на отсылках и контекстах. Разница лишь в степени их применимости и осознанности. И миф проявляется через контексты. А вне своего контекста он перестаёт быть мифом,

обращаясь в то, что обычно мифом и называется, но, по сути, является лишь его умершей формой, «следом», обнаруженным заблуждением, которое мы после выявленной подмены презрительно называем мифом. Именно в этом смысле, на наш взгляд, уместно использовать термин «псевдомиф». Хотя его автор К. Хюбнер вслед за Э. Кассирером под псевдомифом подразумевал мифы, созданные политиками и навязываемые людям с целью манипуляции сознанием. Таким образом, согласно К. Хюбнеру, миф, созданный искусственно политиками есть псевдомиф. Искусственность в свою очередь подразумевает, что речь идёт о чём-то чуждом среде, ей органически не присущем, но навязанном извне. Однако, в том то и дело, что искусственный миф будет отторгнут средой, если она принять его не готова. Отторгнут и уличён, как ложный, вредный и не соответствующий реальной действительности. При этом все мифы, древние и современные, так или иначе, этой же средой в лице её конкретных представителей от жрецов и шаманов в древнем или первобытном обществе до учителей, политиков и прочих лидеров мнений – в современном, от имени среды каждой конкретной личности системно навязываются. Но будут приняты не потому, что навязываются, а потому, что ожидаемы.

Впрочем, вполне возможно, А.М. Пятигорский обрушился не на контекст как таковой, а на определённую его – этническую – разновидность, в одном месте подчеркнув, что «для философии не существует всего этого идентификационного этнического навоза: русский, еврей, француз, алжирец» [Пятигорский]. И тогда вся критика его рассуждений есть следствие обычного недопонимания, которое, однако, тоже плодотворно в том плане, что наглядно показывает, как от той или иной степени недопонимания услышанного, прочитанного, увиденного рождаются новые смыслы, которые будут жить своей жизнью и создавать те символически означенные образы, которые составляют самую суть мифотворчества.

Хотя, возможно, это тот самый культурный «навоз», из которого вырастают «цветы»-мысли или произведения, что только в нём могли зародиться и из него вырасти по аналогии со знаменитыми строчками великого русского поэта Анны Ахматовой: «Когда б вы знали из какого сора / Растут стихи, не ведая стыда». Так, Гёте и Гегель выросли из германского «навоза», а Пушкин, Достоевский и Чехов – из русского. Пруст и Сартр – из французского, а Диккенс и Голсуорси – из английского. Хотя почему из «навоза»? Правильнее сказать, из среды, а может, пространства. И хотя творчество каждого из них принадлежит всему миру, по своему характеру оно глубоко национально. Да, в течение своей творческой жизни они пили из разных источников. Но ничего удивительного нет в том, что возвращались они к тому, откуда вышли. И главное – ценили это. Как М. Элиаде, в одном из последних своих интервью сказавший, что всем, чего он достиг, он обязан языку и традиции. Но разве не через них миф творит?

Что касается своей среды, как контекста, то он в данном случае является хорошим примером нашей несвободы от контекста, аналогичной несвободе от мифа, который мы можем в воображении игнорировать, несмотря на то, что постоянно находимся внутри него. Хотя по сути это будет из разряда не знаний, а убеждений.

Мифотворчество науки

Еще один аспект данной проблемы связан с тем, что, поскольку наука является по сути своей локальным явлением и исследует локальное, не имея возможности изучить мир во всей его полноте и целостности, она, несмотря на научную методологию, уже обречена плодить видимости в той мере, в какой не способна свои

знания обобщить. Ведь 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 и уже потому вредных «мифологий» [Ставицкий 2012б].

Анализируя сложившуюся в науке и обществе ситуацию, А.М. Пятигорский в своей лекции отметил, что «еще до времени, о котором я говорю, была сформирована очень плотная мифологическая структура. И два основных среза этой структуры были сформулированы между, грубо говоря, серединой XVII – серединой XVIII вв., т. е. в эпоху Enlightenment, Просвещения» [Пятигорский]. Подчеркнем главную мысль выдающегося философа: в период становления науки, а может даже в основу формируемой в период Просвещения науки была заложена «очень плотная мифологическая структура». К сожалению, сам А.М. Пятигорский не развил данный вопрос. Но о чем он говорит, не трудно догадаться. В нем речь идет о мифе, который лег в основу науки и до сих пор определяет её роль и место в жизни любого цивилизованного общества. Миф, который критиковали не только все последовательные противники монополии науки на истину, но и такие выдающиеся, хотя и разные по идеям теоретики науки как Т. Кун, И. Лакатос и П. Фейерабенд. Однако именно миф позволил науке сформировать свой имидж, согласно которому не религия, а наука дает ответы на все важнейшие вопросы современности. И это, возможно, главный миф науки о себе и своём месте в обществе

Так, под видом борьбы с мифами в процессе истинного отражения реальности, наука приступила к её мифологизации. Одним из самых известных мифов науки и примером т. н. «уходящих форм» мифического сознания является вера во всемогущество науки, которая рано или поздно все тайны откроет и объяснит. Тогда, еще на заре Просвещения одержав свои первые победы, наука посчитала, что здравый смысл восторжествовал окончательно и, возомнив себя всесильной, объявила о монополии на истину, которую она сможет познать логическим путем. Выступая как объективное и достоверное знание, максимально проверенное по форме и систематизированное по содержанию, наука постаралась честно выполнить эту задачу. Но отражаемая в ходе научного познания реальность требовала составления научной картины мира. И на основе науки-исследования сложилась наука-мировоззрение, выполняющая скорее роль её идеологии [Гудмен 2001].

Конечно, человечество нуждается в более или менее правдоподобной картине мира. И наука выполняет этот заказ постоянно. Но насколько он выполняется? Насколько научная картина реально соответствует действительности? Видимо, настолько, насколько возможно и насколько мы будем её считать таковой. А человечеству ничего другого и не остается, пока не появятся новые данные и возникшие на их основе новые теории не опровергнут старые.

На определенном этапе в науке сложилось впечатление, что такая картина уже создана. Исходя из этого, наука, как мировоззрение, стала всё более влиять на проведение научных исследований, определять их стратегию, решать, что в них считать научным, а что нет. В некоторых странах это влияние стало настолько сильным, что развиваться, как исследование, наука могла лишь там и в той мере, где и когда дело касалось безопасности общества и государства. Так мысль О. Шпенглера, что «нет вечных истин… Непреходящесть мыслей есть иллюзия. Суть в том, какой человек нашел в них свой образ» [Гаджиев 1990: 165], была предана забвению. И тогда, помимо объективных причин, побуждающих к вольной или невольной

мифологизации, наука получила реальный стимул продолжить этот процесс сознательно и целенаправленно. Но знания, изначально заданные, теряют смысл. Или к науке он уже отношения не имеет, хотя и может быть облечен в «научную» (наукообразную) оболочку. И тогда мы читаем, но не вчитываемся; разбираем, но не вдумываемся; познаем, но не понимаем, привычно считая правильным то, что просто для нас удобнее [Тычкин 2009].

Рассуждая о современном мифотворчестве, А.М. Пятигорский отметил, что «к началу XX в. возникли два мощнейших мифа. А что значит "мощнейший"? Это значит, что нормально рефлексирующий человек не смог их отрефлексировать: или у него не хватило времени, или у него не хватило сил, или у него не хватило того и другого. Это был миф марксизма и гораздо более отупляющий (то, что я назвал бы мифологическим эффектом) – миф Зигмунда Фрейда. И оба мифа великолепно легли на неразвитую материю мышления восторгающихся интеллигентов всех стран» [Пятигорский]. Конечно, в этом заявлении российского философа чувствуется элемент интеллектуального снобизма. Но в остальном, он, разумеется, прав. Хотя и этот снобизм отдает мифотворчеством. Мифотворчеством, основанным на мысли, что мы считаем себя умнее своих предшественников лишь на том основании, что за нас «играет» время, своими переменами сделавшее очевидным ошибочность того, во что ранее верили миллионы. И никто из людей прошлого на наше умничание уже ответить не может. Однако, скорее всего, А.М. Пятигорский так не думал, поскольку был довольно самокритичным. Но, тем не менее, его фраза подводит нас именно к этому.

Впрочем, что касается марксистской мифологии, которую, скорее всего, не создавали специально, она естественным образом выросла из классовой теории К. Маркса и потом уже жила своей жизнью. Однако, несомненно, сам основатель марксизма заложил её основы. И чтобы понять это, достаточно прочесть «Манифест Коммунистической партии». Одним из первых заметил и критически проанализировал марксистскую мифологию М. Элиаде. И чтобы успешно сделать это, ему совсем не понадобилось создавать новую теорию экономики. В частности, он об этом писал: «Маркс воспользовался одним из самых известных эсхатологических мифов средиземноморско-азиатского мифа – мифом о справедливом герое-искупителе (в наше время это пролетариат), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира. И действительно, марксово бесклассовое общество и, как следствие этого, исчезновение исторической напряженности, – не что иное, как миф о золотом веке, который, по многочисленным традициям, характеризует и начало, и конец истории. Маркс обогатил этот извечный миф элементами мессианистской и иудейско-христианской идеологии: с одной стороны, сотериологическая функция и профетическая роль пролетариата, с другой стороны, последний и решительный бой между Добром и Злом, который легко сравнить с апокалиптическим конфликтом между Христом и Антихристом, заканчивающимся победой первого» [Элиаде 2017: 171].

Первоначально марксистская мифология способствовала распространению марксизма, сделав его последователями сотни миллионов людей по всему миру, но потом она стала работать против него, став объектом системной критики. Но при этом стоит отметить, что сама критика не смогла предложить ничего лучшего. И поэтому оказалась неконструктивной. Впрочем, если мы берем либеральную критику, её задача заключалась в другом. Не улучшать марксизм, не брать из него лучшее, а постараться его максимально скомпрометировать. Возможно, поэтому, по мнению

А.М. Пятигорского, «антимарксизм так же безобразно не рефлексирует, как и марксизм» [Пятигорский]. Впрочем, на наш взгляд, это заявление спорно в том смысле, что не исключает рефлексию в принципе, но существенно ограничивает её. Однако, является ли это недостатком данной теории, или пороком мышления её сторонников и оппонентов, сказать однозначно трудно. Хотя большинство людей, считающих данное соображение важным, уверены, что у них есть на этот счет ясные и простые, логически обоснованные представления, в которых они не сомневаются [Кагарлицкий 2006].

Наверное, поэтому марксистские идеи имеют сторонников до сих пор. В том числе и среди ученых, которые считают, что марксизм как теорию просто не развивали, превратив его из инструмента революционного преобразования бытия в орудие закабаления людей. «Когда марксизм стал средством маскировки существующих отношений, средством оправдания несправедливых порядков, когда он перестал говорить правду о действительности, он резко изменил свой внутренний характер, – пишет по этому поводу российский философ Ю.И. Семенов. – Из стройной системы научных взглядов, в целом адекватно отражавших реальность, он превратился в набор штампованных фраз, используемых в качестве заклинаний и лозунгов. Покончено было с марксизмом как методом научного познания. Иначе говоря, марксизм перестал быть самим собой» [Семенов], автоматически превращаясь в псевдомарксизм. Причем, наиболее заметные его «теоретики», с одной стороны, с перестройкой, быстро перешли на антимарксистские позиции, а с другой – и в первом, и во втором случае показали ту самую «безобразную» рефлексию, о которой говорит А.М. Пятигорский. И свидетельством этому могут служить работы одного из ближайших «соратников» М.С. Горбачева, «архитектора перестройки» академика А.Н. Яковлева [Яковлев 1992].

Что касается теории психоанализа, А.М. Пятигорский отмечал: «говорят «в европейской истории» случай почти уникальный, когда человек выписал мифологическую систему, которая в течение более чем полувека не подверглась ни одной серьезной критике. Т. е. были враги, антифрейдисты, которые были такими же мифологами. Они просто предлагали другие мифы» [Пятигорский]. Одним, словом, замкнутый мифический круг, который многое говорит не только об уровне и характере развития современной науки, но и об её весьма путаном знании мифологии и примитивном отношении к ней в сочетании с убеждением, что миф наукой отрефлексирован.

Причем, что важно: говоря о «серьезной критике» теории психоанализа, А.М. Пятигорский был уверен, что она была возможна на строго научной основе. Хотя, на наш взгляд, для такой науки как психология, подобная критика учения З. Фрейда едва ли вообще возможна [Безсознательное 1994]. Тем более, что на Западе психоанализ чрезвычайно распространен и работает, подтверждая практическими успехами его «истинность». Но факт победоносного шествия психоанализа делает его явлением не столько научным, сколько социокультурным и, значит, мифическим. Тем более, если учесть тот факт, что Маркс и Фрейд начинали с разоблачения старых мифов, за которыми был долгий «путь мифологизации самого себя» [Пятигорский]. Но разве они были в этом деле первыми? И уж, конечно, не будут последними. Значит, они – промежуточное звено обеспечившего триумф науки победоносного шествия мифа, потому что все, кто когда-либо пытался уличить, опровергнуть, уничтожить или низложить его, по сути, имели дело лишь с определенной его формой, и в конечном

итоге только утверждали и множили миф снова [Ставицкий 2012а], нередко, сами того не зная, или, понимая, но, не имея возможности что-либо изменить.

В результате, они все вынуждены были изображать победу над мифом как раз тогда, когда он через них рос и множился. И тем самым утверждали иллюзию, которая считалась правдой лишь потому, что была общепринятой и лучше всего обоснованной. Иллюзию своей победы, которая становилась проклятьем всех обманываемых и обманщиков, пытавшихся убедить себя и других в том, чего нет. Иллюзию, выросшую едва ли не в общий заговор против мифа, согласно которому все, кому он, вопреки их освященным наукой общепринятым представлениям, не понятен, убедили себя в обратном. А поскольку убеждение – вещь заразная, а заниматься самовнушением проще, чем пытаться понять вечно ускользающий объект, их число лишь множится. И миф растет вместе с ними, утверждаясь и негласно через них торжествуя [Ставицкий 2013].

Подводя итог своему анализу наиболее заметных мифологий XX века, А.М. Пятигорский резюмировал, что «в порядке сравнения по философской рефлексии ни Маркс, ни Фрейд не стоили ни одного пальца Спинозы» [Пятигорский]. И что может быть сильнее этой метафоры, которая просто обрушивает нас в мифологию, совершенно при том не соответствуя действительности, поскольку ни шея Ньютона, ни уши Аристотеля или нос, тем более палец Спинозы не могут быть соотнесены с мозгом любого человека. Но планка и характер символически окрашенного образа задан. И мы имеем дело с ним. И в силу этого понимаем А.М. Пятигорского правильно. За что спасибо построенному на его метафоре мифу о пальце Спинозы. Хотя дело тут, конечно, не в пальце, а в построенной на мифе рефлексии, которой дает толчок метафора, выводимая из смыслового излишества языка.

Однако если вернуться к исходной проблеме, даже мифы, предложенные К. Марксом и З. Фрейдом, померкли по сравнению с мифом, о котором А.М. Пятигорский говорит особо: «Миф о прекрасном, по сути, добром и бесконечно прогрессирующем человеке оказался гораздо более живучим, чем любой миф, сохранившийся в документированной истории человечества» [Пятигорский]. И, надо полагать, два самых известных социальных мифа современности – коммунизма и либерализма – являются лишь его частностями. Возможно, поэтому это – «самый стойкий миф Нового времени» [Там же]. Однако, «то, что мы называем человеком, – это тоже миф» [Там же], – уверено заявлял А.М. Пятигорский. И вряд ли все человеческие науки, которые мы можем назвать человекомерными, сумели избежать его влияния.

Значит, мир в целом и наука в частности знали мифотворцев задолго до К. Маркса и З. Фрейда. И в свете вышеизложенного весьма примечательна фраза одного из самых влиятельных учёных прошлого века Бертрана Рассела, в свое время заявившего следующее: «Несомненно, Платон — гений, а Аристотель — человек энциклопедических познаний, но их современные ученики обнаружили бы у них только ошибки» [Рассел 1999: 18]. И поскольку автор этих безапелляционных строк – лауреат Нобелевской премии и несомненный научный авторитет, а конкретизирующего «ошибки» комментария к его утверждению нет, то данное мнение можно считать как бы истинным.

Но мы будем настаивать на том, что за этой фразой стоит не только продуманная, хотя и излишне категоричная («только ошибки»?), научно выверенная, отражающая определенное научное направление позиция, но и своя мифология, смысл которой – утвердить отношение к древности вообще и к древней философии в

частности, как к чему-то относительно современности недоразвитому, что в свою очередь работает на упомянутый А.М. Пятигорским миф о прогрессе. Такой подход далеко не нов и является следствием утвердившегося в эпоху Возрождения и до сих пор не преодоленного пренебрежительного отношения к более древней мысли, которая, как миф, вроде не имеет права на саморазвитие после того, как уже написана.

В свою очередь, другая позиция не только утверждает полноценность и самодостаточность древних авторов, но и настаивает на их явной недопонятости и «недопрочитанности». Согласно данной версии, пребывающая «в философско-теологическом и рационально-мистическом двуединстве» [Неретина] древняя и в том числе средневековая философия является чрезвычайно важным элементом философии как таковой, и не может восприниматься, как нечто изначально ограниченное словами и временем.

В этом смысле Б. Расселу остается только посочувствовать, ибо он не смог в общении с великими мыслителями древности стать их творческим продолжением. Он не сумел увидеть, как их мысли сами собой, исключительно лишь потому, что существуют сейчас и уже потому вписаны в мир развивающийся, не могут быть поняты так, как понимались ранее. Значит, и Платон, и Аристотель будут для нового настоящего всегда недосказанными. Ведь их мысль, как бы она ни была проста и лаконична, несет в себе тот неистребимый заряд интерпретации, которой позволяет ей каждый раз звучать по-новому. Ясно, что кто способен к развитию, видит это развитие и в других. Но почему Б. Рассел, вместо того, чтобы заново прочесть Платона и Аристотеля, видит в них «только ошибки»? Не является ли такой ограниченный субъективизм его собственной построенной на ряде догматически понятых предрассудков мифологией? Вопрос, естественно, риторический.

В связи с этим особо следует отметить весьма важную оговорку, которую сделал в конце уже упомянутого ранее выступления А.М. Пятигорский. А сделал он её, когда почувствовал, что аудитория ждет от него чего-то в духе булгаковского сеанса чёрной магии с последующими её разоблачениями. Иначе говоря, миф надо было развенчать. Но эффект получился несколько иной. В результате обобщивший впечатление части аудитории политолог Г. Павловский отметил, что, судя по содержанию лекции, «мифология – продуктивна, человеколюбива, и, собственно говоря, это индустрия по производству взаимно совместимых подобий. Т. е. мифология производит человека, философия – сферы силы, а мифология – сферы свободы и человека» [Пятигорский].

При этом, другая часть аудитории, более уверенная в обратном, не столько обнаружила примеры разоблачения мифа, сколько убедила себя в этом. Ведь А.М. Пятигорский сам миф не критиковал, касаясь лишь отдельных его проявлений, связанных с теми или иными учениями и идеями.

И тогда А.М. Пятигорский вынужден был отметить: «моя негативная позиция отношения к мифу – это негативная позиция в отношении не к мифу, а к человеку, который миф творит и использует. Мифы я обожаю. Нет, мифы, в общем-то, все прекрасны, потому что они – материал для прояснения, а не для замутнения. А если миф замутняет ваше сознание, то виноват не Фрейд, не Маркс и не Гитлер, а вы» [Там же].

В самом деле, с чего надо начинать исследование, если источником возникновения и развития мифов всегда являются люди? Люди, такие как есть. Со своими заблуждениями, иллюзиями, надеждами, страхами, желаниями, предрассудками и, конечно, пороками. Следовательно, в данном случае мифы есть

зеркало, в котором люди могут увидеть себя. И, возможно, немного лучше себя понять. Значит, чтобы понять человека, надо понять его миф [Апинян]. Вот почему А.М. Пятигорский подчеркивал: «Я рефлексирую над мифом и самим собой как носителем еще одного мифа» [Пятигорский].

Конечно, такая постановка проблемы, с учетом того, что в обществе привыкли миф ругать как нечто простое, ложное и крайне вредное, увязывая его присутствие со слабостью общества и его тотальной деградацией, может выглядеть, как минимум, не совсем привычной. Однако, на наш взгляд, вопрос, является ли наличие своей мифологии признаком силы, здоровья общества или показателем его болезни и общей (интеллектуальной) слабости, остается открытым. Ведь главное в данном случае не то, есть ли мифы в обществе или нет, а в том, какие мифы в нем господствуют? На что они общество нацеливают? Чем и как его мотивируют? В этом плане способность общества к мифотворчеству соотносима с его способностью к развитию, когда великие мифы как образы будущего формируют великую цель. А наука, чтобы остаться наукой в будущем, должна превзойти себя в настоящем [Тычкин 2009], преодолев те свои стороны, которые под воздействием новых открытий её саму элемент за элементом начинают превращать в отдающий предрассудком и суеверием миф [Анчел 1979].

Чтобы не допустить этого, исследователи задаются вопросом, как вычленить из науки скрытую в ней мифологию? И даже пытаются это сделать, полагая, что сами они от мифа чисты в отличие от своих оппонентов, защитившись от мифа категориальным аппаратом и особой методологией. Но насколько это поможет, если миф проникает в науку через психологию восприятия, асимметрию мышления и используемые в ходе его слова? Как выделить миф из ритуала? Наверное, также, как отделяют танцора от танца – с помощью разработанных и логически выстроенных абстракций. Но в реально существующей и функционирующей структуре мифа синкретичные процессы делают подобные расчленения крайне условными, как и в жизни, где птицу от пения или полёта и воду от потока не отделить.

Герой Адриано Челентано из очень популярного в свое время фильма «Блеф», мошенник и игрок, в ответ на вопрос, за что его посадили в тюрьму, говорит, что его обвинили в том, что пиво, которое он продал, отдавало мочой. «Почему отдавало? Это и была моча. Самая настоящая! Без подделки!», – восклицает герой А. Челентано. И у нас с мифом – аналогичный случай. То, что называют элементами мифа, на деле уже является мифом в современном его представлении, ибо даже в разделённом состоянии синкретичен, т.к. делится не на составные части, а на единицы [Выготский 2021: 29–30]. Наши представления и наше мышление не отдают мифом и не включают элементы мифа, а является мифотворчеством, включающим в себя элементы рациональности. И поэтому в данном случае не миф – частный случай рационального мышления, а рациональное мышление – частный случай мифотворчества, ибо обслуживает его [Ставицкий 2012в].

Впрочем, это лишь один аспект проблемы. Другим значительно более важным и существенным её аспектом является понимание, что наука не дала миру того, что при своем основании ему так вдохновенно внушала. Самые выдающиеся умы высказались по этому поводу вполне определенно. И позиция их была в отношении науки весьма критичной. Вот, что об этом писал основатель социологии П.А. Сорокин: «Волна смерти, зверства и невежества, захлестнувшая мир в XX цивилизованном, как считалось, столетии, полностью противоречила всем «сладеньким» теориям прогрессивной эволюции человека от невежества к науке и

мудрости, от звероподобного состояния к благородству нравов, от варварства к цивилизации, от «теологической» к «позитивной» стадии развития общества, от тирании к свободе, от нищеты и болезней к неограниченному процветанию и здоровью, от уродства к красоте, от человека – худшего из зверей к сверхчеловеку-полубогу» [Сорокин 1991: 167]. «Наука погрешима, ибо дело рук человеческих» [Поппер 1992: 448], – вторил ему К. Поппер. Но является ли грехом то, что от нас не зависит? И не стоит ли сей факт просто признать и принять как данность, которую хотя бы следует учитывать?

Заключение (Conclusions)

Как видим, наука вовсе не свободна от мифа, но наоборот, использует его с выгодой для себя. Более того, порой создаётся впечатление, что такое мифотворчество заложено в онтогенез науки, позволяя ей черпать из мифа новые интуиции, превращая их в гипотезы и теории, чтобы, когда они себя исчерпают, объявить их мифами, отдав предпочтение чему-то другому.

Впрочем, рефлексировать далее на тему, заданную и отчасти освещённую А.М. Пятигорским совсем не хочется, т.к. в данном случае поневоле приходится выбирать между изучением мифа и наслаждением от общения с ним, анализом его составляющих и восхищением от его воздействия на людей, что для любого исследователя мифа весьма затруднительно. Но пренебрегать мифом сейчас – слишком большая роскошь для науки и человечества, ибо, если вы не занимаетесь мифом, это не значит, что миф не занимается вами. И делает он это далеко не всегда в лучшую для нас сторону. А чтобы распознавать мифы, их надо изучать.

Литература

Анчел Е. Мифы потрясенного сознания. М. Политиздат, 1979. 176 с.

Апинян Т.А. Тоска по мифу или миф как событие современности // Философские науки. 2004. №11. С. 73-84.

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

Бессознательное: Сборник. Новочеркасск: Изд. Сагуна, 1994. 517 с.

Выготский Л.С. Мышление и речь: психологические исследования. Москва: Издательство «Национальное образование». 2021. 368 с.

Гаджиев К.С. Американская нация: самосознание и культура. М.: Наука, 1990. 240 с.

Гудмен Н. Способы создания миров / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001. 376 с.

Кагарлицкий Б. Марксизм: не рекомендовано для обучения. М.: Изд-во Алгоритм, Изд-во Эксмо, 2006. 480 с. (Серия "Философский бестселлер").

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

Мелетинский Е.М. От мифа к литературе: Уч.пособие. М., РГГУ. 2000. 169 с.

Миф в истории, политике, культуре: 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.

Неретина С.С. Тропы и концепты. URL: http://www.philosophy.ru/iphras/library/neretina/01.html (дата обращения: 09.04.2019).

Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. II. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М.: Феникс, МФ Культурная инициатива, 1992. 528 с.

Пятигорский А.М. Мифология и сознание современного человека. URL: http://www.polit.ru/article/2006/03/02/pjatigorsky/ (дата обращения: 09.04.2019).

Рассел Б. Искусство мыслить. М., 1999. М.: Идея-Пресс: Дом интеллектуальной книги, 1999. - 240 с.

Семенов Ю.И. Марксизм и псевдомарксизм. [Электронный ресурс]. URL: http://scepsis.ru/library/id_351.html (дата обращения: 09.04.2019).

Сорокин П.А. Долгий путь. Автобиографический роман. Сыктывкар: Шыпас, 1991. 304 с.

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

Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. М.: Рибест, 2015. 748 с.

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012а. 543 с.

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

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

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

Тычкин П.Б. Методологические аспекты конструирования мифа как элемента постнеклассической научной рациональности // Известия Томского политехнического университета. 2009. Т. 315. № 6. С. 107–109.

Элиаде М. Аспекты мифа. М: Академический проект, 2017. 235 с.

Яковлев А.Н. Предисловие. Обвал. Послесловие. М.: Новости, 1992 288 с.

References

Anchel E. Mify potryasennogo soznaniya [Myths of a Shocked Consciousness]. Moscow: Politizdat Publ., 1979. 176 s. (In Russian).

Apinyan T.A. Toska po mifu ili mif kak sobytie sovremennosti [Longing for a Myth or Myth as an Event of Modernity] // Filosofskie nauki. 2004. №11. S. 73–84. (In Russian).

Balla O. Primechaniya k nenapisannomu. Stat'i. Esse [Notes to Unwritten. Articles. Essay]. USA: Franc-Tireur, 2010. 926 s. (In Russian).

Bessoznatel'noe: Sbornik [Unconscious: Collection]. Novocherkassk: Izd. Saguna Publ., 1994. 517 s. (In Russian).

Vygotskij L.S. Myshlenie i rech': psihologicheskie issledovaniya [Thinking and Speaking: Psychological Research]. Moskva: Izdatel'stvo «Nacional'noe obrazovanie». 2021. 368 s. (In Russian).

Gadzhiev K.S. Amerikanskaya naciya: samosoznanie i kul'tura [The American Nation: Identity and Culture]. M.: Nauka, 1990. 240 s. (In Russian).

Goodman N. Sposoby sozdaniya mirov [Ways of Worldmaking] / Per. s angl. Moscow: Ideya-Press, Logos, Praksis Publ., 2001. 376 c.

Kagarlickij B. Marksizm: ne rekomendovano dlya obucheniya [Marxism: not Recommended for Learning]. Moscow: Izd-vo Algoritm, Izd-vo Eksmo Publ., 2006. 480 s. (Seriya «Filosofskij bestseller»). (In Russian).

Lotman YU.M. Semiosfera [Semiosphere]. St. Petersburg: Iskusstvo-SPB Publ., 2004. 704 s. (In Russian).

Meletinskij E.M. Ot mifa k literature [From Myth to Literature]: Uch.posobie. Moscow, RGGU Publ.. 2000. 169 s. (In Russian).

Mif v istorii, politike, kul'ture [Myth in History, Politics, Culture]: Sbornik materialov II Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii (iyun' 2018 goda, g. Sevastopol') / Pod redakciej O.A. Gabrielyana, A.V. Stavickogo, V.V. Hapaeva, S.V. YUrchenko. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2019. 353 s. (In Russian).

Neretina S.S. Tropy i koncepty [Trops and Concepts]. URL: http://www.philosophy.ru/iphras/library/neretina/01.html (Accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Popper K. Otkrytoe obshchestvo i ego vragi [Open Society and its Enemies]. T. II. Vremya lzheprorokov: Gegel', Marks i drugie orakuly [Time of the False Prophets: Hegel, Marx and Other Oracles]. Moscow: Feniks, MF Kul'turnaya iniciativa Publ., 1992. 528 s.

Pyatigorskij A.M. Mifologiya i soznanie sovremennogo cheloveka [Mythology and Consciousness of Modern Man]. [Elektronnii resurs] URL: http://www.polit.ru/article/2006/03/02/pjatigorsky/ (Accessed: 09.04.2021). (In Russian).

Russel B. Iskusstvo myslit' [The Art of Thinking]. Moscow, 1999. M.: Ideya-Press: Dom intellektual'noj knigi Publ., 1999. 240 s. (In Russian).

Semenov YU.I. Marksizm i psevdomarksizm [Marxism and Pseudo-Marxism]. URL: http://scepsis.ru/library/id_351.html (Accessed: 09.04.2021). (In Russian).

Sorokin P.A. Dolgij put'. Avtobiograficheskij roman [Long Way. Autobiographical Novel]. Syktyvkar: SHypas Publ., 1991. 304 s. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Nauka i mif: problema sootnosheniya [Science and Myth: the Problem of Correlation] // Filosofiya hozyajstva. 2014. №2. S. 167–176. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Nacional'no-istoricheskij mif Ukrainy [National-historical Myth of Ukraine]. Sevastopol': Ribest Publ., 2015. 748 s. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Ontologiya sovremennogo mifa [Ontology of the Modern Myth]. Sevastopol': Ribest Publ., 2012. 543 s. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Sovremennaya mifologika: opyt postizheniya Inogo [Modern Myth-Logic: the Experience of Comprehending of Other]. Sevastopol': Ribest Publ., 2012. 192 s. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Sovremennyj mif: ego priroda i prednaznachenie [Modern Myth: its Nature and Purpose]. Sevastopol': Ribest Publ., 2013. 148 s. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Sovremennyj mif i ego osnovnye funkcii [The Modern Myth and its Main Functions]. Sevastopol': Ribest Publ., 2012. 238 s. (In Russian).

Tychkin P.B. Metodologicheskie aspekty konstruirovaniya mifa kak elementa postneklassicheskoj nauchnoj racional'nosti [Methodological Aspects of the Constitution of Myth as an Element of post-non-classical scientific Rationality] // Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta. 2009. T. 315. № 6. S. 107–109. (In Russian).

Eliade M. Aspekty mifa [Aspects of Myth]. Moscow, 2017, 235 s. (In Russian).

YAkovlev A.N. Predislovie. Obval. Posleslovie [Preface. Collapse Afterword]. Moscow: Novosti Publ., 1992 288 s. (In Russian).

Сведения об авторе:
Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: stavis@rambler.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9670-1105

Bionotes:

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Ставицкий А.В. К вопросу о преодолении наукой мифа как опыту ее мифологизации (по мотивам лекции А.М. Пятигорского) // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 240–254.

For citation:

Stavitskiy A.V. On the Question of Science Overcoming Myth as an Experience of its Mythologisation (Based on a Lecture by A.M. Pyatigorsky) // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 240–254.

7. Миф и слово:

ЯЗЫКОВАЯ СУЩНОСТЬ МИФА В КОНТЕКСТЕ СМЫСЛОВОГО МНОГООБРАЗИЯ. ВЕРБАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МИФОТВОРЧЕСТВА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ И СОЦИАЛЬНОМ ВРЕМЕНИ: ТЕКСТЫ, ПОДТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

Миф по своей сути не просто рассказ, а знаково-смысловая виртуальная оболочка окружающего мира, наполненная важными смыслами и значениями созданная операционной системой мозга, и служит посредником между мозгом и окружающей средой, от которой зависит существование самого мозга.

Виктор Д. Шинкаренко

Язык уже содержит в словах всё, что нужно для мифотворчества.

Андрей В. Ставицкий

УДК 130.1

ПОЧЕМУ РИТОРИЧЕСКИЕ ФИГУРЫ МИФИЧЕСКОГО ОЗНАЧАЮЩЕГО Р. БАРТА СЕГОДНЯ ВАЖНЫ?[1]

Иванов Андрей Геннадиевич
Липецкий государственный технический университет (г. Липецк, Россия),
Липецкий филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ (г. Липецк, Россия)

Аннотация
В статье осуществляется ревизия бартовских фигур мифического означающего посредством иллюстрации того, как они работают в настоящее время. Рассматривая фигуры в качестве компонентов механизма, определяющего контуры границ использования социальных мифов, и приводя примеры из текущей общественно-политической практики, автор обращает внимание на широкий диапазон действия современных мифов, давно вышедших за рамки описываемого в свое время Р. Бартом мелкобуржуазного французского общества. Последовательное изучение современного преломления зафиксированных в середине XX века фигур – «Прививка», «Изъятие из Истории», «Тождество», «Тавтология», «Нинизм», «Квантификация качества», «Констатация» – приводит к выводам о практическом прекращении действия таких фигур как «Прививка» и «Нинизм». Оставшиеся же фигуры осуществляют все более тонкую работу в условиях цифровизации медийной среды. Также автор не соглашается с тем, что «мифы у левых» скудны и однообразны, полагая, что они напрямую отсылают к классическим мифологическим сюжетам, тогда как «мифы у правых» лишь паразитируют на действительности и искажают реальность.
Ключевые слова: Р. Барт; риторические фигуры; мифическое означающее; миф; мифологизация времени

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00297 А «Мифологизация времени в современной медийной среде: риски трансформации, стратегии конструирования, дискурсивные практики».

WHY R. BARTHES' RHETORICAL FIGURES OF THE MYTHICAL SIGNIFIER MATTER TODAY?

Ivanov Andrey Gennadievich
Lipetsk State Technical University (Lipetsk, Russia),
Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration,
Lipetsk Branch (Lipetsk, Russia)

Abstract
The article revises Barthes' figures of mythichal signifier by illustrating how they work at present. Considering the figures as components of the mechanism that defines the contours of the boundaries of social myths use and giving examples from the current socio-political practice, the author draws attention to the wide range of modern myths, which have long gone beyond the framework of the French petty-bourgeois society described by R. Barthes in his time. A consistent study of the modern refraction of the figures fixed in the middle of the XX century – «The Inoculation», «The Privation of History», «Identification», «Tautology», «Neither-Norism», «The Quantification of Quality», «The Statement of Fact» – leads to the conclusion that such figures as «The Inoculation» and «Neither-Norism» have practically ceased to function. The remaining figures, on the other hand, carry out more and more subtle work in the context of digitalization of the media environment. The author also disagrees that the «myths of the Left» are scarce and monotonous, believing that they refer directly to classic mythological plots, while the «myths of the Right» only parasitize reality and distort it.
Keywords: R. Barthes; rhetorical figures; mythical signifier; myth; mythologization of time

«I see it on the TV, it's playing on my mind
Everything I see has got something to do with killing my brother
Just another mind game? Or maybe it's a sign
When the child with a gun holds it up to the head of his brother»
Тони Мартин, «Black Sabbath» («Get a Grip», 1995)

Введение (Introduction)

Сегодняшняя политическая обстановка изобилует примерами, иллюстрирующими в той или иной степени действие риторических фигур мифического означающего Р. Барта. Особенно ярко эти «действия» проявляются на Западе (так называемые мелкобуржуазные мифы которого оказались в центре внимания французского исследователя почти семьдесят лет назад, когда в изданиях «Леттр нувель», «Эспри», «Франс-обсерватер» начали выходить очерки; в дальнейшем – в 1957 году – эти заметки вошли в первую часть работы «Мифологии», имевшую определенный резонанс): переписывание истории и борьба с памятниками; потоки фейковых новостей в СМИ и тотальная зачистка информационного пространства; настрой на изоляцию и стигматизацию государств, не вписывающихся в идеализированные каноны демократического режима, и демонстрации в преддверии второго тура президентских выборов во Франции в апреле 2022 года. Все эти процессы и события вполне укладываются в модель «Миф у правых» и демонстрируют актуальность интуиций Р. Барта.

Методы (Methods)

В заключительной части «Мифологий» Р. Барт отмечал, что в перечне риторических фигур «…нет какого-либо порядка, и возможно, что существуют и другие фигуры; одни из них могут изнашиваться, другие возникать вновь» [Барт 2004: 282]. В статье осуществляется попытка, с одной стороны, посмотреть в динамике, «изнашиваются» ли фигуры мифического означающего Р. Барта, какова их диалектика в контексте современных политических событий в мире; с другой стороны, представить эти фигуры как единый комплекс и проверить, возможны ли какие-либо дополнения к составленному в середине XX века перечню. Отсюда – использование диалектического метода и системного подхода.

Литературный обзор (Literature Review)

Были рассмотрены как первоисточники (работы самого Р. Барта [Барт 2004]), так и труды биографов – исследователей творчества французского философа и публициста [Дьяков 2010; Косиков 1989; Самойо 2019]. Кроме того, были учтены некоторые идеи из научных публикаций по теме бартовских мифологий, подготовленных как отечественными исследователями [Зарубина 2019; Иванов 2020; Иванов 2021; Что нам делать… 2018], так и западными специалистами [Левитт 2019; Blackwood 2021; Bottici 2007; Doering 2021; Stivale 2002] (например, у Зарубиной Н.Н. были обнаружены интересные соображения на счет использования фигур Р. Барта («Тождество», «Квантификация качества») как механизмов мифологизации денег в современном обществе [Зарубина 2019: 256–257]).

Для иллюстрации были использованы кейсы из недавно вышедшей работы И. Куриллы [Курилла 2022], из переиздания книги К.А. Богданова [Богданов 2015], а также примеры из современной повседневной политической практики [«Ни Макрон, ни Ле Пен…» 2022].

Завершая раздел «Миф сегодня» книги «Мифологии», Р. Барт размышляет о том, что миф различается в зависимости от аудитории, в границах которой получает распространение. Он выделяет и противопоставляет мифы у левых и мифы у правых.

В тех случаях, когда речь идет о мифах у правых, Р. Барт отмечает ряд риторических фигур, в которые составляются формы мифического означающего (Прививка, Изъятие из Истории, Тождество, Тавтология, Нинизм, Квантификация качества, Констатация), и дает им краткую характеристику:

1) «Прививка» (Правительство признает вред, причиненный одним из институтов. Сосредоточившись на одном институте, миф скрывает несостоятельность системы. Прививка состоит в том, чтобы признать случайное зло классового учреждения с целью сокрытия его главного зла. Небольшая прививка признанного зла защищает от риска всеобщей подрывной деятельности);

2) «Изъятие из Истории» (История, стоящая за мифом, удаляется. Люди не задаются вопросом, откуда берется миф; они просто верят в него);

3) «Тождество» (Буржуазная идеология ищет тождества и отрицает все понятия, не вписывающиеся в ее систему. Буржуазия либо игнорирует отличные от них субъекты, либо стремится сделать этот субъект таким же, как и буржуазия);

4) «Тавтология» (Мифы буржуазии определяют предметы через одни и те же понятия (Р. Барт приводит пример театра: «Драма есть драма»));

5) «Нинизм» (Два понятия определяются друг другом, но оба признаются несоответствующими реальности);

6) «Квантификация качества» (Миф измеряет реальность цифрами, а не качеством, таким способом упрощая реальность);

7) «Констатация» (Миф не объясняет реальность; миф утверждает определенную картину мира без объяснения причин, так же, как это делает пословица) [Барт 2004: 278–282].

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Для нас эти фигуры выступают, прежде всего, в качестве компонентов механизма, определяющего контуры границ использования социальных мифов. Риторические фигуры, в целом, способны замаскировать отдельные эксцессы в процессе конструирования картины мира, но также показывают и искусственность общего нарратива, в результате чего, например, возникает подозрения в эффективности реализации того или иного направления государственной политики. Отметим, что Р. Барт был одним из продолжателей традиции «философии подозрения» в XX веке: «Подобно своим великим предшественникам – Марксу, Ницше и Фрейду, – он предложил особую оптику взгляда, позволяющую увидеть махинации властного дискурса, выдающего исторически сложившийся тип культуры за единственную реальность» [Дьяков 2010: 271]. Продолжение Р. Бартом философии подозрения актуально и сегодня. Актуально, несмотря на то, что в современную «цифровую» эпоху «работа над мифом» (включая работу с мифом и работу самого мифа) стала менее заметной и более тонкой.

Рассмотрим далее все выделяемые Р. Бартом фигуры в контексте современной социально-политической ситуации.

«Прививка»

Сегодня фигура «Прививка» попросту исчезла: никто не собирается признавать свои недостатки таким способом, что – ради профилактики – демонстрировать негативные или альтернативные проявления в функционировании тех или иных институтов. Государственное управление, журналистика являются показательными примерами из настоящего времени, такими же, как в середине прошлого века у Р. Барта были армия, наука и церковь. Во всем этом усматривается нетерпимость и тоталитарность истеблишмента, не готового допускать малейших возможностей для упреков в свой адрес. Поэтому в западном мейнстриме господствуют тотальная диктатура единственно верной точки зрения и жесткое цензурирование.

«Изъятие из Истории»

Свою новую книгу «Битва за прошлое: Как политика меняет историю» российский историк-американист И.И. Курилла начинает с фиксации значительных перемен, происходящих в современном мире по отношению к прошлому: «Впервые за многие поколения в спор об истории, бывшей ранее достоянием политиков и ученых, по всему миру врываются обычные люди. Они сносят памятники, сочиняют собственные мифы и возвращают память о забытых именах. Людям нужно прошлое, чтобы опереться на него, но та история, которая создана без их участия, их уже не устраивает» [Курилла 2022: 6]. Далее автор книги приводит множество кейсов – от переписывания (или подготовки альтернативных версий) школьных учебников по истории (как в России, так и в США) до сноса памятников (как в бывших республиках СССР, так и в тех же Соединенных Штатах).

Но дело в том, что в таких примерах нет недостатка, и далеко за ними ходить сегодня не приходится. Так, сконструированное прошлое в актуальном топосе – современном российском пространстве – демонстрирует пример липецкого парка «Быханов сад» и заодно дает наглядную иллюстрацию действия риторической фигуры «Изъятие из Истории». В результате проведенной в 2019 году реконструкции парка из его истории исчезло практически все советское прошлое, и одновременно была

осуществлена попытка создать новую мифологию парка, в центре которой находятся основатели парка братья Быхановы. В итоге мы имеем дело с изящной мифологизацией времени, способствующей формированию прерывистой истории парка. Причем такая мифологизация происходит с привлечением возможностей медиа-среды (пространство медиа активно используется при освещении времени открытия парка, хронологически совпадающего с региональными выборами); происходит в актуальном настоящем, открывая пространство для работы по мифологизации будущего [Иванов 2020].

Данная фигура в современных условиях часто работает с особой изощренностью: способствует выстраиванию картины непротиворечивого прошлого посредством конструирования прерывистой истории, в которой неприглядные моменты просто предаются забвению, а востребованные и актуальные – наоборот, выставляются напоказ.

«Тождество»

Усиление или «восхождение» фигуры «Тождество» становится логическим продолжением тенденции исчезновения фигуры «Прививка».

Р. Барт отмечал, что если в поле зрения мелкого буржуа появляется кто-то иной, то он либо слепо его игнорирует и отрицает, либо превращает его в себя же самого [Барт 2004: 279]; что мелкая буржуазия «…либеральничать не любит (она порождает фашизм, тогда как буржуазия его использует)…» [Барт 2004: 280]. Расшифровывая далее фигуру «Тождество», французский исследователь пишет буквально следующее: «Как же ассимилировать негра или русского? На сей случай есть запасная фигура – экзотизм. Иного превращают в чистый объект, зрелище, куклу; отброшенный на периферию человечества, он более не посягает на спокойствие у нас дома» [Барт 2004: 279].

На наш взгляд, древнее мифологическое противопоставление на сакральное и профанное, на мы и они, на свое и чужое и т.п., достаточно давно уже превратилось на Западе в традицию по клеймению и стигматизации всего, что не укладывается в привычный мир. Сегодня показательным следствием такой традиции стали инициированные «цивилизованным» Западом мероприятия по отстранению российских спортсменов от международных соревнований, по непризнанию разработанных в Российской Федерации медицинских вакцин и, наконец, по отмене русской культуры (т.н. «cancel culture»).

«Тавтология»

Р. Барт писал об этой фигуре, что она «…свидетельствует о глубоком недоверии к языку – его отбрасывают, так как он нас подводит» [Барт 2004: 280], но также, на наш взгляд, использование фигуры «Тавтология» говорит об оперировании стереотипами, клише. В современном риторическом обиходе на роль слова, красноречиво иллюстрирующего действие «Тавтологии» претендует термин «демократия» и все производные от него выражения (демократические свободы, демократические ценности, демократические режимы и т.п.). Под демократией подразумевается все то прекрасное, чего к настоящему времени успела достичь западная цивилизация (хотя, например, у россиян и китайцев существует свое компромиссное решение относительно понимания демократии (возможно, более точно в настоящий момент соответствующее истинному смыслу понятия)). В западном же дискурсе апеллирование к демократии стало неотъемлемой частью политической традиции (точно так же как и постправда стала важной чертой интеллектуальной жизни Запада), и на выходе максима демократии оказывается, так

сказать, безнадежно-идеологизированной. Сама же фигура «Тавтология» продолжает существовать во многом благодаря созданному вокруг того или иного термина шлейфа или бэкграунда (более отчетливо это видно на примере фигуры «Констатация» как «возвышенного эквивалента тавтологии»).

«Нинизм»

Как и «Прививка» исчезает в наши дни также фигура «Нинизм», так как не существует чего-то третьего, что можно было бы выбрать в результате отбрасывания двух противоположностей: сегодня мы оказываемся либо на одной, либо на другой стороне истории.

Симптоматичными в данном случае стали демонстрации во время президентской кампании во Франции в 2022 году. Сначала – 14 апреля – студенты известной своей бескомпромиссностью Сорбонны с лозунгами «Ни Макрон, ни Ле Пен» протестовали против итогов первого тура выборов, по результатам которого поддерживаемый многими представителями молодежи социалист Ж.-Л. Меланшон выбыл из гонки. Затем в сводки информационных агентств попал состоявшийся 25 апреля, уже после объявления окончательных итогов выборов, протестный марш в Тулузе, когда демонстранты вышли на улицу с транспарантом, на котором было написано «Ни Макрон, ни Ле Пен — революция!». Участники акции заявили, что «не подчинятся» и призвали всех «вставать на борьбу против результатов выборов» [«Ни Макрон, ни Ле Пен…» 2022].

Если действие рассмотренной выше фигуры «Тавтология» оказывается безнадежно-идеологизированной, то «Нинизм» в настоящее время просто безнадежен: никто из французских демонстрантов в апреле 2022 года всерьез не рассчитывал на изменение позиции властей, но это был просто жест, свидетельствующий в том числе и о беспомощности альтернативной точки зрения.

«Квантификация качества»

Стремление переводить все в количественное измерение, конечно, позволяет упрощать реальность, что всегда было атрибутивной характеристикой мифа. Сегодня на уровне политической риторики довольно часто слышны слова, например, что Россия заплатит высокую цену (Russia will pay «High Price») или – внутри Российской Федерации – периодически обновляются показатели эффективности деятельности органов публичной власти.

Поясняя внутригосударственные процессы, следует отметить, что, с одной стороны, деятельность органов власти рассматривается как что-то, что должно вызывать доверие, которое крайне проблематично выразить в строгих научно-экономических индикаторах; с другой стороны, эффективность деятельности административного аппарата базируется на постоянной квантификации результатов – существует стремление измерить каждый их шаг, и вместе с этим целый ряд математически исчисляемых данных, которые находятся в фокусе внимания общественности. Получается, что эффективность работы органов власти есть, прежде всего, известное число рассчитываемых показателей. Думается, что цифровая экономика и перевод государственных и муниципальных услуг в электронный вид будут только усиливать такого рода квантификацию [Иванов 2021]; и, одновременно, делать фигуру Р. Барта все более распространенной.

«Констатация»

В сегодняшнюю эпоху, когда постправда получает широкое распространение и утверждение факта далеко не всегда сопровождается его доказательством, а фигура «Констатация» вливается в этот поток новостей и обслуживает медиапотребности, то

следует вспомнить о корнях этой риторической фигуры – тяготении к пословице. Но такое тяготение в буржуазном мифе, работающем с «препарированными объектами», превращается не в объяснение, а именно в утверждение. Ведь Р. Барт четко обозначил отличие языка буржуазной идеологии от традиционного как дихотомию, соответственно, метаязыка и языка-объекта. Здесь уместно, по нашему мнению, вспомнить о сути отличий между так называемыми мифами у левых и мифами у правых. Если у «левого мифа» «…означающее <…> лишено всякого разнообразия, сводится к монотонной молитве» [Барт 2004: 275] и «…его язык соразмерен его нищете; роскошь метаязыка ему пока недоступна» [Барт 2004: 275], то «правый миф» охватывает многое.

Однако не стоит сразу соглашаться со столь категоричным высказыванием Р. Барта о мифе о левых. Пусть этот миф не такой разнообразный, но, все же, он связан с ключевыми составляющими классической мифологии – например, герой, жертва, ритуал. Пусть у такого мифа мало шансов стать «упитанно-лоснящимся» и «…проникнуть в большую прессу, в среду пригородных рантье, в парикмахерские, в метро» [Барт 2004: 277], но зато он пробивается к сущностным характеристикам архаического мифа, например, к мифологеме героя и связанными с ней образами путешествия, пути. Показателен в этом смысле приводимый филологом К.А. Богдановым пример с советской очередью, представляющей собой «устойчивый и привычный атрибут советской истории и советского быта» [Богданов 2015: 358]; вот где была, например, настоящая мифологизация времени с «…метафорами пути, (про)движения и очередности» [Богданов 2015: 363]. Очерки отечественного филолога выглядят как дополнение к газетным заметкам Р. Барта, но касаются они аллюзий на мифы советского времени. И никакой «убогости» нет ни в мифах о Сталине, ни в мифах о пролетариате, а есть отсылки к классическим мифологическим сюжетам.

Обратим внимание, что завершая характеристику риторических фигур, Р. Барт замечает следующее: «…на сегодняшний день они очевидным образом группируются в две больших категории, располагающиеся в буржуазной вселенной как бы под двумя разными знаками зодиака: имя им – Сущности и Весы» [Барт 2014: 282]. Нам представляется, что к «Сущности» стоит отнести такие фигуры как «Тавтология» и «Констатация», остальные же – к «Весам», так как применительно к ним осуществима операция взвешивания, когда, например, решается, достоин ли тот или иной отрезок истории войти в учебники.

Именно сущностные характеристики и отличают «левые» и «правые» мифы: первые практически напрямую связаны с мономифом, тогда как вторые – оторвались от, так сказать, родовой сущности мифа и стали захватывать новые территории. Однако, как показало последовательное рассмотрение современного положения дел с «работой» бартовских фигур, не все из них функционируют в прежнем режиме. Сегодня мы в действительности можем обнаружить, что некоторые из обозначенных в свое время Р. Бартом риторических фигур перестают действовать. Так, начался своеобразный закат фигур, и начался он с фактического исчезновения тех из них («Прививка» и «Нинизм»), которые относятся к «Весам». На очереди, видимо, категория «Сущность». То есть намечается тенденция к сокращению разнообразия форм мифического означающего. Возможно, стоит даже говорить о начале процесса инверсии: то, что писал Р. Барт о мифе у левых, можно постепенно переносить на современные мифы Запада (но это – тема для отдельного изучения).

Заключение (Conclusions)

Таким образом, при рассмотрении современного преломления риторических фигур мифического означающего можно выделить несколько тенденций:

- выход мифов далеко за пределы того, что самим Р. Бартом называлось мелкобуржуазным французским обществом, и их распространение на все социальные группы и политии;

- осуществление «Весами» все более тонкой работы в условиях цифровизации коммуникации и медиа в целом;

- практическое прекращение действия и, соответственно, исчезновение, как минимум, двух фигур – «Прививка», «Нинизм».

Широкое распространение современных мифов и охват ими подавляющего большинства социальных общностей в сегодняшнюю цифровую эпоху делает обращение к бартовским риторическим фигурам мифического означающего важным и актуальным.

Литература

Барт Р. Мифологии: пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. М.: Издательство им. Сабашниковых, 2004. 320 с.

Богданов К.А. Повседневность и мифология: исследования по семиотике фольклорной действительности. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. 416 с.

Дьяков А.В. Ролан Барт как он есть. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2010. 320 с.

Зарубина Н.Н. Механизмы и смыслы мифологизации денег в современном обществе // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 255–257.

Иванов А.Г. «Время цифры»: тотальная квантификация качества // Цифровые трансформации в развитии экономики и общества: материалы XV Международной научно-практической конференции. 21 апреля 2021 г. (г. Липецк) / Под общ. ред. А.Д. Моисеева. Воронеж: НАУКА-ЮНИПРЕСС, 2021. С. 383–386.

Иванов А.Г. «Изъятие из Истории»: парк, которого никогда не было // Национальные проекты в системе приоритетов развития российской экономики: социальные, правовые и духовные аспекты: материалы XIV Международной научно-практической конференции. 28-29 мая 2020 г. (г. Липецк) / Под общ. ред. А.Д. Моисеева, В.В. Черняева. Елец: ФГБОУ ВО «Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина», 2020. С. 119–123.

Косиков Г.К. Ролан Барт – семиолог, литературовед // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Сост., общ. ред., вступит статья Г.К. Косикова. М.: Прогресс, 1989. С. 3–45.

Курилла И.И. Битва за прошлое: Как политика меняет историю. М.: Альпина Паблишер, 2022. 232 с.

Левитт Дж. Миф сегодня: чем вызван интерес к мифологии? // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В.

Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 190–191.

«Ни Макрон, ни Ле Пен – революция!». Чем закончились выборы во Франции // Газета. 25 апреля 2022 г. [Электронный ресурс]. URL: www.gazeta.ru/politics/photo/presidential-elections-in-france-2022.shtml (дата обращения: 30.04.2022).

Самойо Т. Ролан Барт: биография: пер. с фр. И. Кушнаревой и А. Васильевой; под научн. ред. И. Кушнаревой. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. 576 с.

Что нам делать с Роланом Бартом? / Материалы международной конференции, Санкт-Петербург, декабрь 2015 года / под ред. С.Н. Зенкина и С.Л. Фокина. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 160 с.

Blackwood R. Vernacular Mythologies: Instagram, Starbucks and Meaning-Making by Non-Elites at Paris Orly Airport // Modern Languages Open. 2021 (1). No. 21. Pp. 1–14. DOI: https://doi.org/10.3828/mlo.v0i0.361.

Bottici C. A Philosophy of Political Myth. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 286 p.

Doering J. The Rhetorical Apprenticeship of Roland Barthes // Barthes Studies. 2021. No. 7. Pp. 110–139.

Stivale C.J. Mythologies Revisited: Roland Barthes and the Left // Cultural Studies. 2002. No. 16 (3). Pp. 457–484. DOI: 10.1080/09502380210128333.

References

Barthes R. (2004) Mifologii [Mythologies]. Moscow: Sabashnikovs Publ. 320 p. (In Russian).

Bogdanov K.A. (2015) Povsednevnost’ i mifologiya: issledovaniya po semiotike fol’klornoj dejstvotel’nosti [Everyday Life and Mythology: Research on the Semiotics of Folklore Reality]. Saint Petersburg: Azbuka, Azbuke-Attikus. 416 p. (In Russian).

D’yakov A.V. (2010) Rolan Bart kak on est’ [Roland Barthes as he Is]. Saint Petersburg: «Vladimir Dal’» Publ. 320 p. (In Russian).

Zarubina N.N. (2019) Mekhanizmy i smysly mifologizatsii deneg v sovremennom obshchestve [Mechanisms and Meanings of Money Mythologization in Modern Society]. In O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev & S.V. Yurchenko (eds.), *Mif v istorii, politike, kul’ture: sbornik materialov II Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdistsiplinarnoj konferentsii (iyun’ 2018 goda, g. Sevastopol’)* [Myth in History, Politics and Culture: Proceedings of the II International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2018, Sevastopol)] [Electronic resource]. Sevastopol’: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol. Pp. 255–257. (In Russian).

Ivanov A.G. (2021) «Vremya tsifry»: total’naya kvantifikatsiya kachestva [Time of «Digit»: Total Quantification of Quality]. In A.D. Moiseev (ed.), *Tsifrovye transformatsii v razvitii ekonomiki i obshchestva: materialy XV Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferentsii. 21 aprelya 2021 g. (g. Lipetsk)* [Digital Transformations in the Development of the Economy and Society: Proceedings of the XV International Scientific and Practical Conference on April 21, 2021 (Lipetsk)]. Voronezh: NAUKA-YUNIPRESS. Pp. 383–386.

Ivanov A.G. (2020) «Iz’yatie iz istorii»: park, kotorogo nikogda ne bylo [«The Privation of History»: The Park That Never Was]. In A.D. Moiseev & V.V. Chernyaev (eds.), *Natsional’nye proekty v sisteme prioritetov razvitiya rossijskoj ekonomiki: materialy XIV Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferentsii. 28-29 maya 2020 g. (g. Lipetsk)*

[Digital Transformations in the Development of the Economy and Society: Proceedings of the XV International Scientific and Practical Conference on April 21, 2021 (Lipetsk)]. Yelets: Yelets Bunin State University. Pp. 383–386. (In Russian).

Kosikov G.K. (1989) Rolan Bart – semiolog, literaturoved [Roland Barthes – Semiologist, Literary Critic]. In G.K. Kosikov (Ed.), Bart R. Izbrannye raboty. Semiotika. Poetika [Barthes R. Selected Works. Semiotics. Poetics]. Moscow: Progress. Pp. 3–45. (In Russian).

Kurilla I.I. (2022). Bitva za proshloe: Kak politika menyaet istoriyu [The Battle for the Past: How Politics Changes History]. Moscow: Alpina Publisher. 232 p. (In Russian).

Levitt J. (2019). Mif segodnya: chem vyzvan interes k mifologii? [Myth Today: What Caused the Interest in Mythology?]. In O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiн, V.V. Khapaev & S.V. Yurchenko (eds.), *Mif v istorii, politike, kul'ture: sbornik materialov II Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdistsiplinarnoj konferentsii (iyun' 2019 goda, g. Sevastopol')* [Myth in History, Politics and Culture: Proceedings of the II International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2019, Sevastopol)] [Electronic resource]. Sevastopol': Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol. Pp. 190–191. (In Russian).

«Ni Makron, ni Le Pen – revolyutsiya!». Chem zakonchilis' vybory vo Frantsii [«Neither Macron nor Le Pen is a revolution!». How did the elections in France end]. (2022). Gazeta. Arpil 25. 2022. [Electronic resource]. URL: www.gazeta.ru/politics/photo/presidential-elections-in-france-2022.shtml (accessed on April 30, 2022). (In Russian).

Samoyault T. (2019). Rolan Bart: biografiya [Roland Barthes: Biography]. Moscow: «Delo» RANEPA Publishing House. 576 p.

Zenkin S.N. & Fokin S.L. (eds.) (2018). Chto nam delat' s Rolanom Bartom? [What Should We Do with Roland Barthes?]. Proceedings of International Conference, Saint Petersburg, December 2015. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 160 p.

Blackwood R. (2021). Vernacular Mythologies: Instagram, Starbucks and Meaning-Making by Non-Elites at Paris Orly Airport. *Modern Languages Open*. No. 21. Pp. 1–14. DOI: https://doi.org/10.3828/mlo.v0i0.361.

Bottici C. (2007). A Philosophy of Political Myth. Cambridge: Cambridge University Press. 286 p.

Doering J. (2021). The Rhetorical Apprenticeship of Roland Barthes. *Barthes Studies*. No. 7. Pp. 110–139.

Stivale C.J. (2022). Mythologies Revisited: Roland Barthes and the Left. *Cultural Studies*. No. 16 (3). Pp. 457–484. DOI: 10.1080/09502380210128333.

Сведения об авторе:

Иванов Андрей Геннадиевич

заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Липецкий государственный технический университет», профессор кафедры государственной, муниципальной службы и менеджмента Липецкого филиала ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», доктор философских наук, доцент (г. Липецк, Россия).

E-mail: agivanov2@yandex.ru

Bionotes:

Ivanov Andrey Gennadievich

Head of Chair, Philosophy Department, Lipetsk State Technical University; Professor, Department of Public, Municipal Service and Management, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Lipetsk Branch); Doctor of Philosophy, Associate Professor (Lipetsk, Russia).

Для цитирования:

Иванов А.Г. Почему риторические фигуры мифического означающего Р. Барта сегодня важны // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материаловVI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 255–265.

For citation:

Ivanov A.G. Why the Rhetorical Figures of R. Barth's Mythical Signifier are Important Today // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 255–265.

УДК 81`27

КОГНИТИВНАЯ МОДЕЛЬ *ВОЙНА КАК ЖАТВА* (МИФЫ В РУССКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ)

Пименова Марина Владимировна
Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тян-Шанского»
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Бодриков Алексей Борисович
Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тян-Шанского
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация
Цель статьи – описать тенденции развития когнитивной модели *война как жатва* в русской лингвокультуре. Актуальность проведенного исследования заключается в описании стереотипов русской лингвокультуры, связанных с когнитивной моделью *война как жатва*, в аспекте осмысления эволюции когнитивной модели с XIX в. до XXI в. включительно. Более ранних контекстов, объективирующих эту модель, не выявлено. Научная новизна исследования состоит в первом опыте обращения к теме когнитивной модели *война как жатва* в русской лингвокультуре. Для описания изучаемой когнитивной модели в качестве источника языкового материала выступает Национальный корпус русского языка (www.ruscorpora.ru) (НКРЯ). Работа выполнена в рамках Санкт-Петербургско-Кемеровской школы концептуальных исследований. Основными в статье выступают: дескриптивный, концептуальный и интерпретативный методы исследования. Сценарий *войны как жатвы* воспринимается как картина военных событий. Военный сценарий *войны как жатвы* предполагает наличие следующих когнитивных признаков: 1. Событие – война; 2. Время – период военных действий и послевоенный период; 3. Пространство – поле; 4. Субъект – старуха с косой; 5. Объект – человек; 6. Действие – приближение; 7. Статика (отсутствие действия) – стояние за изголовьем. 8. Активизация действия – косьба, жатва. Все эти признаки дополняются особыми аспектами сценария войны как жатвы: «горстка выживших», «женский облик смерти на войне», «обязательная встреча (в период войны или после неё) = смерть = итог жизни». В XXI в. происходит переосмысление мифа о войне как жатве: война предстает не в облике человека – древней старухи с косой. Зрительно внимание переносится на инструмент в руках смерти – оружие убийства. Коса – первоначальный символ смерти, является сельскохозяйственным орудием. Этот символ перестает быть актуальным. Происходит замена названий мирного орудия производства на имена военного оружия. Появляются новые смыслы войны, относящие к артефактной культуре нового времени.
Ключевые слова: когнитивные признаки, когнитивная модель, милитарные концепты, символы лингвокультуры, концептология, языковая картина мира, лингвокультурология

COGNITIVE MODEL WAR AS A HARVEST (MYTHS IN RUSSIAN LINGUOCULTURE)

Pimenova Marina Vladimirovna
Semenov – Tyan-Shansky International Humanitarian University
(St. Petersburg, Russia)

Bodrikov Alexey Borisovich
Semenov – Tyan-Shansky International Humanitarian University

(St. Petersburg, Russia)

Abstract
The purpose of the article is to describe the trends of *war as a harvest* cognitive model development in Russian linguoculture. The relevance of the study is in the description of the Russian linguoculture stereotypes associated with the cognitive model of *war as a harvest*, in the aspect of understanding the evolution of the cognitive model from the 19th century until the 21st century inclusive. No earlier contexts objectifying this model have been identified. The scientific novelty of the study consists in the first experience of addressing the topic of the *war as a harvest* cognitive model in Russian linguoculture. The National Corpus of the Russian Language (www.ruscorpora.ru) acts as a source of language material to describe the cognitive model *war as a harvest*. The work was carried out within the framework of the St. Petersburg-Kemerovo School of Conceptual Research. The main ones in the article are: descriptive, conceptual and interpretive research methods. The scenario of *war as a harvest* is perceived as the realization of successive events. The military scenario of *war as a harvest* assumes the presence of the following cognitive signs: 1. Event - war; 2. Time - the period of hostilities and the post-war period; 3. Space is a field; 4. Subject is an old woman with a scythe; 5. Object - a person; 6. Action - approach; 7. Statics (lack of action) - standing behind the headboard. 8. Activation of action - mowing, reaping. All these signs are complemented by special aspects of the scenario of *war as a harvest*: “a handful of survivors”, “female face of death in war”, “mandatory meeting (during the war or after it) = death = the end of life”. There is a rethinking of the *war as a harvest* myth in the XXI century: the war does not appear in the guise of a man - an ancient old woman with a scythe. Visual attention is transferred to the tool in the hands of death - the weapon of murder. The scythe, the original symbol of death, is an agricultural tool. This symbol is no longer relevant. The names of peaceful instrument of production is being replaced by military weapons. New meanings of war appear, relating to the artifact culture of the new time.
Keywords: cognitive signs, cognitive model, military concepts, symbols of linguoculture, conceptology, language picture of the world, linguoculturology

Введение (Introduction)

В статье описываются исконные русские выражения *старуха с косой* и *война скосила* и их варианты, встречаемые в качестве способов объективации когнитивной модели *война как жатва*. Ведущим в исследовании термином выступает *когнитивная модель*. Под *когнитивной моделью* понимается «стереотипный образ, с помощью которого организуется некоторый жизненный опыт. Такая модель определяет нашу концептуальную организацию опыта, оценку этого опыта, а также то, что мы хотим выразить» [Пименова 2001: 33]. Когнитивная модель является конгломератом ассоциаций, связанных с ключевым словом или сочетанием слов. Миф является смысловой матрицей культуры и её универсалией [Ставицкий 2020: 86–92]. Такие матрицы устойчивы, однако и они подвержены трансформации.

Образу, который находится в основе когнитивной модели, соответствует определенная мифологема. «Мифологема – это часть мифа, утратившая четкие черты в связи с забытостью исходного образа, сохранившая в фольклоре наиболее устойчивые признаки символа, восходящие к определенному сюжету или персонажу» [Пименова 2020: 131]. Мифологема *старуха с косой* достаточно устойчива в русской лингвокультуре: «в языке в его семантических коннотативных функциях сохраняются т.н. паттерны культурно-исторической памяти, которые основаны на архаичных мифологических концептах, имеющих глубинную связь с бессознательным» [Барышников 2022: 28].

В лингвистической литературе отсутствуют работы, в которых анализируется когнитивная модель *война как жатва*. Научная новизна исследования заключается в

обращении к основным способам реализации когнитивной модели *война как жатва* в русской лингвокультуре периода XIX века – начала XXI в. Языковой материал из НКРЯ показывает актуализацию соответствующий выражения, служащих для описания изучаемой когнитивной модели.

Символы лингвокультуры помогают осознать стереотипы, связанные с войной и военными действиями. По словам В.В. Колесова, «ментальность есть средство национального самосознания и способ создания традиционной картины мира, коренящиеся в категориях и формах языка» [Колесов 1999: 148]. Язык насыщен исконной русской символикой, глубоко пустившей корни в лингвокультуре. Она отображает ментальность народа. Цель статьи – определить основные символы синкретичной когнитивной модели *война как жатва* в русской лингвокультуре, отделив то, что является традиционным, от того, что привнесено из других лингвокультур. 20-е годы XXI в. характеризуют эпоху перемен: «Великие потрясения всегда сопровождаются грандиозным мифотворчеством, которое реанимирует и воплощает мифы Творения, ибо когда заканчивается одна эпоха, всегда начинается нечто новое, в том числе и в умах, с которого современность и будет вести свой отсчет» [Ставицкий 2015: 536]. Религиозная символика смешивается с национальной, образуя новые смыслы прежних символов.

Символы лингвокультуры отображают древние архетипы, которые уже не осознаются носителями языка. В контекстах такие архетипы вербализуются в виде стёртых метафор и скрытых, малопонятных смыслов, которые В.В. Колесов называет ментальными архетипами: «Ментальные “архетипы” складываются исторически, идеал ментальности – не сиюминутная идея социального наполнения» [Колесов 1995: 14–15]. Другой вариант их именования – *мифологемы*.

Объектом исследования данной статьи является синкретичная когнитивная модель *война как жатва*, состоящая из: 1. Символического концепта *урожай*, 2. Концепта *война*, 3. Сценария сбора урожая («косьба, жатва»). Все три компонента воспринимаются синкретично, в изучаемой когнитивной модели они скрыты за соответствующими символами. Существованию этого сложного концептуального комплекса в языковой картине мира и лингвокультуре есть объяснение. Образы *войны как жатвы* являются стереотипными для носителей русского языка: они выражают устойчивые культурные архетипы сознания.

Методы исследования (Methods)

Для определения основных признаков когнитивной модели использовался комплекс методов: метод компонентного анализа слова, репрезентанта концепта, дескриптивный метод, метод концептуального анализа, интерпретативный метод.

Литературный обзор (Literature Review)

В научной литературе не работ, где были бы описаны отдельные аспекты когнитивной модели *война как жатва* и образ *старухи с косой* и *смерти как жницы*. Подобных работ на похожую тему в научной литературе нет.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Жатва – один из самый устойчивых источников образов для описания войны и результатов военных действий: «Первобытная мифология – это допонятийное мышление образами» [Найдыш 2022: 20]. Эту модель можно отнести к разряду исконных, при том, ей есть неполные соответствия в иных лингвокультурах.

Когнитивная модель проявляется в языке, когда в лингвокультуре сформировались устойчивые образы и соответствующие им ассоциации. Одним из примеров реализации изучаемой когнитивной модели может служить исконное

русское выражение *война скосила*. Война через это выражение предстает в виде особого культурного мифа: в восприятии носителей русского языка война стереотипно связана с осознанием жизни как нивы, где каждый колосок – это человек, выросший и созревший на этой земле (*Романтическая оппозиция «поэт – толпа» превращается в «здравствуй, русское поле, я твой тонкий* ***колосок»****.* О. Славникова. Город и лес). Нива – это окультуренное пространство, возделываемая почва, на которой растут полезные злаки. Н.А. Некрасов использует этот образ в своей метафоре *нива жизни* (*Природа-мать! когда б таких людей Ты иногда не посылала миру, Заглохла б* ***нива жизни****…* Н.А. Некрасов. Памяти Добролюбова). Война в отечественной лингвокультуре осознается как жатва, когда скашивается жизнь – в основе этого находится древний образ умирающей и воскресающей природы. На смену скошенного поля весной взойдет новая жизнь в виде новых колосьев – рожденных к новой жизни людей.

Колосящаяся нива – символ русского поля. Этот символ широко используется в литературе с середины XIX в. (*Труженик-крестьянин, обливающий своим потом и зеленеющие, и* ***колосящиеся нивы****, которыми мы так любим любоваться и которые нередко воспеваются нашими поэтами, пользуется от своего тяжелого труда несравненно менее купца-торговца…* Н. Скавронский. Очерки Москвы. 1860-1865). Русское поле рисуется в образе безбрежного океана, в котором волнами колосится пшеница (*Под мелодию* ***русского поля*** *щедро разливаются опрокинутые в рядки золотистые* ***волны*** *налитых колосьев пшеницы*. А. Мальков. Родник памяти). Неохватность просторов, вольная воля, широта и даль – те характеристики, которые встречаются в описании созревшей нивы.

Жизнь метафорически представляется пространством больше, чем поле: в пословице говорится: *жизнь прожить – не поле перейти*. Мотив противопоставления поля и жизни часто встречается в художественных произведениях XX в. (*Пора сказать: здравствуй,* ***русское поле****, прожил* ***жизнь****, а тебя* ***перейти*** *не успел…* И. Мартынов. Дерибрюхово). Поле – неразрывная часть ландшафта русского мира.

Пахарь, возделывающий поле, есть символ труженика на своей земле. Этот символ стал активно упоминаться с середины XIX в. (*Тут узнаете вы жизнь народа; тут только увидите настоящее* ***русское поле****, с тем необъятно-манящим простором, о котором так много уже слышали и так много, быть может, мечтали*. Д.В. Григорович. **Пахарь**. 1856). Россия предстает в этих символах как необъятное поле с колосящимися пшеницей и рожью, где пахари – это богатыри Земли Русской, встающие в ситуации необходимости на ее защиту. Одним из таких ярких символов защитника русской земли был богатырь Микула-Селянинович.

Нива жизни – это еще и метафора просвещения, активно реализуемая в разных жанрах во второй половине XIX в. Нива жизни не всегда засеяна полезными злаками и плодоносными деревьями. Иногда на ней растут сорняки (*Не маслина цвела на* ***ниве жизни****, а волчец и терн, потому что нива жизни поливалась не благодатным дождем, а кровавым потом рабства, и над землею от края до края стоял стон угнетенных…* В.Г. Короленко. Сказание о Флоре, Агриппе и Менахеме, сыне Иегуды. 1886). Возделывание почвы передается возвышенными образами работающего человека. Обработка земли плугом осознается как нещадное обращение с землей-матерью. Языковой материал показал авторскую метафору плуга, безжалостно возделывающего почву – таким способом описывается закон (*Эта* ***нива пахаря*** *–* ***нива жизни****. Эта* ***нива*** *и идущий по ней* ***плуг*** *–* ***закон*** *суровой необходимости, закон, который имеет достаточно силы, чтобы неутомимо и* ***безжалостно*** *волочить за*

собой тех, кто не может уразуметь вечный и неизбежный смысл его. Н.Г. Гарин-Михайловский. Гимназисты. 1895). Закон понимается как насилие над землей и тем, что на ней произрастает.

Обычно войны и набеги врагов выражаются метафорами опустошения (*Но такие походы не могли прекратить* ***набегов****; княжеские усобицы по-прежнему давали повод варварам* ***опустошать русские поля*** *и селения то в виде разбойников, то в качестве союзников; князья дружились с ханами, вступали с ними в родство, искали у них убежища и войска в случае своих неудач*. Д.И. Иловайский. История Рязанского княжества. 1858). Однако более древним образом войны выступает смерть, приходящая в облике старухи с косой. За этим обликом скрывается мифологический образ жницы – богини смерти. Миф о жизни в русской лингвокультуре выражается земледельческими метафорами, он последовательно прослеживается на всех этапах пути человека, начиная от зарождения до смерти (*ребенок растет, зрелый мужчина, кожа увядает* – вегетативные метафоры). Даже медицинские термины эту традицию сохраняют поныне (*семя, половое созревание, оплодотворение, вынашивать плод*).

Некоторые острые земледельческие орудия в славянской лингвокультуре символизируют смерть. Смерть рисуется в женском облике с косой: «Коса – атрибут и символ смерти» и «характерное для косы действие метафорически приписывается Смерти, которая косит людей» [Славянские древности, т. II: 618]. Другим вариантом такого орудия является серп: «Серп держит в руках смерть» [Славянские древности, т. IV: 630]. Смерть – это жница на поле с колосящимися злаками.

В некоторых культурах встречается женский образ смерти с косой. По-гэльски смерть-жницу назвали Банши (Banshee); этот женский дух криком объявлял о смерти человека. Банши принимает разные формы, но обычно это ужасная старая ведьма, однако иногда она приходит в виде красивой, юной девушки.

В других лингвокультурах со смертью ассоциируются мужские мифологические персонажи. Их изображают с серпом и косой: «Серп – атрибут многих древних богов луны и плодородия: аккадского Сина, малоазийского Приапа, греческого Кроноса, римского Сильвана, галльского Эзуса» [Пименова 2012: 46]. Эти орудия труда символизируют силу богов в земледельческих культурах: «согласно мифопоэтической традиции, серп и коса стоят рядом и ассоциируются со смертью: серп, коса, жатва. Как атрибут Кроноса, серп и коса стали символами смерти» [Радь, Сидорова, т. I: 5]. С конца 1800-х годов персонаж смерти в английской литературе называли Grim Reaper «Мрачный Жнец».

В Европе образ этого жнеца с косой широко распространен в XIV – XV вв., хотя первые изображения человека с косой в образе смерти встречается уже в XIII в. С XV в. смерть обычно изображается как оживший человеческий скелет, облаченный в черную как смоль мантию и несущий косу. Значение символа косы многозначно: «Коса выступает как символ изобилия и одновременно конца периода плодоношения. Коса связана с жатвой, выступающей символическим аналогом жертвы; она несет гибель и служит символом последующего возрождения» [Символы и знаки: интернет-ресурс]. Считается, что символ этого предмета пришел из античной мифологии: «Коса связана с Кроносом, греческим богом урожая, который носил этот инструмент, используемый для уборки зерна» [Rogador: интернет-ресурс].

В христианстве образ косца ассоциируется с Откровением Иоанна Богослова и текстом Апокалипсиса – шестой главой Нового Завета. Четвертый всадник смерти приходит, чтобы указать на конец мира: И когда Он снял четвертую печать, я слышал голос четвертого животного, говорящий: иди и смотри. И я взглянул, и вот, конь

бледный, и на нем всадник, которому имя «смерть»; и ад следовал за ним; и дана ему власть над четвертою частью земли – умерщвлять мечом и голодом, и мором и зверями земными (Откр 6: 7–8). Конь под всадником особый, названный khlôros (χλωρός) «бледный», «пепельный», «бледно-зелёный», «изжелта-зелёный»: цвет его трупный. С этим всадником, судя по тексту, ассоциируется меч как символ смерти. Однако на различных иллюстрациях он часто изображен держащим в руках косу, и лишь изредка меч. Встречается образ скелета на коне с мечом или косой в руке, что очень похоже на образ Grim Reaper из английской литературы. Еще один вариант – красивый мужчина. Здесь мы видим мужской образ всадника-смерти.

Говорить, что образ старухи с косой, знаменующей собой смерть, является заимствованным из европейских культур, не приходится. Образ смерти в русской лингвокультуре разнится устойчивой ассоциацией с женским персонажем, в отличие от мужского в европейских странах и тексте Библии. Мы знаем, что наряду с христианством «в сельской местности сохранялись параллельные верования и суеверия» [Emery: интернет-ресурс]. Период двоеверия в России наблюдался в некоторых местностях вплоть до XIX в.

Разные лингвокультуры существенно отличаются в части используемых образов смерти. Для русской лингвокультуры смерть свойственно представление о старой женщине, отличительным атрибутом которой выступает коса (*Это неправда, что на всех людей одна* ***смерть*** *–костлявая, как скелет, злая* ***старуха с косой*** *за плечами*. В. Распутин. Последний срок. 1970). Американский исследователь К. Рогадор подчеркивает: «Коса, как и Grim Reaper (Мрачный Жнец), символизирует “жатву жизни”» [Rogador: интернет-ресурс]. Безобразный облик смерти стереотипен: она беззубая, косматая, костлявая, безносая. Она приходит из мира мёртвых и становится у изголовья того, кому предстоит умереть (*У моей кровати* ***сзади стоит безносая старуха с косой***. А. Т. Аверченко. Подходцев и двое других). У нее беспощадный нрав.

Однако такие стереотипы навязаны литературой и СМИ. Некоторые описания смерти представляют ее в ином обличье – она видится красивой девушкой (*Это не обязательно* ***беззубая старуха с косой****, а может, это* ***красивая девушка***? С. Алексиевич. Время second-hand // «Дружба народов», 2013).

Русскую лингвокультуру отличает гендерная закрепленность за женской сферой основных символов жизни. Так, «Концептуализация жизни (ж. р.) человека происходит в виде такой семантической схемы, как рождение (символ – *мать* ж. р.) – жизненный путь (символ – *дорога* ж.р.) – смерть (символ – *старуха с косой* ж. р.)» [Пименова 2018: 340]. В контекстах, изображающих приход смерти, нет упоминания о жертве: старуха-смерть – жница, собирающая свой урожай. По словам К.М. Эмери, такие контексты объясняются «метафорической связью между сбором урожая и лишением жизни» [Emery: интернет-ресурс]. Собранный урожай – не жертва, а способ поддержания жизни.

Действия старухи с косой несут определенные смыслы. Смерть играет с людьми (*Я даже подозреваю, что это* ***играет старуха с косой***. С. Шаргунов. Ура!). Ее непонятные действия толкуются людьми как издевка (*Но бывает и такое, что «****старуха с косой****» словно издевается над людьми*! С. Петрунин. Шутки старушки с косой). Ее приближение знаменует уход из этого мира (*Впервые* ***старуха с косой вплотную приблизилась*** *к нему в пятнадцатилетнем возрасте*. Р. Киреев. Чехов. Посещение Бога). После встречи смерть забирает человека с собой (*Все знают, что со стола брать нельзя – тебя* ***уведет*** *косматая* ***старуха с косой***. Д.Н. Каралис.

Дневник). Ни один из людей не избежит этой встречи (*Он всегда игнорировал разговоры о смерти, но я знаю точно,* ***старуха с косой*** *не такая зазнайка, она* ***приветит каждого***. В. Синицына. Муза и генерал).

Многие контексты показывают синонимичность *смерти* и *войны* (*Но* ***война косила*** *солдат и командиров в любом звании тысячами – вакансий было предостаточно и без превентивных мер Сталина*. Г. Попов, Н. Аджубей. Пять выборов Никиты Хрущева). Их сближение обусловлено ассоциацией с результатом военных действий, когда смерть – обычное явление на войне: ««Устойчивые метафорические сочетания возникают как результат языкового и культурного выбора из множества возможных словосочетаний, мыслимых как свободные» [Брагина 2007: 291].

Война косит свою жатву, унося жизни людей (*И тысячи* ***жизней скосила война****…* А. Белый. Африканский дневник). Оставшиеся в живых описываются метафорами горсти – как семена будущих посевов на ниве жизни (*Да и стариков –* ***не скошенных войной*** *очевидцев –* ***осталось*** *тут* ***с горсть****, – никто ничего не помнил и не мог подсказать минувшую обстановку боя за сёла*. И. Меттер. Пятый угол). Горсть семян в руке пахаря – другой символ, гендерно закрепленный за маскулинной сферой.

Первое употребление выражения *смерть косит*, согласно данным НКРЯ, относится к 80-м годам XIX в. (***Со*** *всякимъ* ***замахомъ косы валились воины****, но брата она не касалась, и стоялъ, онъ бодро и невредимо посреди груды тѣлъ. –* ***Смерть коситъ****! закричала я въ ужасѣ и проснулась отъ звуковъ собственнаго голоса*. Е.В. Салиас-де-Турнемир. Семейство Шалонских. 1880). Это выражение использовалось не только для описания военных действий, но и ситуаций болезни: эпидемий, мора и под., но это всегда было изображением смерти людей (***Смерть косила*** *между тем ближайших свидетелей жизни Мольера, и биографический апокриф Гримаре получал характер достоверного источника*. М.В. Барро. Мольер. Его жизнь и литературная деятельность. 1891). Эпидемии начала XX в. описываются метафорой косьбы (***Эпидемии*** *гуляют и* ***смерть косит*** *направо и налево*. С.Б. Веселовский. Дневник. 1920; *Города, пронизываемого насквозь острым ледяным дыханием норд-оста и…* ***смерти****,* ***косившей*** *людей без счету, особенно от сыпного* ***тифа****…* А.И. Деникин. Очерки русской смуты. 1921). Болезни, голод и неурожай являются последствиями войн – отсюда объединение смыслов, вкладываемых в соответствующие метафоры (*Ну, а так как* ***войны*** *велись в мире постоянно, людей часто* ***косили*** *страшные* ***эпидемии****, особенно чумы и холеры, и* ***голод****, то* ***беда****, как правило, себя ждать не заставляла*. В.А. Мезенцев. Чудеса: Популярная энциклопедия).

Многочисленные войны в Европе и России показывают общий вид смерти, изображая ее как человека с косой. У. Харрис отмечает: «В большинстве изображений смерти показан как сам Grim Reaper (Жнец), его черный плащ обрамляет ухмыляющийся череп и коса» [Harris: интернет-ресурс]. Однако в русской лингвокультуре смерть рисуется живой, но старой – беззубой – старухой.

Косящая людей смерть на войне воспринимается некой бесконтрольной человеку силой (*С обычной силой* ***Смерть косит*** *мирных жителей или, напрягаясь на полях битв, теряет свою интенсивность в других местах*? М.Л. Казем-Бек. Дневник. 1914). В современном мире это неизвестная стихия, имеющая небесную – электрическую – природу (*Невидимая для Заура* ***смерть косила*** *вокруг него здоровых и зрячих, как некая* ***беспощадная сила****, окруженная наивным, языческим почитанием: цветами, слезами, обвитой траурными лентами музыкой, – все это предназначалось для того, чтобы хоть немного заземлить ее* ***бесчеловечный электрический разряд***.

И. Полянская. Прохождение тени). Смерть с косой собирает свою жатву с нивы жизни (*Притом,* ***смерть косит жатву*** *жизни, но не самую жизнь*. С.Н. Булгаков. Философия хозяйства. 1912). Другими словами, хозяйкой поля жизни считается смерть, собирающая свой урожай (*Не судите и не будите судимы,* ***смерть косит*** *и молодых и старых, каждый день* ***собирая урожай****, не надо на горе делать сенсацию*. Форум 2011: Хватит губить детей!). Этот процесс неподконтролен человеку. Смерть – сила надмирная.

Заменой выражению *смерть косит* служит другое: *война косит*. Оно полностью передает значение первого выражения (*В годы царствования Георгия Свирепого – так прозвал его народ – жестокие* ***войны****, недороды и черная оспа* ***косили*** *людей*. Ф. Искандер. Сандро из Чегема). Война рисуется в облике жнеца: «Для традиционного мировоззрения любого народа характерно одухотворение сил природы, выражающееся в создании мифологических образов» [Степанова 2018: 106]. Война срезает колосья жизни своим орудием – серпом или косой. Орудия (зенитные, ракетные) – это оружие.

Война приносит смерть всем, без разбора (*Это же не война, чтобы косить всех подряд*. И.А. Дедков. Дневник). Тот, кто оказался в зоне ведения военных действий, считается обреченным. Военное оружие было первым изображением того, с чем приходит смерть в европейской культуре.

У. Харрис пишет: «В ранних изображениях Grim Reaper (Жнец) показан со стрелами, дротиками, копьями или арбалетами. Это оружие, которое он использует, чтобы поразить свою жертву. Со временем на смену этим орудиям смерти пришла коса. Коса была инструментом, используемым для сбора или резки зерна или травы. Использование этого образа было естественным для аграрного общества, в котором сбор урожая осенью представлял собой смерть еще одного года. Как мы собираем урожай, так и смерть собирает души для их путешествия в загробную жизнь» [Harris: интернет-ресурс]. Как видим, для европейской культуры свойственно жертвенное восприятие действий смерти в виде Мрачного жнеца.

В современной художественной прозе и публицистике встречается метафора косьбы, только вместо слова *смерть* используются названия оружия: пулеметы (*«Теорию конфликтов» он познавал в долине реки Кунене, где двигались батальоны ЮАР, горели тростниковые хижины, отряд ангольской пехоты, побросав оружие, убегал, и «канберры» на бреющем раздували траву до земли,* ***кося*** *солдат* ***пулеметами***. А. Проханов. Господин Гексоген), ядра орудий и пули (***Ядра*** *русских* ***орудий****, град русских* ***пуль косили*** *неприятеля*. В.Я. Шишков. Емельян Пугачев), пулеметный огонь (*Широким наметом, имея пулеметы на вьюках, пулеметчики выехали вперед орудия и сейчас же начали косить пулеметным огнем курдские толпы*. П.Н. Краснов. Тихие подвижники), автоматы (*Но по-прежнему из слухового окошка убийственно пощелкивал* ***автомат*** *Приходько и* ***косил*** *врагов*. Б.Л. Горбатов. Шахтеры) и др. Инструментальное описание действий смерти, акцентирование внимания на оружии, а не на том, в чьих руках это оружие – основная черта нового времени.

Образы войны, пандемии, смерти приводят на память известные из Библии символы Апокалипсиса. Следует заметить, что «Обычно под Апокалипсисом понимают гибель человечества во время Судного дня, что также имеет место и отражено в многочисленных источниках. Однако слово *Апокалипсис* означает не Судный день, а Откровение» [Ставицкий 2022: 207]. Поиск ключей к символам лингвокультуры помогает понять когнитивную основу языка, сформированные в

обществе матрицы культуры, позволяет реконструировать концептуальную основу когнитивных моделей, выражающих стереотипы сознания.

Заключение (Conclusions)

Символы, формирующие когнитивную модель *война как жатва*, имеют определенный набор базовых признаков:

1. Событие – война;
2. Время – период военных действий и послевоенный период;
3. Пространство – поле;
4. Субъект – старуха с косой;
5. Объект – человек;
6. Действие – приближение;
7. Статика (отсутствие действия) – стояние за изголовьем.
8. Активизация действия – косьба, жатва. Все эти признаки формируют сценарий войны. Интересны такие пункты сценария войны, как: «горстка выживших», «женский облик смерти на войне», «обязательная встреча (в период войны или после неё) = смерть = конец жизни».

Анализ когнитивной модели *война как жатва* позволил обнаружить глубинные основы восприятия мира, в котором жизнь – это мирное поле земледельца, в котором каждый колос знаменует человека, живущего на этой земле. В этом мире действует внешняя сила, неподконтрольная людям, которая собирает свою жатву с нивы жизни, приводя в мир эпидемии, войны и т.д., олицетворяемая и изображаемая в женском обличье.

Литература

Барышников П.Н. Мифологические концепты в словаре интероцептивных ощущений // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования». 2022. № 2. С. 23–32.

Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. Москва: Языки славянских культур, 2007. 514 с.

Колесов В.В. Ментальные характеристики русского слова в языке и философской интуиции // Языки и этнический менталитет. Петрозаводск: Издательство ПГУ, 1995. С. 13–24.

Колесов В.В. «Жизнь происходит от слова...». Санкт-Петербург: Златоуст, 1999. 368 с.

Коса // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. – М.: Международные отношения, 2009. Т. II. С. 618–619.

Найдыш В.М. Археология мифа (Мифотворчество в его историческом развитии) // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1. 2022. С. 13–31.

Пименова М.В. Концепты внутреннего мира (русско-английские соответствия): дис. … докт. филол. наук. Санкт-Петербург, 2001. 497 с.

Пименова М.В. Языковая картина мира: учебное. пособие. 3-е изд., доп. М.: ФЛИНТА: Наука, 2012. 108 с.

Пименова М.В. Этногерменевтика русской сказки: монография. М.: ИНФРА-М, 2018. 355 с. (Научная мысль).

Пименова М.В. Соотношение терминов *мифологема* и *символический макроконцепт* // Лингвистика и литературоведение на переломе тысячелетий: сборник

статей Международной научно-практической конференции, приуроченной к 175-летнему юбилею Абая Кунанбаева. Атырау: Атырауский государственный университет им. Х. Досмухамедова, 2020. С. 130–133.

Радь Э.А., Сидорова И.А. Роль метафоры в художественной картине мира Н.В. Гоголя (на материале повестей цикла «Вечера на хуторе близ Диканьки») // Новое слово в науке: перспективы развития: материалы X Междунар. науч.–практ. конф. (Чебоксары, 31 дек. 2016 г.). В 2 т. / редкол.: О.Н. Широков [и др.]. Чебоксары: ЦНС «Интерактив плюс», 2016. Т. 1. С. 265–268.

Серп // Славянские древности: этнолингвистический словарь в 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М.: Международные отношения, 2009. Т. IV. С. 628–630.

Символы и знаки: энциклопедия. [Электронный ресурс]. URL: https://sigils.ru/symbols/kosa.html (дата обращения: 07.08.2022).

Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины: монография. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.

Ставицкий А.В. Миф как смысловая матрица культуры и ее универсалия // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 86–92.

Ставицкий А.В. Культура смены эпох: смысл и природа Апокалипсиса в контексте современной Большой игры // Мифологос. Серия «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор». 2022. № 3. С. 201–211.

Степанова О.Б. Образ солнца в мифологии северных селькупов// 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, 2018. С. 106–112.

Emery K.M. Buried with a sickle: death’s scythe or anti-demon protection? 16.12.2015. [Электронный ресурс]. URL: https://bonesdontlie.wordpress.com/2015/12/16/sickles/ (дата обращения: 08.08.2022).

Harris W. How the Grim Reaper Works. 21.04.2021. [Электронный ресурс]. URL: https://science.howstuffworks.com/science-vs-myth/strange-creatures/grim-reaper.htm (дата обращения: 08.08.2022).

Rogador Ch. Symbols of Death and Their Meanings. 22.02.2022. [Электронный ресурс]. URL: https://symbolsarchive.com/symbols-of-death-and-their-meanings/ (дата обращения: 08.08.2022).

References

Baryshnikov P.N. Mifologicheskie Koncepty v Slovare Interoceptivnyh Oshchushchenij [Mythological Concepts in the Dictionary of Interoceptive Sensations] // *Mifologos. Seriya «Chelovek Mificheskij: Antropologiya, Psihologiya, Kognitivnye Issledovaniya»* [Mithologos. Series "Mythical Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies"]. 2022. № 2. S. 23–32. (In Russian).

Bragina N.G. Pamyat' v Yazyke i Kul'ture [Memory in Language and Culture]. Moskva: Yazyki slavyanskih kul'tur, 2007. 514 s. (In Russian).

Kolesov V. V. Mental'nye Harakteristiki Russkogo Slova v Yazyke i Filosofskoj Intuicii [Mental Characteristics of the Russian Word in Language and Philosophical Intuition] // *Yazyki i Etnicheskij Mentalitet* [Languages and Ethnic Mentality]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo PGU, 1995. S. 13–24. (In Russian).

Kolesov V.V. «Zhizn' Proiskhodit ot Slova...» ["Life Comes from the Word ..."]. Sankt-Peterburg: Zlatoust, 1999. 368 s. (In Russian).

Kosa // Slavyanskie Drevnosti: Etnolingvisticheskij Slovar' v 5 t. [Slavic Antiquities: an Ethnolinguistic Dictionary in 5 Volumes] / Pod obshch. red. N.I. Tolstogo. – Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2009. T. II. S. 618–619. (In Russian).

Najdysh V.M. Arheologiya Mifa (Mifotvorchestvo v Ego Istoricheskom Razvitii) [Archeology of Myth (Myth-making in its Historical Development)] // *Mifologos. Seriya «Filosofiya Mifa: Ontologiya, Aksiologiya, Metodologiya»* [Mythology. Series "Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology"]. 2022. №1. S. 13–31. (In Russian).

Pimenova M.V. Koncepty Vnutrennego Mira (Russko-Anglijskie Sootvetstviya): dis. … dokt. filol. nauk [Concepts of the Inner World (Russian-English Correspondences): thesis]. Sankt-Peterburg, 2001. 497 s. (In Russian).

Pimenova M.V. Yazykovaya kartina mira [Language Picture of the World]. 3-e izd. Moscow: FLINTA: Nauka, 2012. 108 s. (In Russian).

Pimenova M.V. Etnogermenevtika russkoj skazki [Ethnohermeneutics of the Russian Fairy Tale]. Moscow: INFRA-M, 2018. 355 s. (Nauchnaya mysl'). (In Russian).

Pimenova M.V. Sootnoshenie Terminov Mifologema i Simvolicheskij Makrokoncept [Correlation of the Terms Mythologeme and Symbolic Macroconcept] // *Lingvistika i literaturovedenie na perelome tysyacheletij* [Linguistics and Literary Criticism at the Turn of the Millennium]. Atyrau: Atyrauskij gosudarstvennyj universitet im. H. Dosmuhamedova, 2020. S. 130–133. (In Russian).

Rad' E.A., Sidorova I.A. Rol' Metafory v Hudozhestvennoj Kartine Mira N.V. Gogolya (na Materiale Povestej Cikla «Vechera na Hutore bliz Dikan'ki») [The Role of Metaphor in the Artistic Picture of the World N.V. Gogol (on the Material of the Stories of the Cycle "Evenings on a Farm near Dikanka")] // *Novoe Slovo v Nauke: Perspektivy Razvitiya* [New Word in Science: Development Prospects] / redkol.: O.N. Shirokov [i dr.]. Cheboksary: CNS «Interaktiv plyus», 2016. T. 1. S. 265–268. (In Russian).

Serp [Sickle] // Slavyanskie Drevnosti: Etnolingvisticheskij Slovar' v 5 t. [Slavic Antiquities: an Ethnolinguistic Dictionary in 5 Volumes] / Pod obshch. red. N.I. Tolstogo. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, 2009. T. IV. S. 628–630. (In Russian).

Simvoly i Znaki: Enciklopediya [Symbols and Signs: an Encyclopedia]. [Elektronnyj resurs]. URL: https://sigils.ru/symbols/kosa.html (data obrashcheniya: 07.08.2022). (In Russian).

Stavitskiy A.V. Nacional'no-istoricheskij mif Ukrainy [National-historical Myth of Ukraine]. Sevastopol': Ribest, 2015. 748 s. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Mif i Ego Osnovnye Funkcii v Svete Obshchej Teorii Mifa [Myth and Its Main Functions in the Light of the General Theory of Myth] // *Mifologos. Seriya «Chelovek Mificheskij: Antropologiya, Psihologiya, Kognitivnye Issledovaniya»* [Mythologos. The Mythic Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Studies Series]. 2022, № 2. S. 55–71. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Kul'tura Smeny Epoh: Smysl i Priroda Apokalipsisa v Kontekste Sovremennoj Bol'shoj Igry [The Culture of the Change of Epochs: the Meaning and Nature of the Apocalypse in the Context of the Modern Great Game] // *Mifologos. Seriya «Mif v*

Kul'ture: Literatura, Yazyk, Poetika, Iskusstvo, Fol'klor» [Mythologos. Series "Myth in Culture: Literature, Language, Poetics, Art, Folklore"]. 2022. № 3. S. 201–211. (In Russian).

Stepanova O.B. Obraz Solnca v Mifologii Severnyh Sel'kupov [The Image of the Sun in the Mythology of the northern Selkups] // *Mif v istorii, politike, kul'ture* [Myth in History, Politics, Culture] [Elektronnyj resurs] / Pod redakciej O.A. Gabrielyana, A.V. Stavickogo, V.V. Hapaeva, S.V. Yurchenko. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2018. S. 106–112. (In Russian).

Emery K.M. Buried with a Sickle: Death's Scythe or Anti-demon Protection? 16.12.2015. [Elektronnyj resurs]. URL: https://bonesdontlie.wordpress.com/2015/12/16/sickles/ (data obrashcheniya: 08.08.2022).

Harris W. How the Grim Reaper Works. 21.04.2021. [Elektronnyj resurs]. URL: https://science.howstuffworks.com/science-vs-myth/strange-creatures/grim-reaper.htm (data obrashcheniya: 08.08.2022).

Rogador Ch. Symbols of Death and Their Meanings. 22.02.2022. [Elektronnyj resurs]. URL: https://symbolsarchive.com/symbols-of-death-and-their-meanings/ (data obrashcheniya: 08.08.2022).

Сведения об авторах:

Пименова Марина Владимировна

Ректор АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тян-Шанского», доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия),

E-mail: MVPimenova@yandex.ru,

orcid: https://orcid.org/0000-0001-5918-974X

Бодриков Алексей Борисович

преподаватель, АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тян-Шанского», кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: bodrik1987@yandex.ru

https://orcid.org/0000-0001-7905-384X,

Bionotes:

Pimenova Marina Vladimirovna

Rector, Semenov – Tyan-Shansky International Humanitarian University, Doctor of Philology, Professor (St. Petersburg, Russia).

Bodrikov Alexey Borisovich

Lecturer, Semenov – Tyan-Shansky International Humanitarian University, Candidate of Philology (St. Petersburg, Russia).

Для цитирования:

Пименова М.В., Бодриков А.Б. Когнитивная модель *война как жатва* (мифы в русской лингвокультуре) // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции

(июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 266–278.

For citation:

Pimenova M.V., Bodrikov A.B. Cognitive Model of War as Reaping (Myths in Russian Linguoculture) // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 266–278.

УДК: 101; 114

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ДИСКУРСИВНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ ПРОСТРАНСТВА: ОТ КАТЕГОРИИ К ЭКЗИСТЕНЦИАЛУ

Ромащенко Александр Александрович
Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.
(г. Саратов, Россия)

Аннотация
В статье рассматриваются вопросы методологического самоопределения философии на основе эволюции философского анализа человека и его пространственного понимания. Берется за основу понятие мифа как идеологического контекста, в котором осуществляется различие классической философии и философии постнеклассического характера. Такое контекстуальное мифологическое различение традиций философского мышления рассматривается как условно-содержательное, поскольку для классической философии работает мифология тождества бытия и мышления (содержательный аспект), для иных традиций мысли такое тождество снято и выступает как вариация на фоне множественности типов философского мышления (условие мысли). Категория пространства в зависимости от типа мифологии культуры философского мышления хорошо демонстрирует собственно разницу в понимании человека в метафизическом контексте и в ситуации ее деструкции.
Ключевые слова: культура философского мышления, человек, пространство, метафизика, деструкция метафизики

MYTHOLOGICAL DISCURSIVENESS IN THE PHILOSOPHY OF SPACE: FROM CATEGORY TO EXISTENCE

Romaschenko Aleksandr Aleksandrovich
Yuri Gagarin State Technical University of Saratov
(Saratov, Russia)

Abstract
The article deals with the issues of methodological self-definition of philosophy on the basis of the evolution of philosophical analysis of man and his spatial understanding. It takes as its basis the concept of myth as an ideological context in which the distinction between classical philosophy and post-non-classical philosophy is made. This contextual mythological distinction of philosophical thinking traditions is considered as conditionally-constructive, because for classical philosophy the mythology of being and thinking identity works (substantive aspect), for other thinking traditions this identity is removed and acts as a variation on the background of multiple types of philosophical thinking (condition of thought). The category of space depending on the type of the mythology of the culture of philosophical thinking well demonstrates the actual difference in the understanding of man in the metaphysical context and in the situation of its destruction.
***Keywords*:** culture of philosophical thinking, man, space, metaphysics, destruction of metaphysics

Введение

Эволюция культуры философского мышления представляет собой многогранное явление, в котором определение основополагающих векторов развития является задачей весьма сложной, поскольку история идей – это либо книга, написанная с определенной целью и исходя из определенных контекстов, либо статистический строй (историография), в котором содержательный аспект мысли не имеет значения, а на первый план выступает логика исторического характера

[Ромащенко 2017]. Однако при написании такой книги, в которой история культуры философского мышления приобретает идеологическую коннотацию, включаются механизмы, способствующие идеологизации и мифологизации контекстуального аспекта мысли [Bréhier 1928]. Итогом такой мифологизации стало общераспространённое мнение (подкрепленное в том числе авторитетными источниками [Хайдеггер 2003]), согласно которому философия в своей эволюции прошла как минимум два этапа, которые ориентируют культуру мышления по-разному в зависимости от того, какому этапу относится сама практика мысли. Первый – классический – этап ориентирует мыслителя на традицию тождества бытия и мышления, заданную еще в V в до н.э. элейской школой. Второй – неклассический – связан с именами европейских мыслителей, понимающих отношения человека и мира по-новому. Это, в первую очередь, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, М. Хайдеггер. Если первый этап философии ассоциирован всецело с метафизическим аспектом, то второй этап ориентирован либо на «деструкцию метафизики» [Марков 1999], либо на «деконструкцию метафизики» как крайний вариант такой ситуации [Деррида 2000].

Мифология в таком понимании применительно к анализу истории философии понимается в качестве контекстуальной константы, где мысль и культура мышления оказываются всегда в определенном смысле продиктованными временем, политикой и культурой. Исходя из ситуации, формируется и содержание мысли. Такова собственно неизбежная мифология понимания сущности культуры философского мышления. В данном случае мифологию надо воспринимать как нечто, на чем основано *предпонимание* в его самом широком герменевтическом смысле и применении [Гадамер 1988].

Тем самым мифология в выбранном нами контексте представляет собой первоначальную установку рецепции историко-философского материала, которая структурирует фундаментальные проблемы философии. В частности, проблема человека и мира как фундаментальная проблема философии (в онтологическом ключе) раскрывает и демонстрирует разность решений в зависимости от выбранной мифологической траектории.

Методы

Для детального рассмотрения механизма различения (метафизики и ее деструкции на уровне мифологии) в нашей работе анализируется категория пространства применительно к пониманию связки человек – мир на основе методов герменевтики и феноменологии. Темпоральная проблематизация данной связки имеет место быть во многих философских концепциях как метафизической [Ходыкин 2017], так и постметафизической традиции [Хайдеггер 2003], а вот пространственная проблематизация, к сожалению, редка.

Литературный обзор

Вследствие нераспространенности проблематизации пространства в философии (за исключением проблемы пространства произведения искусства и формы чувственности у кантианцев) применительно к проблеме человека, а так же учитывая тот факт, что мы рассматриваем проблему пространства как коррелят мифологемы историко-философского дискурса, источники, касающиеся интересующей нас тематики относятся в большей степени к неклассической культуре философского мышления. И здесь можно отметить следующее: если для классической метафизики проблема пространства в ее корреляте с существующей на тот момент мифологемой тождества бытия и мышления проецирует указанную проблему на фундаментальный атрибут субстанции [Декарт 1994], то для мифологемы деструкции метафизики

пространство становится не столько атрибутом субстанции, сколько одним из способов артикуляции смыслов и ценностей культуры: например, Е.Ю. Колесникова и А.В. Кузнецов в своей работе хорошо показали, как феномен контркультуры в современном обществе способен стать пространством мифотворчества в XX веке [Колесникова 2021]. Издания, которые нельзя не упомянуть в данном контексте – это монография А. Лефевра «Производство пространства» [Лефевр 2015], а так же работы Э. Кейси [Casey 2001], Э. Рельфа [Relph 1976] и Йи-Фу Туана [Tuan 2001], в которых проблема пространства описывается в логике нашего исследования.

Результаты и обсуждение

Собственно как предмет философского рассмотрения категория «пространство» представляет собой одну из основополагающих категорий метафизического мышления: от непосредственно Аристотеля (логическая категория «место» в «Органоне»), через субстанциальное понимание данной категории Р. Декартом, внешнюю априорную форму чувственности у И. Канта до панлогизма Г.В.Ф. Гегеля, у которого пространство выступает абстрактной моделью «чистого различия» в природе. Данная категория сохраняет свою актуальность и в рамках модернистской традиции деструкции и деконструкции метафизики. Однако в несколько ином виде: при трансформации предметного поля философии, коренных изменениях в языке, меняется и содержательная нагрузка категории «пространство».

Сравнивая язык философии как форму культуры философского мышления в рамках метафизики и постметафизической традиции очень хорошо видно, что изменения языка затрагивают не только форму, но и содержание мысли. В работе «Бытие и время» М. Хайдеггер раскрывает потенциал нового языка в виде изобретенных им же терминов, которые в целостности дают картину связи языка и бытия человека на уровне допредикативных структур. Такая связка языка на уровне допредикативности и бытия человека выражается на примере «экзистенциала»: «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 неприсутствиеразмерного сущего, которые мы именуем категориями» [Хайдеггер 2003: 62]. Иными словами: категории представляют собой форму абстрактного рационального (предикативного) выражения, а экзистенциалы – расположены в допредикативной области, то есть там, где мы имеем дело не с рациональной моделью, а с содержанием, не с результатом абстрагирования, а с самим истоком языка (и бытия). Изобретение новых терминов для Хайдеггера – это не игра в стиль, а жесткая необходимость, в которой, оказавшись на новом для себя поле, философия столкнулась с нехваткой рассудочного языка.

Таким образом, категория пространства в метафизической плоскости представляет собой категорию предикативного качества, а в ситуации модерна (деструкция метафизики) пространство (как и любое иное понятие) начинает пониматься (правда, не во всех случаях) как нечто, непосредственно связанное с истоком человеческого бытия, как экзистенциал. Точнее сказать: категория «пространство», покинув метафизическую область культуры философского мышления, трансформируется в модернистской традиции в нечто, что по-прежнему сохраняет основополагающие черты пространственности (отличающие его от временности и длительности), но уже воспринимается иначе – через трансформацию языка и его сближения с истоком бытия человека – как место, тело, география, город.

Скорее всего, исходя из своей рациональной природы категория «пространство» в метафизике с большим трудом уживается с собственно человеком и тем более с истоком его существования. Исключением становится кантовское понимание связки пространства – времени как априорных форм чувственности, а так же категориальное понимание произведения искусства, где пространство непосредственно связано с масштабом, размерностью, величиной (опять же с чувственностью).

Непосредственно с жизнью сознания пространство не рассматривается в классической метафизике. Скорее время становится кардинально определяющей траекторией сознания, нежели пространство, поскольку все-таки время диктует в частности длительность, которая относительно сознания интерпретируется как длительность жизни сознания. Это хорошо видно на примере Декарта, придававшего как пространству, так и времени качество субстанциальности – res extensa и res cogitans соответственно. Одно не сводится к другому, однако совпадает в человеке как собственно телесная протяжённость и духовное (душевное) мышление (длительность) [Декарт 1994: 38]. Тем самым для классической культуры философского мышления свойственно разграничивать пространственную протяженность и временную длительность событий, причем к жизни сознания (cogito) указанная протяженность отнесена быть не может, а вот время в какой-то мере ближе жизни сознания: «…ко времени имеет отношение память, «низшее» по сравнению с мышлением качество. Мышление, cogito вовлечено в длительность, время же есть только аналогия длительности» [Малышкин 2011].

Исходя из этого, пространство для метафизики – это нечто, что связано прежде всего с «внешним» (по отношению к душе человека) миром, это предельный принцип материальности, который в своем максимуме выражен в следующих качествах: протяженность (форма в том числе), делимость (квантуемость), чередование (частота). Данные качества не могут быть применимы к жизни сознания, поскольку сознание не протяжено, не делимо, не имеет частоты или чередования. Однако в данном случае надо понимать, что указанные качества пространства являются результатом общенаучного рационального понимания материи (реальности), в котором речь идет прежде всего о квантификации объекта познания, континуальность же пространства (и времени) – это понятие неклассической научной картины мира. Вместе со сциентистским пониманием пространства в философии классической метафизики и складывается пренебрежительное отношение к пространству: «Чаще всего пространством пренебрегали, держали его за одну из многих "категорий" (одну из "априорных форм", как говорили кантианцы: один из способов упорядочить феномены чувственного мира). Иногда на него списывали все иллюзии и заблуждения: оно обращает вовне внутреннее "я", желание и действие – а значит, психологическую жизнь – на внешнее, инертное, дробящее и дробное» [Лефевр 2015: 7].

Стоит обратить внимание так же еще на один момент: пространство в указанном аспекте протяженности, делимости и рядности для классической метафизики ассоциированы прежде всего с материальной реальностью, в которой реально то, что делимо, протяжено и имеет чередование. Однако это собственно прямой путь к позитивистскому пониманию и самой философии, и ее предмета, что фактически является (как это ни парадоксально) не преодолением метафизики (как об этом мечтал О. Конт), а ее пролонгацией.

Статус пространства как атрибута внешнего материального мира в определяющей степени является наследником фундаментальной предустановки классической метафизики понимать человека с его актом мысли как субъекта, а пространство мира как объект мысли и познания. В такой субъект-объектной перспективе вопрос о способе описания субъектом окружающего его пространства решается путем нивелирования в языке субъективных следов и ориентации языка на объективность (Венский кружок): математизация языка (как в естествознании, так и в гуманитаристике) – хороший тому пример. Математизация языка – это попытка человека говорить о пространстве не его же языке, вернее на том языке, на котором, как нам кажется, говорит пространство («Природа – это книга, написанная на языке математики» – Галилей).

Однако в традиции постметафизического понимания пространства намечаются определенные сдвиги, оказывающие воздействие как на понимание связки человек – мир, так и на способ собственно философствования и культуру философского мышления.

Первое, в чем выражаются коренные перемены – это проблематизация чувственности. Начиная с С. Кьеркегора философия стала внимательнее относиться к этой области существования человека, особенно с позиции критики рационализма [Кьеркегор 2008: 116].

При обращении к проблематике чувственности в рамках культуры философского мышления, с одной стороны, возникает опасность психологизма, на что собственно впервые обратил внимание Гуссерль [Прехтль 1999]. Однако, с другой стороны, Хайдеггер критикует Гуссерля «за то, что он не рассматривает сознание в его бытии. Он упрекает также Гуссерля в том, что он не принимает во внимание «конкретности переживаний» и поэтому остается неясным, что это значит: «иметь переживание» [Марков 1999: 12]

Действительно, чувственность (если это не объект искусства и, соответственно, объект философской рациональной *рефлексии*), казалось бы, с трудом может стать способом философствования, поскольку, с одной стороны, рационализация и структуризация чувственно-эмоциональной сферы без отмены субъектного понимания человека трансформирует философию в антропологию в ближайшем приближении и в психологию в более детальном рассмотрении; с другой стороны, применение чувственности в качестве способа философии на фоне отмены рационализма (случай Кьеркегора) трансформирует философию в поэзию. Однако и первое, и второе (антропологизация и поэтизации философии) – оказывается формой языковой практики, которая подвергается коренным изменениям вместе с изменением предметного поля философии (появлением чувственности). Как уже выше отмечалось, философия, деструктурируя метафизику, преодолевает ее рассудочный характер путем введения нового лексикона (экзистенциалы вместо категорий), что собственно и дает возможность избежать психологизации философии.

Еще одним важным фактором новой культуры философского мышления становится стремление преодолеть дизъюнкцию субъекта и объекта классической метафизики. Субъект-объектное понимание связки человек – мир является главной причиной исключения пространства из поля зрения философии, а так же невозможности предметного включения в это пространство чувственности. Деструкция метафизики отказывается как от самой дизъюнкции субъекта и объекта, так и от понимания человека как субъекта (соответственно, и мира как объекта). Однако в последнем случае возникает вопрос: что приходит на смену субъекту –

только человек? Это ведет к антропологизации философии. Психика как сознание (самосознание)? Это приводит философию к психологизации. Для Хайдеггера сознание (и само-сознание) являются наследниками уже заранее имеющего место быть явления – экзистенции, и соответственно понимание человека без субъектной роли в деструкции метафизики выступает как Dasein [Хайдеггер 1993]. В России за словом Dasein (в хайдеггеровском понимании) давно уже закрепилось значение «присутствие». Поэтому, отвергая дизъюнкцию субъекта и объекта, снимая собственно с повестки дня эти термины, Хайдеггер обращает внимание на человека присутствующего, а не познающего. При этом он не предлагает заменить «сознание» или «человек» присутствием, а, напротив, присутствие указывает на человека, на его особый статус по отношению к предметности: «Ни просто слово "присутствие" не выступает на место слова "сознание", ни "вещь", названная "присутствием", не встает на место того, что люди представляют себе под именем "сознание". Скорее наоборот, словом "присутствие" названо такое, в чем впервые только и можно иметь опыт места, а именно местности истины бытия, чтобы потом соответственно осмыслить его» [Хайдеггер 1993: 32].

В данном случае важно отметить следующее: субъективность (subjectum) – в ближайшем рассмотрении означает «подлежащую субстанцию», основу, на которой строиться что-то. Присутствие (Dasein), по Хайдеггеру, – «опыт места». В чем разница между подлежащим субъекта и опытом места Dasein? И то, и другое, как видно, имеет отношение к некому пространству: одно расположено как основа (подлежащее), другое связано с местом (истины). Скорее всего, разница заключается в ценностно-когнитивном аспекте понимания связки человек – мир: в первом случае (субъектное понимание) человек как субъект является источником познания (центральным источником), в котором мир «выстраивается» на когнитивной основе и тем самым превращается в познаваемый объект (объект рефлексии); во втором – мир включает в себя человека (хайдеггеровский экзистенциал «бытие-в-мире») как некое присутствующее начало истины о себе самом (опыт присутствия, опыт чувственности).

Итак, в современной философской мифологеме пространство обретает свой интерес, причем связанный с бытием человека непосредственно и в первую очередь [Ромащенко 2019]. Если прежде, при понимании человека как субъекта, обладающего сознанием (прежде всего познающим), пространство было исключено из поля зрения философии, то в результате деструкции метафизики пространство становится формой, при которой мы и можем только говорить о существовании, поскольку присутствие не только длится во времени («бытие и есть время» по Хайдеггеру), но и где-то находится. Поэтому пространство становится своеобразным горизонтом понимания человека в современной философии. Это хорошо видно по некоторым современным изданиям конгениальным герменевтико-феноменологической традиции. Так, например, Эдвард Кейси [Casey 2001] рассматривает связку человек – мир в контексте указанной традиции в форме взаимосвязи человека и места, при этом противопоставляя понятия «пространства» и «места» на основе их качественного наполнения. Анализируя работы «Место и безместность» Э. Рельфа [Relph 1976] и «Пространство и место» Йи-Фу Туана [Tuan 2001], он указывает на актуализацию феноменологического понимания пространства и места для современной философии: «Из-за их акцента на эмпирических особенностях места – его "субъективных" или "прожитых" аспектах – такие работы были естественными союзниками феноменологии, формы философии, которая пытается дать прямое описание опыта от

первого лица. И география, и феноменология сосредоточились на месте, как оно воспринимается людьми, в отличие от пространства, абстрактность которого препятствует эмпирическим исследованиям» [Casey 2001: 683]. Под эмпирическим в данном случае надо понимать не опыт в научном плане (как эксперимент), а опыт в плане экзистенциальном, к которому философия может подобраться, используя такие конструкции, как «феноменология места», «географический субъект» или «габитус». В последнем случае Кейси берет данное понятие П. Бурдье [Бурдье 2001] и применяет его для характеристики механизма влияния географии (понятой в самом широком смысле как географического места) на человека и его практику (не столько экономически, сколько телесно-экзистенциально): «Основной способ, с помощью которого географический субъект реализует свою активную приверженность месту, – это проживание. Я использую слово "габитация" в смысле, достаточно емком, чтобы включить в него как кочевую жизнь, так и оседлое проживание. В любом случае, "я" относится к месту обитания посредством согласованных телесных движений, которые являются активацией привычных схем, их экспликацией и эксфолиацией в обитаемом месте-мире» [Casey 2001: 687].

Заключение

Часто термином «миф» обозначают нечто, что трудно применить к истории философии (устоявшейся является тема «от мифа к логосу»). Это вполне правомерно было бы в том случае, если бы история философии представляла собой единую традицию мысли (логоцентрическую, например). Но, выделяя в истории философии различные культуры философского мышления (построенные на взаимной критике), мы оказываемся в ситуации мифологизации различных философских подходов (их идеалогизации). Это очень хорошо видно на примере разницы в понимании пространства в его связке с проблемой человека: от полного отрицания в метафизике до принятия в системе деструкции и деконструкции метафизики в качестве областей экономического, культурного, эпистемологического и экзистенциального характеров.

Литература

Бурдье П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001 г. 562 с.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем./Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Декарт Р. Размышления о первой философии / Декарт Р. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. 633 с.

Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина. Сост. и общая ред. В. Лапицкого. Санкт-Петербург: Академический проект Санкт-Петербург, 2000. 432 с.

Колесникова Е.Ю., Кузнецов А.В. Контркультура как пространство мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 137–142.

Кьеркегор С. Повторение / пер. с дат. П. Ганзена. М.: Лабиринт, 2008. 203 с.

Лефевр А. Производство пространства / Пер. с фр. М.: Strelka Press, 2015. 432 с.

Малышкин Е.В. О длительности мышления в философии Декарта // Вестник томского государственного университета. 2011. № 347. С. 47–52.

Марков Б.В. Герменевтика Dasein и деструкция онтологии у Мартина Хайдеггера // Герменевтика и деконструкция. / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского государственного университета, 1999. С. 10–34.

Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск: Издательство «Водолей», 1999. 96 с.

Ромащенко А.А., Довгаленко Н.В., Ромащенко М.А. Три проекта методологии истории философии во французской мысли XX века // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2017. № 7. С. 60–64.

Ромащенко А.А. Мифология городского пространства: концептуальная форма философской рефлексии // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 161–163.

Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с.

Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика» / Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.

Ходыкин А. В. Концепции времени в европейской философии // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2017. Т. 39. С. 2816–2820.

Bréhier E. Histoire de la philosophie. I. Antiquité et Moyen Age. Paris: Librairie Félix Alcan, 1928. 788 p.

Casey E. S. Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World? // Annals of the Association of American Geographers. 2001. № 91(4), Pp. 683–693. https://doi.org/10.1111/0004-5608.00266.

Relph E. Place and Placelessness. London: Pion, 1976. 156 p.

Tuan Yi-Fu. Space and Place The Perspective of Experience. Published by the University of Minnesota Press. Minneapolis, London, 2001. 235 p.

Referense

Burd'ye P. Prakticheskiy smysl [Practical meaning]. SPb.: Aleteyya, 2001 g. 562 s.

Gadamer KH.-G. [1988] Istina i metod: Osnovy filosofskoy Germenevtiki [Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics]: Per. s nem/Obshch. red. i vstup. st. B. N. Bessonova. M.: Progress, 1988. 704 s. (In Russian).

Dekart R. [1988] Razmyshleniya o pervoy filosofii [Reflections on the First Philosophy] / Dekart R. Soch.: V 2 t. M.: Mysl', 1994. T. 2. 633 s.

Derrida ZH. [2000] Pis'mo i razlichiye [Letter and difference] / Per. s frants. A. Garadzhi, V. Lapitskogo i S. Fokina. Sost. i obshchaya red. V. Lapitskogo. Sankt-Peterburg: Akademicheskiy proyekt Sankt-Peterburg, 2000. 432 s. (In Russian).

Kolesnikova Ye.YU., Kuznetsov A.V. Kontrkul'tura kak prostranstvo mifotvorchestva [Counterculture as a space of myth-making] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Elektronnyy resurs]: Sbornik trudov V Mezhdunarodnoy nauchnoy mezhdistsiplinarnoy konferentsii (iyun' 2021 goda, g. Sevastopol') / Pod redaktsiyey A. V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. S. 137–142 (In Russian).

Kierkegaard S. [2008] Povtoreniye [Repetition]. Moscow: Labirint Publ., 2008. 203 p.

Lefevr A. [2015] Proizvodstvo prostranstva [Production of space] / Per. s fr. M.: Strelka Press, 2015. 432 s.

Malyshkin Ye.V. O dlitel'nosti myshleniya v filosofii Dekarta [On the Duration of Thinking in the Philosophy of Descartes] // Vestnik tomskogo gosudarstvennogo universiteta. 2011. № 347. S. 47–52. (In Russian).

Markov B.V. [1999] Germenevtika Dasein i destruktsiya ontologii u Martina Khaydeggera [Hermeneutics of Dasein and Ontology Destruction in Martin Heidegger] // Germenevtika i dekonstruktsiya. / Pod red. Shtegmayyera V., Franka KH., Markova B. V. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta, 1999. s.10–34 (In Russian).

Prekhtl' P. Vvedeniye v fenomenologiyu Gusserlya [Introduction to Husserl's Phenomenology]. Tomsk: Izdatel'stvo «Vodoley», 1999. 96 s.

Romashchenko A.A., Dovgalenko N.V., Romashchenko M.A. [2017] Tri proyekta metodologii istorii filosofii vo frantsuzskoy mysli XX veka [Three Projects of the Methodology of the History of Philosophy in the French Thought of the 20th Century]. Intellekt. Innovatsii. Investitsii. 2017. № 7. s. 60–64 (In Russian).

Romashchenko A.A. [2018] Mifologiya gorodskogo prostranstva: kontseptual'naya forma filosofskoy refleksii [Mythology of urban space: a conceptual form of philosophical reflection] / Mif v istorii, politike, kul'ture [Elektronnyy resurs]: Sbornik materialov II Mezhdunarodnoy nauchnoy mezhdistsiplinarnoy konferentsii / Pod redaktsiyey O.A. Gabriyelyana, A.V. Stavitskogo, V.V. Khapayeva, S.V. Yurchenko. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2019. S. 161–163 (In Russian).

Khaydegger M. [2003] Bytiye i vremya. [Being and time] Per. s nem. V.V. Bibikhina. Khar'kov: «Folio», 2003. 503 s. (In Russian).

Khaydegger M. Vvedeniye k: «Chto takoye metafizika» [Introduction to: "What is metaphysics"] / Khaydegger M. Vremya i bytiye: Stat'i i vystupleniya: Per. s nem. M.: Respublika, 1993. 447 s.

Khodykin A. V. [2017] Kontseptsii vremeni v yevropeyskoy filosofii [Concepts of time in European philosophy] // Nauchno-metodicheskiy elektronnyy zhurnal «Kontsept». 2017. T. 39. S. 2816–2820.

Bréhier E. History of philosophy. I. Antiquity and the Middle Ages. Paris: Librairie Félix Alcan, 1928. 788 p.

Casey, E.S. Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World? // Annals of the Association of American Geographers. 2001. № 91(4), Pp. 683–693. https://doi.org/10.1111/0004-5608.00266.

Relph E. Place and Placelessness. London: Pion, 1976. 156 p.

Tuan Yi-Fu. Space and Place The Perspective of Experience. Published by the University of Minnesota Press. Minneapolis, London, 2001. 235 p.

Сведения об авторе:

Ромащенко Александр Александрович

доцент кафедры философии, социологии, психологии ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», кандидат философских наук, доцент (г. Саратов, Россия).

E-mail: romaschenko.al@gmail.com

Bionotes:

Romaschenko Aleksandr Aleksandrovich

Associate Professor, Department of Philosophy, Sociology, and Psychology Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Saratov, Russia).

Для цитирования:

Ромащенко А.А. Мифологическая дискурсивность в философии пространства: от категории к экзистенциалу // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года,г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 279–288.

For citation:

Romaschenko A.A. Mythological Discursiveness in the Philosophy of Space: from Category to Existential // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 279–288.

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

Мифотворчество одна из самых древних форм мироощущения и мировосприятия, создавая которую человек устанавливает свою целостность и связь с миром природы, миром людей, миром вещей и самим собой.

Екатерина Г. Миляева

Миф как универсалия культуры создает поле ценностного смыслов, без которого жизнь человека лишается главных духовных и нравственных основ, определяющих, во имя чего он будет жить.

Андрей В. Ставицкий

УДК 113. 114. 521. 524

НАШИ ЗНАНИЯ О КОСМОСЕ – МИФЫ ДРЕВНИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ

Буровский Андрей Михайлович
ООО «КИФАБ» (г. Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация
Статья посвящена мало осмысленной, но значимой проблеме – нашим представлениям о Вселенной – а по сути дела о Мироздании. Чаще всего утверждается, что древние сочиняли мифы, потому что не располагали знаниями о Вселенной. А мы «все знаем» и потому наши знания научны. Автор показывает, что человек во все времена обитал в пространстве, которое знал очень скверно. Известное нам пространство обширнее, но так же плохо известно нам, как и древним народам – пространство Земного шара и Космоса. Наши представления о строении и происхождении Вселенной так же мифологичны, как и представления древних. Причина та же самая – дефицит знаний.
Ключевые слова: Вселенная; космос; пространство; позитивные знания; мифы; дефицит знаний; космологические мифы; космология

OUR KNOWLEDGE OF SPACE – MYTHS ANCIENT AND MODERN

Burovsky Andrey Mihaylovich
KIFAB LLC (Saint-Petersburg, Russia)

Abstract
The article is devoted to a little meaningful, but significant problem - our ideas about the Universe -

and in fact about the Universe. The most common claim is that the ancients created myths because they had no knowledge of the universe. And we “know everything” and therefore our knowledge is scientific. The author shows that man at all times lived in a space that he knew very badly. The space known to us is larger, but it is just as poorly known to us as to the ancient peoples - the space of the Earth and the Cosmos. Our ideas about the structure and origin of the universe are as mythological as the ideas of the ancients. The reason is the same - lack of knowledge.
Keywords: Universe; space; space; positive knowledge; myths; lack of knowledge; cosmological myths; cosmology

Ты думаешь, звезды срываются с неба, потому что убегают от дракона?! Ты неуч! Ты ничего не знаешь! Это атланты трясут небо, потому что устают держать его на плечах! Теперь ты понял?!

Из текстов древних

Введение (Introduction)

Любое сообщество людей всегда и во все эпохи было окружено пространствами, о которых представители общества имели мало сведений. Для древних народов таким неведомым пространством была большая часть Земного шара. Даже в XVIII в. географы Европы предполагали существование Южного материка, который должен «уравновесить» Земной шар и не дать ему «перевернуться». Экспедиция Джеймса Кука должна была открыть этот Южный материк, не меньше Европы, и вступить в контакты с его обитателями [Раймонд, 1982].

В конце XIX в. внутренние районы Африки и Сибири помечались белыми пятнами, а Жюль Верн сообщал о Северном и Южном полюсах сведения, которые сегодня можно считать только фантастическими [Жюль Верн, 1993].

Тем более, неведомы были пространства Вселенной.

Вселенная всегда присутствовала в жизни человека – в том смысле, что днем он видел солнце, а ночью звездное небо раскидывалось над его головой. Вопрос, что именно видел человек и как он понимал увиденное.

Есть основания полагать, что многие доаграрные народы вообще не интересовались звездным небом. Арсеньев с удивлением обнаруживает что Дерсу Узала просто не замечает звезд. Попытки говорить с ним о Вселенной не производят на него ни малейшего впечатления [Арсеньев, 2015].

Известны первобытные народы, наблюдавшие за небом, и создававшие мифы разной степени красочности [Петрухин и др., 2019]. Но, во-первых, это аграрные народы, – то есть находившиеся всё же на более высокой стадии развития. Во-вторых, все эти сказки и легенды – не более чем поэтичные объяснения наблюдаемых движений звезд или созвездий. Разумеется, ни представления о «семерых путниках» или «семи мудрецах» китайцев, ни о «большой медведице» германцев, ни о «коромысле» египтян, ни о «плуге» или «повозке» древних греков, ни о «плакальщицах» арабов [Капалин, 2009: 85] не дают ни малейшего представления о созвездии, которое Международный астрономический союз в 1922 году обозначил как «Uma». Ни о самом созвездии, ни о входящих в него звездах.

В аграрных культурах разумно было наблюдать за движениями космических тел, чтобы поточнее определить сроки сельскохозяйственных работ. Но таких способов и помимо наблюдений за небом не мало. Во многих культурах лунный год, который мы называем месяцем, был не менее важен, чем солнечный, определяемый

временем, за которое Земля делает полный круг вокруг Солнца. В Библии такая путаница очень забавна, потому что возраст «патриархов» часто указывается в лунных годах, и получается, что «жили» они по 700-900 лет.

Если египтяне определяли время разлива Нила по движению звезд, если полинезийцы знали Полярную звезду и Южный крест, использовали их в своих морских путешествиях, это не значит, что они что-то знали о Вселенной.

Устройство же Мироздания до самого недавнего времени оставалось неведомым… Во многом остается неведомым и сегодня.

Введение – 2

Часто под мифом понимают любое «неправильное» утверждение. Такое мнение, которое противоречит фактам и опровергается фактами. Например, мифом объявляют утверждение, что Солнце вращается вокруг Земли. Но это вовсе не «неверное» представление. Это модель, от которой пришлось отказаться.

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. Любая 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 вполне соответствовали уровню знаний эпохи. Ведь «мы называем старые воззрения ложными (мифическими), а новые – истинными, не потому что это так и есть, но лишь по причине недостаточности средств для проверки нового на предмет его истинности. Но рано или поздно они будут объявлены «мифическими», поскольку новая информация об «истинности» сделает их таковыми [Ставицкий 2020б: 43].

Во всякой культуре есть то, что мы наблюдаем, но еще не знаем, что это такое и не в состоянии объяснить. А объяснить хочется. «Естественно, миф и наука не сводимы друг к другу и абсолютно не тождественны. Но именно эта очевидная и принципиальная разность в рамках единого культурного целого делает их диалог максимально насыщенным и продуктивным, а значит, для них жизненно необходимым [Ставицкий 2020б: 43].

Миф объясняет неизвестное. Миф – это модель, которую нельзя ни доказать, ни проверить, – или в данный момент, или невозможно в принципе.

Литературный обзор

Мифологии посвящены целые библиотеки – но мифам древних или «нецивилизованных» народов. Даже говоря о современном городском фольклоре, практически никогда не ставят вопрос о городской мифологии.

Точно так же существует огромная библиотека, посвященная феноменам науки. Но мифологичность «научных» построений или отрицается, или игнорируется. Фактически это – табуированная тема. Книги, в которых обсуждались мифологемы науки, и критиковалось положение в современной науке, подвергаются яростным нападкам.

Физик-теоретик Сабина Хоссенфелдер в журнале «Nature» в апреле 2017 г. и в книге, вышедшей и на русском языке [Хоссенфельдер, 2020], утверждает: «в поисках выхода из сложностей физики и астрофизики, по выражению критиков, пускаются на всевозможные ухищрения или создают модели пространства и гравитации, напоминающие плоды деятельности воспаленного мозга».

Математики при этом состязаются в умозрительном фантазировании, а «новые космологи» принимают эти фантазии за чистую монету…». Причем «иногда фантазии

физиков ни на чем не основаны» [Кэри, 1991]. Собственно, это хорошо известно ученым. Физик-теоретик, преподаватель университета Ватерлоо в Канаде, Ли Смолин всерьез полагает, что «проблемы с физикой» ведут к бесплодию науки [Smolin, 2007].

Преподаватель Колумбийского университета, математик Питер Войт назвал свою книгу «Даже не неправильно» [Woit, 2006]. Ставшая крылатой фраза восходит к высказыванию знаменитого физика-теоретика Вольфганга Паули: «Das ist nicht nur nicht richtig; es ist nicht einmal falsch!». Немецкое «nicht einmal falsch» он переводит полным английским аналогом: «Not ewer wrong». Обсуждают проблему и в России. Как в статье сотрудника Белорусского университета информатики и радиоэлектроники А.Н. Тараканова – причем именно как кризис науки [Тараканова, 2010].

В 2017 г. несколько крупных американских ученых высказали убеждение, что с помощью инфляционной теории можно доказать что угодно, что ее невозможно ни доказать, ни опровергнуть, и потому инфляционная теория не имеет отношения к науке [Ийас и др., 2017].

В ответ 33 ведущих космолога написали свое возмущенное письмо [Котляр П., 2017]. Но они хотя бы не смогли поувольнять своих коллег, а вот научный журналист и директор Центра научной литературы при Технологическом институте Стивенса (Хобокен, штат Нью-Джерси), Джон Хорган, вынужден был уйти с работы после публикации своей книги «Конец науки» [Хорган, 2001].

Методы

Автор анализировал древние и современные познания о мире, исходя из различения гипотез и мифов.

Слово «гипотеза» происходит от греческого «гипо», то есть «под», и «тезис» – предположение, догадка. Миф – предположение, и гипотеза – тоже предположение. Отличие гипотезы от мифа в том, что гипотеза может быть, во-первых, верифицирована – то есть доказана, и не рассуждениями, а экспериментами или наблюдениями.

Во-вторых, гипотеза должна быть фальсифицируемой – то есть хотя бы теоретически можно поставить эксперимент, который покажет, верна гипотеза или ложна. Уроженец Австрии, ставший знаменитым в новой Зеландии и в Британии, сэр Карл Раймонд Поппер изложил научный метод полнее, точнее (между нами – и агрессивнее) всех – поэтому чаще всего ссылаются именно на него [Поппер, 2010]. Но задолго до Поппера о научном методе познания примерно то же самое говорили, начиная с Аристотеля. Сам Поппер считал, что развивает идеи польско-американского математика и логика Альфреда Тарского (1901-1983).

Конечно, граница между научным и донаучным знанием размыта, потому что изменяется наука. Для эллина вполне годилась «догадка» о том, что Млечный путь – это разлитое молоко козы Амальтеи. Хотя, конечно, можно было потребовать доказать, что это именно козье молоко. Можно было и фальсифицировать «гипотезу», – найти козу Амальфею и расспросить – ее это молоко, или нет. Но и в момент создания и применения мифа было очевидно – это утверждение, которому можно верить или не верить, но проверять его не предполагалось.

Утверждение, что Млечный путь – скопление звезд, требует доказательств и предполагает возможность проверки. Это гипотеза.

Но, как и миф, гипотеза – это попытка объяснить то, чего мы не знаем наверняка.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Основатели нашей цивилизации, древние греки очень четко накапливали позитивные знания об окружающем мире – о той его части, которая была им известна. Они измеряли глубину морей и высоту гор, собирали коллекции минералов и гербарии, описывали народы известной им части мира.

Чтобы измерить размеры Земного шара, Эратосфен Киренский (276-194 гг до Р.Х.) не нуждался в мифах. Но сталкиваясь с неизвестным, эллины естественным образом создавали мифы. В том числе многовариантные умозрительные объяснения, как возникли и как устроены не знакомые им области пространства.

Греки всерьез полагали что холодные и тропические области Земли не пригодны для обитания и только между ними лежит обитаемое человеком пространство – Ойкумена. Ведь в тропиках действовали неведомые законы природы – например сгущался океан, и по нему уже нельзя было плыть.

Незнакомые же области населялись шестирукими бебриками, людоедами-листригонами, лемниями с глазами на груди, циклопами и прочими чудовищами.

Мифологически объяснялись и космические объекты. В греческой мифологии, своего рода образцовой для европейца мифологической системе, Млечный путь – это молоко то ли Геры, жены Зевса, то ли Реи, жены Хроноса. По первой версии, Гера внезапно узнала, что младенец у ее груди, Геракл, вовсе не ее сын, а сын блудливого Зевса и земной женщины. Гера оттолкнула Геракла, пролитое ею грудное молоко сделалось Млечным Путём. По другой версии, Хроносу предсказали, что его свергнет собственный сын. Хронос пожирал своих детей, и Рея решила спасти своего шестого ребёнка, новорождённого Зевса (который впоследствии и сверг отца). Она запеленала камень, и подсунула его Хроносу, а Зевса спрятала. Хронос попросил её покормить сына ещё раз, перед тем как он проглотит младенца. Рея делала вид, что кормит, и проливала молоко из груди на камень, – это и стал Млечный путь. Есть и версия о том, что Млечный Путь – это молоко козы Амальтеи или Амальфеи, которым она кормила спрятанного Зевса. О самой Амальфее рассказывали одновременно, что это коза, жившая на острове Крит и принесшая двух козлят – как раз когда Рея родила Зевса. По другой версии Амальфея – нимфа, у которой была эта коза. Нимфу в разных версиях мифа называют дочерью минимум четырех разных отцов.

К тому же существовало множество авторских версий мифов. Каждый автор был вправе рассказывать собственные истории о приключениях мифологических героев. Согласно одному из таких рассказов, Амальфея повесила колыбель Зевса на дерево, чтобы его нельзя было найти ни на небе, ни на земле, ни в море, и Хронос не смог его найти и сожрать. Известны до десяти версий того, кто такая нимфа Амальфея, какова ее судьба, и что она вообще делала. Словом, – греки наблюдали Млечный путь, и сочиняли десятки объяснений, каким он мог бы быть и откуда мог появиться. Объяснения не были верифицированы и фальсифицируемы; все они находились за пределами науки.

Фантастикой эллинам казались скорее умствования Демокрита о том, что Млечный путь – колоссальное скопление звезд. Мы точно знаем, что прав именно Демокрит, но как раз его версия вовсе не казалась современникам самой правдоподобной. Интересно, как оценят потомки наши собственные гипотезы? Не назовут ли их мифами – хотя бы частично? Мифологические версии всегда противоречат друг другу, но это никого никогда не смущают. Солнце то ли катится по небесному своду, то ли по небесному своду скачет колесница Фаэтона, то ли эта колесница с солнцем сама собой летит по небу. Точно так же в Греции показывали три

разные могилы Геракла, а в Риме – три могилы Энея. Объяснений может быть много именно потому, что никто ничего точно не знает.

Три версии того, как двигается солнце по небу, принимались одновременно, как в наше время принимаются три разные теории возникновения солнечной системы, или десятки предположений о том, как могла бы возникнуть Вселенная.

Рост позитивных сведений

Разумеется, наши знания об окружающем нас пространстве превосходят знания древних не меньше, чем уровень компетенции взрослого и ребенка. Если пифагорейцы в 6-5 веках до Р.Х. первыми стали считать Землю шарообразной, они исходили не из экспериментов и наблюдений, а из общих идей симметрии и геометрической идеальности. Эратосфен ее подтвердил научными методами, и шарообразность земли сделалась очевидной. «Читатель этой книги не должен быть настолько простоватым и недалеким, чтобы ранее не видеть глобуса» [Страбон, 1964: 19], – писал этнический грек, происходивший из придворных Митридата, и римский гражданин Страбон (64 до Р.Х. – 24 по Р.Х.). «Весь объем Земли мы без сомнений называем шаром и соответственно признаем у Земли два полюса. Притом это не форма абсолютного шара, если учесть, что в одних местах огромные горы, в других плоские равнины; но если мысленно представить себе ее в целом и соединить концы охватывающих линий [меридианов], то и получится эта фигура – совершенный шар» [Плиний Старший, 2007: 160], – писал Плиний Старший. «Держава» римских доминусов, которая стала символом власти королей и царей всего христианского мира – не что иное, как изображение Земного шара, в который воткнут крест, символ христианизации всего мира. Но многие продолжали считать Землю плоской.

Демокрит из города Абдеры, во Фракии (460 – 370) младший современник Сократа (470 - 399) и старший Платона (427 – 347) учил, что миры бесконечны по числу и отличаются друг от друга по величине. Расстояние между мирами не одинаковые; кроме того, в одном месте миров больше, в другом — меньше. Одни миры увеличиваются, другие достигли полного расцвета, третьи уже уменьшаются. В одном месте миры возникают, в другом — погибают. Временами миры сталкиваются друг с другом и погибают. Некоторые из миров лишены животных, растений и какой бы то ни было влаги, в других обитают живые существа и люди [Лурье, 1947: 89].

Демокрит полагал, что Млечный Путь – это множество солнц, расположенных на таком маленьком расстоянии друг от друга, что их изображения сливаются в единое слабое свечение. Демокрит был так убежден во множественности миров, что часто разражался смехом без всякой видимой причины: настолько смешными казались ему людские дела на фоне великого мирового порядка и множества обитаемых миров. Тут звезды мерцают, другие люди смотрят на нас из неведомых миров, а кто-то толкует о ценах на соленую рыбу!

Граждане Абдеры решили, что Демокрит сошел с ума. Они даже пригласили знаменитого врача Гиппократа – проверить, вменяем ли Демокрит. Гиппократ осмотрел Демокрита и побеседовал с ним… Великий врач пришел к выводу, что Демокрит абсолютно здоров как физически, так и психически; к тому же он – один из умнейших людей, с которыми ему приходилось общаться.

Впрочем, книгу «Великий Миростой» сограждане оценили весьма высоко. Ведь на свои путешествия по всему Востоку и по всей Греции Демокрит потратил почти все наследство, а растрата наследства в Абдерах считалась уголовным преступлением. На суде, вместо своей защиты, Демокрит зачитал отрывки из своего

произведения, «Великий Миростроий», и был оправдан: судьи дружно решили, что отцовские деньги Демокритом потрачены не зря [Асмус, 1960].

Но Демокрит как раз совершенно не был уверен в шарообразности Земли. Ведь если бы Земля была шаром, то солнце, заходя и восходя, пересекалось бы горизонтом по дуге окружности, а не по прямой линии, как на самом деле. Такие рассуждения казались в высшей степени логичными и Демокриту, и многим его современникам. К тому же Земля для Демокрита находилась в центре мира.

Демокрит не имел ни малейшего представления о масштабах и устройстве Вселенной. Все его рассуждения носят чисто умозрительный характер. Они – мифы ровно в той же степени, что и молоко Амальфеи.

Античные ученые не разделяли планеты и звезды. Они не понимали, что звезды находятся невообразимо далеко и от Земли, и от других планет. Античным людям была глубоко чужда идея бесконечности космоса, а размеры видимой Вселенной сильно преуменьшались. Птолемей оценивает расстояние от Земли до Солнца в 1200 радиусов Земли, – то есть в 10 000 раз меньше действительного.

Гераклит Понтийский, разрабатывая космологию Аристотеля, считал Землю лежащей в центре Мироздания, но полагал, что Меркурий и Венера вращаются вокруг Солнца [Чайковский, 2005]. Представления о множественности миров широко обсуждались в античности [Лебедев, 1980: 104-113; Лосев, 1994], но это не означает, что обсуждалось строение того, что мы называем Вселенной. Уже в XV в. Николай Кузанский (1401-1464) в знаменитом трактате «Об ученом незнании» утверждал, что Вселенная бесконечна, и у неё вообще нет центра: ни Земля, ни Солнце, ни что-либо иное не занимают особого положения. Что небесные тела состоят из той же материи, что и Земля, и допускал, что они обитаемы, и что их обитатели в точности так же, как и мы, наблюдают за звездным небом, и считают себя находящимися в центре Мироздания [Николай Кузанский, 2011].

Но и это – абстрактная догадка. Утверждая гелиоцентрическую систему, католический каноник города Фромборк Николай Коперник, создавал новую, и при том научную, проверяемую, модель Вселенной. Но даже после Коперника и Исаака Ньютона [Ньютон, 1989] предположения о том, что может находиться «в залунном пространстве», как выразился бы Аристотель, оставались умозрительными предположениями, при полном отсутствии точных, проверяемых экспериментами фактов [Кузнецов, 1961]. Мифами? Гипотезами? Можно называть, как угодно. В любое предположение можно было с одинаковым успехом верить или не верить. В точности так же, как в молоко Геры, нимфы и козы Амальфеи… Или как в наше время можно верить или не верить в существование параллельных Вселенных.

Джордано Бруно и великий английский астроном Томас Диггес предположили, что пространство Вселенной бесконечно и заполнено звездами. Причем Т. Диггес вполне серьезно полагал, что за пределами Солнечной системы не действуют физические законы, что «сфера неподвижных звёзд» есть «дворец величайшего Бога, пристанище избранных, обиталище небесных ангелов» [Койре, 2001: 28]. А фактов то не было. Только к середине XIX в. утверждается представление о бесконечности Вселенной. Работами В.Я. Струве заложены основы изучения ее истинных масштабов. Только в середине XIX в. для образованной части человечества появляется «Вселенная, какой мы ее знаем»: вечная, бесконечная, состоящая из множества звезд. И только после Александра Фридмана, умершего в 1925 году, а особенно после ряда наблюдений Ж. Леметра (1927) и Э. Хаббла (1929), Вселенная становится еще и расширяющейся [Хокинг, 2008].

Стояние перед Вселенной как вечностью и бесконечностью насчитывает не более полутора столетий. Та вечная и бесконечная, но при том эволюционирующая Вселенная, о которой рассуждаем мы сегодня, для человеческого восприятия существует только со времен Фридмана и Хаббла, то есть меньше столетия. Но и эта Вселенная для нас продолжает всё время «увеличиваться». В 1996 г. в ней насчитывали 50 миллиардов галактик. В 1999 г. на орбиту вывели телескоп имени Хаббла, который избавлен от помех земной атмосферы. В 2000 г. число видимых галактик было уже 125 миллиардов, а теперь их 500 миллиардов [Кононович, Мороз, 2004]. Звезд же уже в 1980-е гг. насчитывали 1 000 000 000 000 000 000 000 000, то есть триллион триллионов [Агекян, 1981; Мухин, 1983]. С тех пор звезд больше не считают, и все цифры тут очень приблизительны: никто и никогда в действительности не брался подсчитать число звезд. Число звезд в галактике определяется примерно: светимость галактики делится на среднюю светимость звезды на таком же расстоянии.

Культурный шок

Открытие Метагалактики изменило массовую психологию человека… А честнее сказать – психологию образованной части европейского человечества. Тех 1-2% населения Земли конца XIX в., которые так искренне, так по-детски верили во всемогущество вооруженного наукой человека. Этот шок людей, внезапно обнаруживших, как ничтожен человек в масштабах Вселенной, хорошо прослеживается во множестве литературных произведений, в том числе в мемуарной литературе [Короленко, 1954]. Образованный европеец начинает психологически жить в несоразмерно громадном мире, который безразличен к нему и который обречен на исчезновение. Но ведь и эти люди всего лишь вернулись к тому, что всегда ощущали античные люди. Древний человек стоял перед неведомым ему географическим пространством Земли. Несоразмерное его масштабам, пространство было недоступно и непроходимо. Мир был обречен исчезнуть в смене космических эпох. Точно так же мы стоим перед неведомым нам космическим пространством вне Земли – таким же недоступным, как для современника Страбона был недоступен океан.

И.А. Ефремов сначала описал затерянность древнего человека в пространствах тогдашней Земли [Ефремов, 1949], а потом выразил робкую надежду на способность ума, воли, труда человека хоть как-то противостоять ледяной бесконечности Космоса [Ефремов, 1958].

Дефицит знаний и последствия

Мы не знаем ни размеров, ни пределов Метагалактики. Границей наблюдаемой Вселенной является космологический горизонт – то есть наша возможность хоть что-то видеть. Возможно, известная нам Метагалактика – почти вся Вселенная, а может быть, вся Метагалактика намного больше, чем наблюдаемая. Можно только гадать, что находится за пределами Метагалактики: там, куда мы до сих пор не проникли даже через самые мощные телескопы. Вполне возможно, что там могут находиться такие же Метагалактики, или Метагалактики с другими физическими законами [Дойч, 2015]. В пределах известной нам Метагалактики мы не знаем, насколько другие галактики подобны «нашей». Может быть, в некоторых из них тоже действуют не известные нам физические законы [Каплан, Пикельнер, 1979]

Мы не знаем, существует ли в Метагалактике другая жизнь и другие разумные существа. Одним словом, о Метагалактике мы тоже знаем намного меньше, чем необходимо для построения убедительных теорий ее строения, а уж тем более – её истории. Мы очень плохо знаем даже устройство одной Солнечной системы. М невольно переносим представления о ней, на всю Галактику, а с нее – на всю

Вселенную. И при том мы отлично понимаем, что за пределами Солнечной системы могут находиться области, где действуют совершенно другие, не знакомые нам физические законы. Так греки рассуждали о том, не сгущается ли море на экваторе. Так мореплавание в Эгейском море не давало ни малейшего представления о Гольфстриме, айсбергах или о 30-метровых волнах-убийцах – кейпроллерах. Но неведение – сон разума – порождало циклопов и листригонов, Харибду и Сциллу.

Точно так же во Вселенной и даже в нашей Галактике могут находиться объекты, о которых мы не имеем решительно никаких представлений. Совершенно не известно, существуют ли во Вселенной разумные существа. А если существуют – что они могут из себя представлять. Кто сказал, что эти существа необыкновенно милы и расположены к нам? Если состоятся космические перелеты в пределах даже одной нашей Галактики, нас явно ждут сюрпризы – в том числе космические тела и области пространства, о физических свойствах которых мы даже не догадываемся.

Возможно, читатель вспомнит сейчас гибель экипажа корабля «Парус» из «Туманности Андромеды»… Сначала звездолет был притянут невероятной гравитацией «железной звезды» и был вынужден сесть на одной из планет этой звездной системы. Там экипаж был поголовно сожран мерзкими «электронными медузами» – порождениями местной эволюции. Но это – пример опасности, которую мы как раз в состоянии вообразить, пусть в фантастическом романе. А может быть, это пример ложной опасности, выдуманной от нашего невежества. Вроде деревьев-людоедов или фантастических обитателей океана, которыми пугали моряков в XVI-XVII веках. Главное – и помимо всевозможных железных звезд и «медуз» во Вселенной наверняка есть космические тела, о которых мы не имеем ни малейшего представления. Области, где действуют не знакомые нам физические законы.

Общие теории всего

Теории Вселенной? Но теории — это «структуры идей, которые объясняют и интерпретируют факты» [Gould, 1999: 3]. А фактов нет. Мы просто обречены хотя бы пытаться построить модели известной нам Вселенной – но за отсутствием знаний в той же мере обречены фантазировать. У древних греков не было такого мощного математического аппарата, но фантазия, пожалуй, даже лучше.

Сегодня существует не меньше десятка «общих теорий Вселенной», и невероятное количество предположений о том, как могут быть устроены или как могут возникнуть отдельные объекты в Космосе – галактики, квазары или звезды.

Одна из «общих теорий Вселенной» – теория струн. Создавая ее в 1984-1986 гг., частенько уверяли, что сия теория позволяет описать все элементарные частицы и взаимодействия между ними, соединить все физические теории и создать «правильную» картину Вселенной [Грин, 2007]. Появились буквально сотни и тысячи теорий и гипотез. Их сторонники то ссорятся, то объединяются в несколько направлений. «Научная» жизнь кипит!!! Вскоре «теорию» дополнили «теорией квантовых струн» [Морозов, 1988]. Предполагалось, что эта замечательная теория поможет создать «теорию квантовой гравитации», а тем самым «единую теорию Мироздания», – то есть «общую теорию всего». Несмотря на бурный оптимизм сторонников этой идеи, [Гросс, 2006], ее сторонники вынуждены признавать: «несмотря на математическую строгость и целостность теории, пока не найдены варианты экспериментального подтверждения теории струн» [Морозов, 1992: 89; Менский 2007; Ссаскинд, 2015]. А люди менее восторженные пишут: «не существует точного определения теории струн, поэтому это даже не теория». И далее: «Да, из-за сложности используемой математики строгого определения пока нет. Однако

показано, что различные версии теории струн описывают одну и ту же математическую структуру с разных сторон (М-теория)» [Почему топовые физики… 2019]. Но ведь возможность разных объяснений одной и той же сущности – классическая черта мифа. Тут и Амальтею стоит вспомнить.

Еще одна «общая теория всего»: инфляционная теория, созданная примерно в то же время – в 1981 году Аланом Харви Гусом. Важную роль в ее становлении сыграли советские астрофизики: А.А. Старобинский, А.Д. Линде, В.Ф. Муханов. Инфляционная гипотеза очень популярна в России [Сажин, 2002]. Ее суть трудно изложить популярно, но получается примерно так: в момент Большого взрыва точка, из которой образовалась Вселенная, была еще горячее, чем предполагалось. В считанные секунды после Большого взрыва вещество превратилось в излучение, которое и разлетелось. Этому способствовало особое, придуманное ими поле – инфлатон. Вещество продолжает разлетаться, непрерывно творя все новые и новые Вселенные [Штерн, 2014]. Число этих Вселенных то ли вообще невозможно сосчитать, то ли их 10 в степени 500 [Краусс, 2018]. Теория построена на математических расчетах и не подтверждена никакими наблюдениями или экспериментами. Доказательством была бы находка реликтовых гравитационных волн. Их несколько раз «находили», а потом сообщали, что произошла ошибка. Вероятно, еще не раз «найдут».

Теории части всего

Не менее волшебное объяснение устройства Вселенной – тёмная материя и тёмная энергия. Состав и природа тёмной материи на настоящий момент совершенно неизвестны. Она не светится, мы ее не можем наблюдать, и можем ее представить только по гравитационным вычислениям. Еще непонятнее и загадочнее темная энергия. Причем у одних авторов «темная материя» и «темная энергия» – это одно и то же, а у других – совсем разные вещи. Действительно – Зевс Кипрский и Зевс Лаодикийский – это один и тот же бог? Или разные? Чтобы цифры в умозрительных моделях сошлись «подсчитали»: вселенная состоит из 2темной материи и тёмной энергии на 951% [Planck captures portrait… 2013]. По другим, таким же «точным» расчетам: на 96% [Letessier and all, 2002]. При этом мы не знаем, существуют ли «темная материя» и «темная энергия». Никто никогда ни ту, ни другую не наблюдал. Бытие этих сущностей предположили для объяснения причин, по которым Вселенная расширяется с ускорением.

Есть вот такая таинственная сила и, если принять ее за реальность, это допущение сразу объясняет все необъяснимое. При этом существуют расчеты (в том числе расчеты Н.Н. Горькавого), в которых для построения моделей Метагалактики «темная материя» и «темная энергия» вообще не нужны. Не менее загадочно и такое предположение, как «космический вакуум». «Сегодня о космическом вакууме (который, как считают, составляет две трети или даже больше всей энергии Вселенной) неизвестно почти ничего». Л.Е. Гринин справедливо проводит аналогию между «космическим вакуумом» и «теорией эфира», – умозрительной идеей, принимаемой для того, чтобы объяснить, как распространяются в космосе электромагнитные колебания [Гринин, 2013: 142].

В мифологичности космологических гипотез окончательно убеждают определения космического вакуума доктора физико-математических наук, профессора Государственного астрономического института им. П.К. Штернберга при МГУ, А.Д. Чернина: «в любой произвольной системе отсчета вакуум выглядит абсолютно одинаково», «воздействуя на все тела природы своей антигравитацией, он сам

никакому обратному гравитационному влиянию этих сил не поддается» [Чернин, 2005: 61]. Но чем отличается «космический вакуум» А. Чернина от апейрона, эфира и любого другого «высшего элемента», включая Духа Святого? Или дьявола, который, «как известно», на все воздействует, а сам никакому воздействию не поддается? Даже существование широко разрекламированных и «всем известных» «черных дыр», вошедших в учебники – тоже некая умозрительная конструкция. Никто их никогда не наблюдал и более того – наблюдать их никак невозможно: из черных дыр «не может выйти ни свет, ни любое другое тело. Косвенными доказательствами служат так называемые квазары, загадочные огромные космические объекты, составляющие т.н. активное ядро галактики, то есть такие ядра галактик, наблюдаемые процессы в которых нельзя объяснить свойствами находящихся в них звезд и газово-пылевых комплексов. Поскольку объяснить исключительно высокую светимость таких ядер-квазаров сложно, существует целый ряд теорий, относительно квазаров». [Новиков Фролов, 1986: 153].

Переведем? Ученые не могут объяснить некие явления во Вселенной, и потому придумывают существование космических объектов, которое давало бы эти объяснения. Точно таким же образом существование духов и русалок объясняют явления в природе, которые язычник наблюдает, но не в состоянии объяснить. Все делается «понятно» если предположить: это злой дух пакостит на склонах горы, скатывая камни; пловцов в водоворот утаскивает русалка. «Тёмная материя», «космический вакуум» и «инфлатон» играют ровно ту же самую роль – не лучше, не хуже.

Мифы как таковые

Классическая наука XVII – нач. XX вв. сыграла важнейшую, даже героическую роль в истории человечества. Ничего худого не скажу о ней, об основе всего научно-технического прогресса. Но к началу XX в. классическая наука оказалась бессильна отражать новые факты, а тем более построить адекватную модель Вселенной. В классической науке никакая сущность не может одновременно иметь два объяснения. Это в мифологии всегда существует несколько объяснений одной и той же сущности. Но принцип дополнительности Нильса Бора [Бор, 1964] и принцип относительности А. Эйнштейна [Стёпин, 1992; Стёпин 2009: 249–295] настаивают именно на мифологическом отношении к действительности. Элементарная корпускула одновременно и волна, и частица. Млечный путь может быть соединен суперструнами, а может быть порождением «темной материи». А может, нам вообще мерещится расширение Вселенной, разбег галактик, на самом деле его не существует. И вообще не известно, чье молоко разлито в небе – Геры, козы или нимфы.

Один из величайших ученых в истории человечества В.И. Вернадский полагал, что в наше время необходимо слияние науки и философии, какое было свойственно познанию Древней Греции [Вернадский, 1988; Вернадский, 2007: 88]. То, что мы наблюдаем, блистательно подтверждает его правоту. Есть, конечно, и существенная разница между «нашей» наукой и наукой древних эллинов. Во-первых, мы отказываемся признать мифы тем, чем они в действительности являются – мифами. Мы упорно обманываем самих себя, называя мифы научными гипотезам и теориями. Во-вторых, мы разделили наукоподобные и поэтические мифы.

Поэтические мифы XX в. образовали так называемую фантастику. Наукоподобные мифы со зверской серьезностью назвали «гипотезами» и «теориями», и запретили сравнивать сии плоды просвещенного ума с презренными мифами. А ведь классическая наука свое «отыграла». Не потому, что она чем-то плоха.

Классическая наука, феномен европейской цивилизации Нового времени, создала такую систему знаний, накопила так много знаний, что сама оказалась не в состоянии их отрефлексировать и выстроить в стройную систему. Тем более в сферах, которые классической наукой всегда отвергались, как «поверья мужиков» или «поповщина».

«Осмысление самых фундаментальных вопросов бытия, которые ставит перед собой современная наука, пытаясь осмыслить проблемы космичности и вечности жизни, единства живого и косного и их взаимопревращений, невозможны без опоры на синкретически организованный опыт древних» [Ставицкий 2020б: 44]. Философия сливается с наукой потому, что рациональное познание, сведение феномена к схеме становится невозможно. Приходиться использовать другие формы общественного сознания: философию, религию, даже литературу. В созданных нами гипотезах и теориях мы делаем совершенно то же самое, что и древний человек. Домысливая неизвестное, мы переносим то, что уже знаем, на еще неизведанное, и к тому же окрашиваем знание нашим отношением к нему, даже эмоциями.

Чтобы познание не нуждалось в мифах, изучаемый объект должен быть достаточно хорошо известен и сравнительно просто устроен. А мы сталкивается с почти неизвестными и невероятно сложными феноменами. Люди хотят познать ВЕСЬ мир. Люди не могут познать ВЕСЬ мир. Если мы не знаем чего-то, а знать очень хочется, мы строим модель. Если получается – верифицированную, фальсифицируемую гипотезу. Если не получается, все равно строим модель – то есть миф. Нам всё время «приходится» сочинять мифы – то об инфляционном способе возникновения Вселенной, то о темной материи. Существование темной материи невозможно доказать. Невозможно поставить эксперимент, который точно удостоверит, существует ли она. В чем разница между темной материей и молоком Амальфеи? «Очевидно, что на фоне примитивно понимаемых древних мифов любое мышление будет казаться рациональным» [Ставицкий 2020б: 44], но в том то и дело, что и мифы древних вовсе не так и примитивны. Чтобы их «победить», пришлось выдумать преодолеваемый примитив. А «увлечённая своей мнимой победой над мифом наука на века закрепила в общественном мнении мифы о том, как она сумела миф окончательно преодолеть [Турсунов, 1973: 20]. «Несмотря на традиционное противопоставление науки и мифа, последний активно и постоянно вторгается в сферу науки, буквально её переполняя. Так происходит потому, что наука – продукт определённого исторического развития и строится на знаниях локальных и относительных истин. Наука выросла из локальной деятельности человека и по своему характеру человекомерна. Этот опыт, как и человеческая деятельность, не носит вселенский характер» [Ставицкий, 2020а: 184]. А мы то хотим получить ответы на вопросы, носящие именно что вселенский характер: «наука в силу локальности своего знания не может обладать достаточной для абсолютно точного вывода информацией. И может достоверно настаивать лишь на знании конкретных истин, которые не включают в себя контекст. Однако там, где контексты неизбежны и множественны, в процессе познания она вторгается в «сумеречную зону» непознанного, домысливая то, чего ей не хватает». В результате «с помощью мифа наука восполняет недостающие звенья и, делая предположительное и воображаемое действительным, создает иллюзию ответа» [Ставицкий, 2020а: 184].

Чтобы осознать, что научными работниками постоянно продуцируются мифы, надо признать очень простую, но для кого-то «обидную» истину – что мы думаем и чувствуем в точности так же, как как древние. Одни мифы поэтичны и красивы. Другие более наукоподобны, порой претендуя на научность. Но в любом случае

мифы есть домыслы. Наверное, самое худшее – мы не отделяем мифы от гипотез и теорий. Впрочем, древние греки поступали точно так же. Само по себе мифотворчество не плохо и не хорошо. Скорее это неизбежная часть нашей умственной жизни. Оно прекрасно служит познанию, если люди осознают, чем занимаются. Опасность возникает, когда очередную выдумку начинают принимать за «научно доказанную», истину в последней инстанции. А особенно страшно, когда такая выдумка становится выгодной и удобной для какой-то политической силы, ложится в основу идеологии. Тут можно вспомнить и расовую теорию, и марксизм, и радикальный ислам. Но ведь и самые что ни на есть «естественнонаучные» мифы ложатся в основу идеологий. Борьба с «глобальным потеплением» – наверное, самый яркий пример того, как мифология, казалось бы, в негуманитарной сфере оборачивается грандиозными политическими результатами [Гор, 2007].

Одна из идей «борьбы с засорением атмосферы углеводородом» особенно сильно потрясла мое воображение. Согласно этой идее, следует сокращать поголовье коров на Земле. Ведь коровы пукают, выпуская в атмосферу ужасное количество сероводорода. Причем безумие борьбы с пердящими коровами, загрязняющими атмосферу, главный борец за счастье человечества, Альберт Гор, как раз и объявляет вершиной научного подхода. А кто против – борец против разума [Гор 2008]. «Из-за общего человеческого предпочтения захватывающим дух идеям, чем более экстремален и маловероятен миф, тем быстрее он получает широкое признание… Присущая мифотворчеству опасность заключается в том, что оно может привести к массовому вмешательству в человеческое общество, которое способно нарушить, даже сорвать, упорядоченное развитие». Ведь «современные мифы рождаются и укрепляются в воображении людей. Мы видели это снова и снова с такими вопросами, как «крах капитализма» (неомарксисты), будущая «демографическая бомба» (мальтузианские экологи), «столкновение цивилизаций» (политические идеологи), «крах человека и цивилизации» (Римский клуб), даже «крах планеты» (потепление климата), где элементы научной правды превращаются в широкомасштабные мифы» [Snooks, 2020]. Это слова австралийского математика и системного теоретика Грэма Дональда Снукса (род. 1944), который построил динамические кривые, для анализа всей истории жизни на Земле [Snooks, 1996], основал Когланский университет и 21 год руководил им. Занимался теорией эволюции [Snooks, 2006] и внес серьезные поправки в теорию Дарвина [Snooks 2005: 160–188].

Обсуждая Университет Сингулярности в Силиконовой долине, в Калифорнии, который был основан в 2009 году «на основе теории технологической сингулярности Рэя Курцвейла», Снукс сообщает: «как лучший пример темного искусства мифотворчества, «Университет Властелина колец» был бы таким же разумным и намного менее опасным» [Snooks, 2020]. И наконец: «В чем заключается опасность? В отличие от правды о реальности, мифы дают мощное убеждение для массового вмешательства в человеческие дела.

Создатели мифов пытаются убедить нас в том, что серьезный кризис неизбежен и что его можно предотвратить только в том случае, если правительства и крупные корпорации финансируют масштабные программы смягчения последствий, которые они защищают. Массовые политические меры, поощряемые создателями мифов, всегда чрезвычайно дороги и потенциально могут привести к краху человеческого общества» [Snooks, 2020]. Не думаю, что простые и мудрые слова доктору Снукса нуждаются в комментариях.

Литература

Агекян Т.А. Звезды, галактики, Метагалактика. 3 изд. М.: Наука, 1981. 284 с.

Асмус В.Ф. Демокрит. М.: МГУ, 1960. 80 с.

Арсеньев В.К. По Уссурийскому краю. Дерсу Узала. М.: Эксмо, 2015. 324 с.

Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Наука, 1964. 151 с.

Буровский А.М. Размышления об эволюции Вселенной или Читая Гринина // Гринин Л. Е. Большая история развития мира: космическая эволюция. Волгоград: Учитель, 2013. С. 179-204.

Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. 428 с.

Гор А. Неудобная правда. СПб: Амфора, 2007. 238 с.

Гор А. Атака на разум. СПб: Амфора, 2008. 276 с.

Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М.: Едиториал УРСС, 2007. 336 с.

Гринин Л.Е. Большая история развития мира: космическая эволюция. – Волгоград: Учитель, 2013. 208 с.

Гросс Д. Грядущие революции в фундаментальной физике [Электронный ресурс] // URL: http://elementy.ru/lib/430177 (дата обращения: 25.04.2021).

Дойч Д. Структура реальности. Наука параллельных Вселенных. М.: Альпина нон-фикшн, 2015. 550 с.

Ефремов И.А. На краю ойкумены. М.: Детгиз, 1949. 308

Ефремов И.А. Туманность Андромеды. М.: Молодая гвардия, 1958. 368

Жюль Верн История великих путешествий: В 3 книгах. М.: Терра-Terra, 1993.

Ийас А., Лоеб А., Стейнхард П. Была ли инфляция? // В мире науки. 2017. № 4. [Электронный ресурс] // URL: https://sciam.ru/articles/details/byla-li-inflyacziya (дата обращения: 17.02.2022).

Капалин В.И. Шаманизм и культура Востока. М.: Нота Бене, 2007. 412 с.

Каплан С.А., Пикельнер С.Б. Физика межзвездной среды. М., 1979. 276 с.

Койре А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М.: Логос, 2001. 512 с.

Кононович Э.В., Мороз В.И. Общий курс астрономии. М.: Едиториал УРСС, 2004. 544 с.

Короленко В.Г. История моего современника // Короленко В.Г. Собрание сочинений в десяти томах. Том 5. М: Худлит, 1954. 694 с.

Котляр П. Космологи рассорились из-за инфляции [Электронный ресурс] // URL: https://www.gazeta.ru/science/2017/05/12_a_10669655.shtml?updated] (Дата обращения: 08.04.2022).

Краусс Л. Почему мы существуем. Величайшая из когда-либо рассказанных историй. М.: Альпина Нон-фикшн, 2018. 420 с.

Кузнецов Б.Г. Эволюция картины мира. М: Наука, 1961. 352 с

Кэри У. В поисках закономерностей развития Земли и Вселенной. История догм в науках о Земле. М.: Мир, 1991. 448 с.

Лебедев А.В. Геометрический стиль и космология Анаксимандра // Культура и искусство античного мира. Материалы научной конференции, 1979. М: Наука, 1980. С. 103-114.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Ладомир, 1994. 624 с.

Лурье С.Я. Очерки по истории античной науки. М.-Л: Изд-во АН СССР, 1947. 402 с.

Менский М.Б. Человек и квантовый мир. Фрязино: Век2, 2007. 320 с.

Морозов А. Ю. Струн теория // Физическая энциклопедия. В 5 тт. Том 5. М: Советская энциклопедия, 1988. С. 377—390

Морозов А.Ю. Теория струн – что это такое? // Успехи физических наук. 1992. Т. 162. № 8. С. 83–175

Мухин Л.М. В нашей Галактике. М.: Молодая Гвардия, 1983. 192 с.

Николай Кузанский. Об учёном незнании. М.: Академический проект, 2011. 468 с.

Новиков И. Д., Фролов В. П. Физика черных дыр. М.: Наука, 1986. 328 с.

Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М: Наука, 1989. 688 с.

Петрухин В.Я., Альбедиль М.А., Петрова Н.С. Мифы народов мира. М.: Абрис/ОЛМА, 2019. 208 с.

Плиний Старший. Естественная история // Архив истории науки и техники. Вып. 3. Сборник статей. М.: Наука, 2007. С. 287—366.

Поппер К. Логика научного исследования. М.: Астрель / АСТ, 2010. 576 с.

Почему топовые физики обожают теорию струн [Электронный ресурс] // https:// habr.com/ru/post/ 473490/ (дата обращения: 05.04.2022).

Раймонд Р. Открытия, которых никогда не было. М.: Прогресс 1982. 206 с.

Сажин М.В. Современная космология в популярном изложении. — М.: Едиториал УРСС, 2002. 240 с.

Сасскинд Л. Космический ландшафт. Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной.– СПб: Питер, 2015. 448 с.

Ставицкий А.В. Мифотворчество в истории: причины, условности, мотивации // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020а. (дата обращения: 05.04.2022).

Ставицкий А.В. Миф: природа восприятия мира и возможности рационального // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020б. (дата обращения: 05.04.2022).

Степин В.С. Становление норм и идеалов постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М.: Наука, 1992. С. 40-48.

Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб.: Издательский дом «Міръ», 2009. С.249 – 295

Страбон География. М.: Наука,1964. 644 с.

Струве В. Я. Этюды звездной астрономии. – Л: Изд-во АН СССР, 1993. 231 с.

Тараканов А.Н. Кризис науки в конце XX – начале XXI века и высшее образование [Электронный ресурс] // URL: https://libeldoc.bsuir.by/bitstream/ 123456789/10410/1/ Tarakanov_Krizis.PDF(дата обращения 03.07.2021)

Турсунов А. От мифа к науке. М.: Политиздат, 1973. 150 с.

Философия и методология науки: В. И. Вернадский. Учение о биосфере. Минск: Экоперспектива, 2007. 208 с.

Хокинг С. Мир в ореховой скорлупке. СПб: Амфора, 2008. 218 с.

Хорган Д. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки. СПб: Амфора, 2001. 479 с.

Хоссенфельдер С. Уродливая Вселенная. М.: Бомбора, 2020. 304 с.

Чайковский Ю. В. Доплатонова астрономия и Коперник // Историко-астрономические исследования, вып. XXX. М: Наука, 2005. С. 159-329.

Чернин А. Космология: Большой Взрыв. Фрязино: Век-2, 2005. 64 с.

Штерн Б.Е. Прорыв за край мира. О космологии землян и европиан. – Троицк: Троицкий вариант 2014. 304 с.

Gould S.J. Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life. Ballantine Publishing Group, 1999. 156 p.

Smolin L. The trouble with physics: the rise of string theory, the fall of a sciense, and what comes next. London: Penguin Book, 2007. 204 p.

Letessier J., Rafelski J., Ericson T., Landshoff P.Y. Hadrons and Quark-Gluon Plasma. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 651 p.

Planck captures portrait of the young Universe, revealing earliest light // URL: https://www.cam.ac.uk/research/news/planck-captures-portrait-of-the-young-univers e-revealing-earliest-light, 2013. Pp.192-227.

Snooks G. D. The Dynamic Society: Exploring the Sources of Global Change. London: Routledge, 1996. 512 p.

Snooks D.G. Big History or Big Theory? Uncovering the Laws of Life. // Social Evolution & History. 2005. № 4(1). Pp. 160–188.

Snooks D.G. Exploding the Great Singularity Myth // IGDS Working Papers. 2019. 16, February. Pp. 2-23

Snooks G.D. Is Singularity a Scientific Concept or the Construct of Metaphysical Historicism? Implications for Big History // The 21st Century Singularity and Global Futures: A Big History Perspective. Springer, Cham, 2020. Pp. 225-244.

Woit P. Not Ewer Wrong. London: Jonathan Cape, 2006. 304 p.

References

Agekyan T.A. Zvezdy, Galaktiki, Metagalaktika. 3 izd. [Stars, Galaxies, Metagalaxy. 3rd ed.]. M.: Nauka, 1981 (In Russian). 284 p.

Asmus V.F. Demokrit [Democritus.]. M.: MGU, 1960. (In Russian). 80 p.

Arsen'ev V.K. Po Ussurijskomu Krayu. Dersu Uzala [Along the Ussuri Region. Dersu Uzala.]. M.: Eksmo, 2015 (In Russian). 324 p.

Bor N. Atomnaya Fizika i chelovecheskoe Poznanie. [Atomic Physics and Human Knowledge]. M.: Nauka, 1964 (In Russian). 151 p.

Burovskij A.M. Razmyshleniya ob evolyucii Vselennoj ili Chitaya Grinina [Reflections on the Evolution of the Universe or Reading Grinin] // Grinin L.E. Bol'shaya istoriya razvitiya mira: kosmicheskaya evolyuciya. – Volgograd: Uchitel, 2013. (In Russian). Pp.179-204.

Vernadskij V.I. Filosofskie Mysli Naturalista [Philosophical Thoughts of a Naturalist]. M.: Nauka, 1988 (In Russian). 428 p.

Gor A. Neudobnaya Pravda [An Inconvenient Truth]. SPb: Amfora, 2007 (In Russian). 238 p.

Gor A. Ataka na Razum [Attack on the Mmind]. SPb: Amfora, 2008 (In Russian). 276 p.

Grin B. Elegantnaya Vselennaya. Superstruny, skrytye Razmernosti i Poiski okonchatel'noj Teorii [Elegant Universe. Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory]. M.: Editorial URSS, 2007. (In Russian). 336 p.

Grinin L. E. Bol'shaya Istoriya razvitiya Mira: kosmicheskaya Evolyuciya [Great History of the Development of the World: Cosmic Evolution]. Volgograd: Uchitel', 2013. (In Russian). 208 p.

Gross D. Gryadushchie Revolyucii v fundamental'noj Fizike [Coming Revolutions in Fundamental Physics] // URL: http://elementy.ru/lib/430177 (25.04.2006). (In Russian).

Dojch D. Struktura Real'nosti. Nauka parallel'nyh [The Structure of Reality. The Science of Parallel.]. M.: Al'pina non-fikshn, 2015. (In Russian). 550 p.

Efremov I.A. Na krayu Ojkumeny [On the Edge of the Ecumene]. M.: Detgiz, 1949 (In Russian). 308 p.

Efremov I.A. Tumannost' Andromedy[Andromeda's Nebula]. M.: Molodaya gvardiya, 1958 (In Russian). 368 p.

Zhyul' Vern Istoriya velikih Puteshestvij: V 3 Knigah [History of Great Travels: In 3 books.]. M.: Terra-Terra, 1993 (In Russian).

Ijas A., Loeb A., Stejnhard P. Byla li Inflyaciya? [Was There Inflation?] // V mire nauki. 2017. № 4. // URL: https://sciam.ru/articles/details/byla-li-inflyacziya (In Russian).

Kapalin V.I. Shamanizm i Kul'tura Vostoka [Shamanism and Culture of the East.]. M.: Nota Bene, 2007. (In Russian). 412 p.

Kaplan S.A., Pikel'ner S.B. Fizika mezhzvezdnoj Sredy [Physics of the Interstellar Medium.]. M., 1979. (In Russian). 276 c.

Kojre A. Ot zamknutogo Mira k beskonechnoj Vselennoj [From a Closed World to an Infinite Universe.]. M.: Logos, 2001. (In Russian). 512 p.

Kononovich E. V., Moroz V. I. Obshchij Kurs Astronomii [General Course of Astronomy]. M.: Editorial URSS, 2004. (In Russian). 544 p.

Korolenko V.G. Istoriya moego Sovremennika [History of my Contemporary] // Korolenko V.G. Sobranie Sochinenij v desyati Tomah. Tom pyatyj. M: Hudlit, 1954. (In Russian). 694 c.

Kotlyar P. Kosmologi rassorilis' iz-za Inflyacii [Cosmologists Quarreled over Inflation] // URL: https://www.gazeta.ru/science/2017/05/12_a_ 10669655.shtml?updated (Data dostupa: 08.04.2022). (In Russian).

Krauss L. Pochemu my sushchestvuem. Velichajshaya iz kogda-libo rasskazannyh Istorij [Why do we Exist. The Greatest Story ever Told.]. M.: Al'pina Non-fikshn, 2018. (In Russian). 420 p.

Kuznecov B. G. Evolyuciya kartiny Mira [The Evolution of the Picture of the World.]. M: Nauka, 1961. (In Russian). 352 p.

Keri U. V poiskah zakonomernostej razvitiya Zemli i Vselennoj. Istoriya dogm v naukah o Zemle.[In Search of Patterns of Development of the Earth and the Universe. The History of Dogmas in the Geosciences]. M.: Mir, 1991. (In Russian). 448 p.

Lebedev A. V. Geometricheskij stil' i Kosmologiya Anaksimandra [Geometric Style and Cosmology of Anaximander] // Kul'tura i Ikusstvo antichnogo Mira. Materialy Nauchnoj Konferencii, 1979. M: Nauka, 1980. (In Russian). Pp. 103-114.

Losev A. F. Istoriya antichnoj Estetiki. Rannyaya Klassika [History of Ancient Aesthetics. Early Classic.]. M.: Ladomir, 1994. (In Russian). 624 p.

Lur'e S.Ya. Ocherki po Istorii antichnoj Nauki [Essays on the History of Ancient Science]. M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1947. (In Russian). 402 p.

Menskij M. B. Chelovek i kvantovyj Mir [Man and the Quantum World.]. Fryazino: Vek2, 2007. (In Russian). 320 p.

Morozov A. Yu. Strun Teoriya [String Theory] // Fizicheskaya Enciklopediya. V 5 tt. Tom 5. M: Sovetskaya Enciklopediya, 1988 (In Russian). Pp. 377—390

Morozov A.Yu. Teoriya Strun – chto eto takoe? [String Theory - What is it?] // Uspekhi fizicheskih Nauk. 1992. T. 162. № 8. (In Russian). Pp. 83-175.

Muhin L.M. V nashej Galaktike [In our Galaxy.]. M.: Molodaya Gvardiya, 1983. (In Russian). 320 p.

Nikolaj Kuzanskij. Ob uchyonom Neznanii [About Scientific Ignorance]. M.: Akademicheskij Proekt, 2011. (In Russian). 468 c.

Novikov I. D., Frolov V. P. Fizika chernyh Dyr [Physics of Black Holes.]. M.: Nauka, 1986. (In Russian). 328 p.

N'yuton I. Matematicheskie Nachala natural'noj Filosofii [Mathematical Principles of Natural Philosophy]. M: Nauka, 1989. (In Russian). 688 p.

Petruhin V.Ya., Al'bedil' M. A., Petrova N.S. Mify Narodov Mira [Myths of the Peoples of the World.]. M.: Abris/OLMA, 2019 (In Russian). 208 p.

Plinij Starshij Estestvennaya Istoriya [Natural History] // Arhiv Istorii Nauki i Tekhniki. Vyp. 3. Sbornik Statej. M.: Nauka, 2007. (In Russian). Pp. 287—366.

Popper K. Logika nauchnogo issledovaniya [The Logic of Scientific Research.]. M.: Astrel' / AST, 2010 (In Russian). 576 p.

Pochemu topovye Fiziki obozhayut Teoriyu Strun [Why Top Physicists Love String Theory] // https:// habr.com/ru/post/ 473490/ (In Russian).

Rajmond R. Otkrytiya, kotoryh nikogda ne bylo [Discoveries that Never Happened.]. M.: Progress 1982 (In Russian). 208 p.

Sazhin M.V. Sovremennaya Kosmologiya v populyarnom Izlozhenii [Modern Cosmology in Popular Presentation.]. M.: Editorial URSS, 2002. (In Russian). 240 p.

Sasskind L. Kosmicheskij Landshaft. Teoriya Strun i illyuziya razumnogo Zamysla Vselennoj [Space Landscape. String Theory and the Illusion of the Intelligent Design of the Universe.]. SPb: Piter, 2015. (In Russian). 448 p.

Stavitskij A.V. Mifotvorchestvo v Istorii: Prichiny, Uslovnosti, Motivacii [Myth-making in History: Causes, Conventions, Motivations] // Mif v Istorii, Politike, Kul'ture [Elektronnyj resurs]: Sbornik Materialov IV Mezhdunarodnoj Nauchnoj mezhdisciplinarnoj Konferencii (iyun' 2020 goda, g. Sevastopol') / Pod redakciej A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M. V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020a. (data obrashcheniya: 05.04.2022). (In Russian).

Stavitskij A.V. Mif: Priroda vospriyatiya Mira i vozmozhnosti Racional'nogo [Myth: the Nature of Perception of the World and the Possibilities of Rational] // Mif v istorii, politike, kul'ture [Elektronnyj resurs]: Sbornik Materialov IV Mezhdunarodnoj Nauchnoj mezhdisciplinarnoj Konferencii (iyun' 2020 goda, g. Sevastopol') / Pod redakciej A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M. V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2020b. (data obrashcheniya: 05.04.2022). (In Russian).

Stepin V.S. Stanovlenie Norm i Idealov postneklassicheskoj Nauki [Formation of Norms and Ideals of Post-non-classical Science] // Problemy Metodologii postneklassicheskoj Nauki. M.: Nauka, 1992 (In Russian). Pp. 40-48.

Stepin V.S. Klassika, Neklassika, Postneklassika: Kriterii Razlicheniya [Classics, Non-classics, Post-non-classics: Criteria for Distinguishing] // Postneklassika: filosofiya, nauka, kul'tura. SPb.:Izdatel'skij dom «Mir», 2009. (In Russian). Pp.249 – 295

Strabon Geografiya [Geography]. M.: Nauka,1964. (In Russian). 644 p.

Struve V. Ya. Etyudy zvezdnoj Astronomii [Etudes of Stellar Astronomy]. L: Izd-vo AN SSSR, 1993. (In Russian). 231 p.

Tarakanov A.N. Krizis Nauki v Konce XX – nachale XXI veka i vysshee Obrazovanie [The Crisis of Science in the Late 20th – Early 21st Century and Higher Education] // URL: https://libeldoc.bsuir.by/bitstream/ 123456789/10410/1/ Tarakanov_Krizis.PDF (In Russian).

Tursunov A. Ot Mifa k Nauke [From Myth to Science.]. M.: Politizdat, 1973. (In Russian). 150 p.

Filosofiya i metodologiya Nauki: V.I. Vernadskij. Uchenie o Biosphere [Philosophy and Methodology of Science: V.I. Vernadsky. The Doctrine of the Biosphere.]. – Minsk: Ekoperspektiva, 2007. (In Russian). 208 p.

Hoking S. Mir v orekhovoj Skorlupke [World in a nutshell.]. SPb: Amfora, 2008. (In Russian). 218 p.

Horgan D. Konec Nauki: Vzglyad na ogranichennost' Znaniya na Zakate Veka Nauki [The End of Science: A Look at the Limits of Knowledge at the End of the Age of Science]. Spb: Amfora, 2001. (In Russian). 479 p.

Hossenfel'der S. Urodlivaya Vselennaya [Ugly Universe.]. M.: Bombora, 2020 (In Russian). 304 p.

Chajkovskij Yu. V. Doplatonova Astronomiya i Kopernik [Pre-Platonic Astronomy and Copernicus] // Istoriko-Astronomicheskie Issledovaniya, vyp. XXX. M: Nauka, 2005. (In Russian). Pp. 159-329.

Chernin A. Kosmologiya: Bol'shoj Vzryv [Cosmology: Big Bang.]. – Fryazino: Vek-2, 2005. (In Russian). 64 p.

Shtern B.E. Proryv za Kraj Mira. O Kosmologii Zemlyan i Evropian [Break Through the Edge of the World. On the Cosmology of Earthlings and Europians.]. Troick: Troickij variant, 2014. (In Russian). 304 p.

Сведения об авторе:

Буровский Андрей Михайлович

Генеральный директор ООО «КИФАБ», доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: burovsky@mail.ru

Bionotes:

Burovsky Andrey Mihaylovich

General Director of KIFAB LLC, doctor of Philosophical Sciences, Professor (Saint-Petersburg, Russia).

Для цитирования:

Буровский А.М. Наши знания о космосе – мифы древние и современные // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 289–308.

For citation:

Burovsky A.M. Our Knowledge of the Cosmos - Myths Ancient and Modern // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 289–308.

УДК 113/119.130.2.2-17.212.902

К ВОПРОСУ О САМОМ ДРЕВНЕМ УРАЛЬСКОМ МИФЕ: ИТОГИ СРАВНИТЕЛЬНОЙ МИФОЛОГИИ И МИФОАРХЕОЛОГИИ

Викторова Валентина Дометьяновна
Институт истории и археологии Уральского отделения Российской Академии наук (г. Екатеринбург Россия)

Иванова Евгения Владимировна
Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург (Россия)

Аннотация
Вопросы «откуда?» и «как?» волновали человека с древнейших времен. В этом и заключалась этиологическая функция мифа, закреплять видение мира иконически и символически. Целью данной статьи является герменевтико-сравнительный анализ мифов, изображенных на сосудах индо-европейского круга памятников и текстов аналогичных мифов, существующих в фольклорных записях текстов. Основными источниками выступают археологические, этнографические и фольклорно-мифологические материалы. Работа основана на авторских археологических данных на острове Каменные палатки (Свердловская область, Россия). В статье на основе сравнительной мифологии повествуется о возникновении 12 тыс. лет назад и развитии в течение 7- 5 тысячелетий мифа о поднятии земли из лона вод водоплавающей птицей и измерении растущей земли вороном. В результате исследований было установлено, что данный миф относится к эпохе мезолита, а образ гористой земли, поднятой со дня водоема свидетельствует об уральском происхождении мифа.
Ключевые слова: миф; мифология; сравнительная мифология; культура; археология; земля; вода; водоплавающая птица; ворон; горы; манси

TO THE QUESTION OF THE MOST ANCIENT URAL MYTH: RESULTS OF COMPARATIVE MYTHOLOGY AND MYTHOARCHAEOLOGY

Viktorova Valentina Dometyanovna
Institute of History and Archeology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, (Yekaterinburg, Russia)

Ivanova Evgenia Vladimirovna
Yeltsin Ural Federal University (Yekaterinburg, Russia)

Abstract
The questions «from where?» and «how?» have worried people since ancient times. This was the etiological function of the myth. It explained what was practically significant and surrounded people in everyday life. These phenomena became part of the mythological thinking and ritual actions of a person. This was how the worldview concept was formed, which had to be fixed iconically and symbolically.
The purpose of this article is hermeneutics-a comparative analysis of the myths depicted on the vessels of the Indo-European circle of monuments and texts of similar myths existing in folklore records of texts. Therefore, the main sources are archaeological, ethnographic and folklore-mythological materials. The authors' work is based on the author's archaeological data on the island of Stone Tents (Sverdlovsk region, Russia). As a result of research, it was found that the myth of the

raising of the earth from the bosom of the waters by a bird dates back to the Mesolithic era. Two main characters of the myth were found on the sanctuary of this time: a wooden figure of the creator of the earth – a bird and a granite image of a raven. In the Neolithic era, the vessels are marked with the image of mountains rising from the water. The full text of the myth, comparable to the Sacred Legend of Mansi, has been completed on vessels and sculptures from the sanctuaries of the Eneolithic era. In folklore, only the image of the ancestors has changed – anthropomorphic images with horns instead of heads have been replaced by human figures. And the image of the mountainous land raised from the bottom of the reservoir, testifying to the Ural origin of the myth, disappeared. The research methodology is based on the hermeneutical analysis of the Mansi myths, and the comparative-integration method, comparative-historical, semiotic, were also used, which allowed us to assert that the place of the "myth of birds diving for the earth" is the mountain-forest strip of the Middle Trans-Urals, and the time of its long addition is the Mesolithic, Neolithic and Eneolithic epochs.

Keywords: myth; mythology; comparative mythology; culture: archeology, earth; water, waterfowl; raven; mountains; Mansi

Введение

Проблема рождения была одной из ведущих в мифологии древнего населения. Древнему человеку было важно понять, откуда появился весь окружающий мир − небо, земля, сам человек. Уровень знаний не мог представить адекватно эту часть древней картины мира. И проблема разрешалась при помощи мифов. Мифы о возникновении земли в разных уголках земного шара были разнообразны. Одна из серий подобных мифов о том, что земля появилась из лона вод мирового океана распространена от Старого до Нового света. В качестве творцов выступали разные персонажи: от жабы в содружестве с черепахой у гуронов Северной Америке [Джонсон, Лонгфелло, 1996: 109] до водоплавающей птицы в Северной Евразии. Применение методов сравнительной мифологии (Д.Ф. Бирлайн ее называет «параллельной мифологией» [Бирлайн, 1997: 8] как части философии мифа основанной на герменевтическом анализе мифов манси, сравнительно-интеграционной методе, сравнительно-историческом, семиотическом позволило авторам утверждать, что местом сложения «мифа о нырянии птиц за землей» является горно-лесная полоса Среднего Зауралья, а временем его длительного сложения – эпохи мезолита, неолита и энеолита.

Литературный обзор

В 1920-е гг. В.Н. Чернецов во время экспедиций у манси, живущих по рекам Лозьве и Северной Сосьве, записал различные варианты мифов, в том числе и мифа о возникновении земли. Он отметил, что в мифах попытался связать отдельные эпизоды, которые неоднократно ему приходилось слышать от информаторов–манси. Из них автор выбрал наиболее характерные варианты [Чернецов,1935: 23]. Практически он применил метод сопоставления вариантов мифов, который в последствии у этнографов и К. Леви-Стросса стал одним из ведущих при структурном анализе текстов. По выделенному автором сюжету получились два сказа – о нырянии двух гагар – большой и малой за землей, и о том, как ворон измерял возрастающую землю. Мифы были опубликованы в книге «Вогульские сказки. Сборник фольклора народа манси (вогулов)» в 1935 г. [Священный сказ о сотворении земли,1990: 23–24]. Следующая публикация мифа включена в 1990 г. в издание фольклора обских угров [Священные сказания о возникновении земли,1990: 258–259]. Текст мифа почти повторял предшествующую публикацию, за исключением того, что совместное ныряние птиц было разделено по времени, и землю достала малая гагара. О древности

мифа говорит тот факт, что миф фиксирует: «в результате длительного пребывания в воде, у большой гагары окрасилось кровью горло, а у малой – затылок». И еще одно свидетельство древности мифа – птицы ныряют за землей по своей инициативе. Последнее издание мифа появилось в сборнике мансийского фольклора «Священный сказ о сотворении земли» в 1991 г. в переводе с венгерского языка [Чернецов,1935: 3–4]. Миф был записан венгерскими этнографами в конце XIX в., побывавшими среди финнов и угров в поисках происхождения своего народа. Текст почти дословно повторяет миф предшествующего издания. Только есть одно уточнение: малая гагара заменена на чонгу (чомгу) – разновидность гагар.

Установлению источника возникновения мифа о нырянии птиц за землей, времени его появления и персонажей, поднявших землю, посвящен ряд публикаций. В 1980-е годы сначала вышла коллективная монография [Айхенвольд, Петрухин, Хелимский, 1981: 162–192], а затем статья в «Мифах народов мира» [Петрухин, Хелимский,1988: 563–568] где упоминается этот миф у финно-угорских народов. Думается, что авторы не были знакомы с мифом, изданным В.Н. Чернецовым в 1935 г. В этих двух работах за землей ныряли не птицы, а герои-духи в образе птиц. В угорском варианте это был один из духов нижнего мира – Куль-отыр. Эта фигура одного из бывших небожителей указывает на время мифа – не ранее железного века. Источник мифа авторы видели на территории Переднего Востока (Иране). Доказательств этого последнего предположения не было. Да и быть не могло. В начале 1990-х гг. появилась монография В.В. Напольских – «Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли» [Напольских, 1990: 5–21], специально посвященная мифу о нырянии водоплавающей птицы. Автор использовал как фольклорные, так и археологические источники. Но гипотеза автора о возникновении мифа в эпоху верхнего палеолита в Восточной Сибири не имеет достаточных оснований. Слишком большой временной разрыв между этим периодом и мифом в фольклоре юкагиров, где за землей ныряет просто утка. В этом большом промежутке времени нет никаких археологических следов продолжения мифа.

Появление в эпоху энеолита на сосудах от Финляндии до Западной Сибири череды водоплавающих птиц – тоже не доказательство мифа. Птицы изображены плывущими в спокойной позе. И ничто не говорит о том, что они только что ныряли или собираются нырять. Видимо, у этих птиц другой мифический текст. После публикации сосуда со святилища на острове Каменные палатки с началом мифического текста о нырянии птиц за землей [Викторова, Колмакова, Федорова, 2003: 9– 20], этот сосуд неоднократно тиражировался в статьях В.Т Ковалевой, А.М. Жульникова, В.Н. Широкова и С.Е. Чаиркина, но без его действительной расшифровки. Таким образом, в имеющейся литературе нет достаточно убедительных доводов ни о месте формирования мифа, ни о времени его возникновения. В данной статье авторы ставят своей целью восполнить данные пробелы.

Методы

Методологическим основанием работы служит семиотический подход [Викторова,2017: 27–28], основанный на теории Ч. Пирса [Пирс,2000]. В качестве дополнительного применен метод компаративистики для сравнительного анализа мифических текстов. Методологическим важным для прочтения является анализ знаков на сосудах в археологических артефактах, который, с точки зрения авторов, заключает в себя две стадии. Первая – определение смысла каждого иконического или символического знака конкретной знаковой системы. С данной стадией встречаются все исследователи, имеющие дело со знаками в своей археологической практике. К

примеру, на сосудах с двух рассматриваемых в статье святилищ аятской культуры ионические знаки – фигуры птиц и гор определяются легко. Символические фигуры духов-предков, знаки ромбов – земля и знаки воды – зигзаги, знаки души – ромбы с отростком вверх требуют особой расшифровки с опорой на аналогии в археологической или этнографической литературе. Вторая стадия заключается в направлении прочтения текста. Оно зависит от традиции распределения знаков по сосуду. На уральских сосудах индо-европейского круга памятников текст читается с плоского дна к устью [Викторова,2017: 15]. На сосудах финно-угорского круга – от устья к округлому дну. При этом, части текста как мифемы разделяются четкими линиями.

Также хотелось бы отметить, что источниковой базой данной статьи являются результаты 44-х летних археологических исследований авторов на острове Каменные палатки (Железнодорожный район г. Екатеринбурга Свердловской области). Южный остров палеоозера Романовского протянулся с северо-востока на юго-запад на 960 м и возвышается над уровнем поймы на 5-6 м. От древних периодов на площадке северо-западной части острова сохранились следы обитания населения всех эпох от от мезолита до раннего средневековья. У археологических источников существуют определенные закономерности, отличающие их от письменных источников. В основе знаковой системы лежат знаки изобразительной деятельности – иконические и символические, производные от иконических. Знаки представлены в двух вариантах – в виде деревянной или гранитной скульптуры и в виде орнамента на сосудах. В расшифровке текстов мифа на сосудах есть ряд особенностей. Во-первых, каждый знак – это структурированный текст определенного события. Во-вторых, порядок следования событий на сосуде расположен по горизонтальным поясам от верхней части сосуда к его днищу. В-третьих, в каждом поясе один и тот же знак – событие повторяется несколько раз. Это необходимо для того, чтобы каждый участник обряда из числа сидевших в кругу или полукруге от Ведущего, мог увидеть нужный знак – событие. Структуру каждого обряда обязательно дополняла каменная скульптура – знак тотема рода или фратрии.

Результаты и обсуждения.

Палинологические исследования торфяников у острова Каменные палатки (к.б.н. Панова Н.К.) позволяют представить следующую картину. Когда в пребореальный период голоцена одна из мезолитических родовых общин поселилась на острове, он возвышался над водой палеоозера Романовского всего на 3-4 м, а его размеры были вдвое меньше современных. При высоком уровне воды в палеоозере у древнего населения могло сформироваться только самое начало мифа – кругом была вода. Прошло немало времени, прежде чем в бореальный период, уровень воды начал колебаться. Вполне возможно, что на протяжении жизни ряда поколений сородичи могли наблюдать, как по мере убывания воды происходили сразу два природных явления – постепенно увеличивалась территория острова, а на поверхности озера в его северной и северо-восточной стороне стали появляться остроугольные вершины гор будущих островов и полуостровов. В соответствии с изменением уровня воды, вершины то появлялись, то вновь исчезали под водой. Такой же процесс как в верх–исетском крае, вероятно, происходил во всех других, трех озерных краях горно–лесного Зауралья: тагильском, нейвинском, миасском. Можно предположить, что в сознании древних людей появились следующие представления – гористая земля возникает из воды и начинает увеличиваться. В логике древнего мышления отсутствовала диалектика случайности и необходимости. Все явления

представлялись, как необходимый результат действия какого-то персонажа. Древним рыболовам и охотникам на водоплавающую дичь хорошо были известны птицы, ныряющие в глубокие воды до самого дна – гагары. Но острова не сразу поднялись и укрепились. Значит, были и неудачные попытки поднятия земли. Так, вероятно, и были выбраны два персонажа, поднимающие землю со дна водоема – большая гагара и малая гагара – чомга. И у каждого из них было по три попытки поднятия земли. Но почему из всех птиц для измерения растущей земли был выбран ворон? Вероятно, потому, что это самая крупная птица из всех, постоянно живущих вблизи людей. Может быть, когда-то было замечено, что эта прирученная мудрая птица может научиться говорить по-человечески. Постепенно миф начал обрастать сюжетами, которые в эпоху мезолита были представлены в сосудах на святилище.

А) Фрагмент мифа на сосудах. В эпоху неолита, когда в горно–лесном Зауралье началось изготовление сосудов, появилась возможность запечатлеть миф или его часть на поверхности глиняных емкостей. Расширилась знаковая система картины мира. В ней наряду с иконическим знаком волны – воды, известным еще с эпохи мезолита, появился символический знак горы – треугольник. Начало мифа – кругом была вода, на сосуде выглядит, как волнистые линии, покрывающие всю его внешнюю поверхность [Там же: 92]. На втором сосуде представлен процесс поднятия гористой земли: часть гор еще осталась на дне водоема, а другая часть уже поднялась на поверхность [Там же: 203]. На третьем сосуде гора только поднимается из воды [Там же: 93]. В эту эпоху следы обряда, посвященного возникновению земли, видимо, проводились у гранитной фигуры птицы-ворона. У подножия скульптуры сохранились остатки жертвоприношения – фрагменты сосудов эпохи позднего неолита.

Б) Полный текст древнего мифа. Эпоха энеолита – время расцвета всех сфер жизнедеятельности древнего населения. Ведущим вариантом стиля на сосудах и наскальных изображениях становится геометрический вариант. Обряды, посвященные рождению земли, происходили на двух святилищах населения аятской культуры. Население обитало на острове в течение всего III тыс. до н. э.

О двух этапах развития культуры повествуют перестройки как жилищ, так и святилища 1. Структура обрядов обоих разновременных культовых комплексов святилища одинакова: постройка-хранилище сакральных предметов, южнее – глиняная площадка овальной формы, окруженная неглубокой канавкой. В 25 м севернее построек, на второй ступени Западной гряды установлена скульптура тотема в виде многотонной гранитной головы лося. В остатках раннего комплекса святилища от обряда, посвященного появлению земли, сохранились только два предмета. В канавке найдена каменная фигурка водоплавающей птицы. В пределах постройки обнаружен сосуд, поверхность которого в два ряда покрыта символами треугольников-гор [Там же: 230].

Постройка комплекса 2 сохранилась лучше. На дне расчищены ямка и канавка, заполненные охрой, многочисленными отщепами и чешуйками из углисто-кремнистого сланца. Вероятно, здесь из этого материала были изготовлены навершия жезлов или посохов: в южной яме найден фрагмент головы медведя, а у прокаленной супеси – навершия в виде голов лося и ворона. От обряда в ней найдены развалы сосудов с мифическими текстами. На сосудах в основном размещены треугольники–горы – изображение своей земли, а также своей земли, окруженной границей – иконическим знаком сети от чужой территории. И только на двух сосудах представлены фрагменты мифа. На одном из них – изображение гористой земли под

водой на дне мирового океана [Там же: 78]. Текст на втором сосуде более содержательный. Он изложен при помощи сочетания иконических и символических знаков. В верхнем горизонтальном поясе сосуда размещены иконические изображения больших птиц. Во втором поясе нанесен такой же знак птиц, только малого размера. Остальные части текста выполнены в символических знаках. В верхней полосе рядом с большими птицами расположены три антропоморфные фигуры. Символический характер им придают два знака – рога вместо головы и длинный хвост. Знак рогов быка или козла – изображение верхнего мира, верха появился в арсенале знаковой системы населения, пришедшего в край с Переднего Востока. Преобразованный в новых природных условиях знак рогов быка в символ верха, символ рогов лося, оленя, он прочно вошел в знаковую систему картины мира местного населения. Антропоморфная фигура с рогами вместо головы на сосуде, вероятно, могла изображать первопредка тотема – лося. Интересно отметить, что у левого персонажа в руке, вероятно, был жезл. И он был направлен вниз, как бы показывая птицам, куда надо нырять.

Следующая символическая фигура – волна в виде зигзага, между которым расположена малая водоплавающая птица. Изображение волнистой поверхности воды на сосудах эпохи неолита трансформировалось в череду зигзагов в эпоху энеолита. У женской части населения этого времени орнаментиром для нанесения узоров на сосуды служил гребенчатый штамп. Поэтому волна преобразилась в зигзаг, а фигуры птиц и косуль – в прямоугольники. Цепочка ромбов ниже поверхности воды означала землю. Как и образ рогов, знак земли был воспринят местным населением от мигрантов с Ближнего Востока и из иконического знака как «окультуренная земля» [Антонова,1984: 71] превратился в символ земли. Последним символическим знаком в третьей линии знаков, у самого дна сосуда была цепочка треугольников–гор. Текст на сосуде был более развернут, чем в эпоху неолита, хотя это было изображение только начала мифа [Викторова,2017: 23]. Видимо, весь сюжет мифа проговаривал человек, ведущий обряд. При этом, в самом конце повествования, очевидно, он поднимал жезл с навершием в виде черной головы ворона.

Второй сосуд, на котором было продолжение мифа, обнаружен на святилище 2, расположенном у западного основания первой ступени Западной гряды. Возможно, святилище было обустроено, когда обнаружилась скульптура ворона размером 1,1х6,2х6 м, изготовленная еще в эпоху мезолита. В структуру святилища входила небольшая ритуальная площадка размером 0,9х0,65 м, размешенная рядом с основанием скульптуры. На этой же восточной линии, но выше, на первой ступени стоял столб, от которого сохранилась ямка, заполненная углем. Традиционно обряд сопровождала фигура лося–тотема. Его гранитная голова размером 3,2 м была развернута к ритуальной площадке. Границей святилища с востока служила узкая прямая полоса гранитных выходов, оформленная в северной стороне в фигуру наконечника копья или стрелы. С севера святилище охранял сторожевой менгир. На верхней плоскости менгира был прошлифован ромб, ориентированный по длинной оси с востока на запад. Обряд на святилище, видимо, производился неоднократно. Следы прокала – огненного ритуала различной форы на площадке перемещались не менее трех раз. В составе прокаленного слоя лежали крупные фрагменты верхней и средней части *с*осуда с мифологическим текстом. На сосуде в двух актах представлено продолжение мифа о сотворении земли – его кульминационная часть. Первую часть емкости занимал текст появления горы из воды, когда она появилась всего на две трети. Во второй части гора поднялась целиком и утвердилась на земле.

На сосуде к уже знакомым знакам горизонтального ромба–земли и треугольника–горы добавился новый знак – вертикальный ромб с отростком вверх. Этот символ души–жизни преобразовался в эпоху энеолита из горизонтального ромба и из поколения в поколение продолжался существовать вплоть до появления на груди у мансийских деревянных духов–пупыхов [Иванов, 1970: 42]. Три подобных знака, вертикальной цепочкой нанесенных по центральной оси треугольника– горы, придает символу горы новое значение – священная гора с одушевленным верхним, средним и нижнем миром. Обряд завершала белая скульптура ворона. Но, очень важны находки на ритуальной площадке – два изображения птицы из черного кремня в стиле мелкой кремневой пластики. Это были фигуры ворона, возвратившегося после самого последнего измерения земли. Он был наказан – почернел за то, что, проголодавшись, съел падаль. Очевидно, число птиц связанно с завершением двух разновременных обрядов, которые были принесены также, вероятно, в разное время.

Теперь миф завешен и можно его текст представить от начала до конца. И есть основания сопоставить древний миф со Священным сказанием манси (табл. 1). Почему выбрано именно такое сопоставление? Территория Среднего Зауралья, включая горно-лесную полосу, было местом формирования предков народа манси в 1 тыс. н.э. В XII-начале XIII в. с приходом в край пашенных татар, основная часть народа манси переместилась в тайгу, к северу Зауралья. Но в памяти этого населения, как Священный сказ, сохранился древний миф.

Таблица 1 Сопоставление мифа на сосудах с текстом Священного сказа Манси

Части мифа	Сцены-мифемы на сосудах	Сюжеты Священного Сказа
Акт 1.Ныряние за землей	*Верхняя часть сосуда*. Фигуры больших птиц в позе нырянию. Три антропоморфных фигуры с рогами вместо голов. Одна из фигур со знаком жезла, обращенным вниз.	Живут на сопке старуха и старик. Кругом без края вода. С грохотом с неба слетела железная гагара. Трижды безрезультатно ныряла на дно водоема.
Акт 2. Поднятие земли	*Средняя часть сосуда 1.*Среди волн изображены фигуры чомги в позе ныряния. *Придонная часть сосуда 1.*Под цепочкой ромбов – знаков земли видны иконические знаки земли: треугольники гор.	На следующий день с грохотом с неба слетела железная чомга и трижды ныряла в воду. В третий раз на носу у нее вырос изрядный кусок земли, но от усилия на голове образовался хохолок.
Акт 3.Появление священной горы	*Первая часть сосуда 2.* По центральной оси треугольника–горы, выступающего из воды, вертикально расположена цепочка из двух	В сказе отсутствует**.**

	вертикальных ромбов –знаков души верхнего и среднего мира. *Вторая часть сосуда 2.* Утверждение мировой горы, по центру треугольника – священной горы проходит вертикальная цепочка из трех ромбов – знаков одушевления трех миров.	
Акт 4.Измерение растущей земли	Мегалитическая скульптура в виде головы ворона изготовлена из гранита белого цвета. Две фигурки птиц из черного кремня выполнены в технике мелкой кремниевой пластики.	Земля начала разрастаться**.** Старик отправляет белого ворона измерять растущую землю. В первый день ворон прилетел через полчаса, во второй день он вернулся в полдень, в третий день к вечеру, но в дороге он проголодался, съел падаль и стал черным.

Вполне вероятно, что к акту 1 относится изображение птицы на Коптеловом Камне II [Викторова, 2008: 79]. В наскальных рисунках это единственное изображение птицы в позе летящей вверх. У птицы короткая шея (утка ?), прямоугольное туловище – признак Стиля эпохи энеолита. Не очень понятно, было ли что-то в ее клюве. Но, даже, если никакого кусочка земли там не было, все равно, обе гагары – и большая и малая, сначала после неудачных, а потом после удачной попытки достать землю, взлетали вверх.

Древний миф, оказывается, был более подробным и конкретным. В нем повествуется о возникновении гористой уральской земли – древней родины той части финно-угров, которая на ней обитала. В нем предки представлены в виде образов тотемов – человеко-лосей. И чомга достала не просто землю, а гористую землю с мировой священной горой, у которой были одушевлены все три мира.

Заключение

Как считает А.В. Ставицкий, «Благодаря мифу, люди осмысливают мир в соответствии со своим опытом и ожиданиями… Найти правильную модель осмысления – значит создать зону душевного комфорта» [Ставицкий, 2021: 33]. Миф «о нырянии птицы за землей» мог возникнуть только при определенных природных условиях: когда воды водоема действительно казались необозримыми; когда вершины гор островов то поднимались, то опускались вниз под коду: когда у водоема жили птицы, способные нырять до самого дна. Это был период раннего голоцена, время заселения острова населением эпохи мезолита. О начале формирования мифа в это время повествуют находки на святилище двух основных персонажей мифа – фигур утки и ворона. Миф получил развитие в эпоху неолита, когда на сосудах появилось изображение процесса поднятия гор/гористой земли из воды. В расширенном

варианте миф был завершен в эпоху энеолита. Несмотря на большой промежуток времени между эпохой энеолита – III тыс. до н. э. и концом XIX века, когда миф был запечатлен в фольклоре манси, основные детали древнего и фольклорного текстов мифа совпадают. Итак, место сложения мифа о нырянии птиц за землей – горно-лесная полоса Среднего Зауралья, а время его сложения – эпохи мезолита, неолита, энеолита.

Литература

Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. Москва.1981.С. 162–192.

Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии.Москва.: «Наука», 1984. 261 с.

*Бирлайн Дж. Ф.*Параллельная мифология / Пер. с англ. А.Блейз. Москва.: КРОНН-ПРЕСС, 1997. 336 с.

Викторова В.Д., Колмакова В.В., Федорова А.Ю. И разные народы побывали здесь… // «Образы и сакральное пространство древних эпох». Екатеринбург: Аква-пресс, 2003, С. 9–20.

Викторова В.Д. Древние угры в лесах Урала. Екатеринбург: Квадрат, 2008. 406 с.

Викторова В.Д. Вещь и знак в археологии. Екатеринбург: Квадрат, 2017. 271 с.

Дьёни Габор. Еще раз об одном фольклорном сюжете // Миф, обряд и ритуальный предмет в древности. Екатеринбург-Сургут: Магеллан, 2007 , С. 25-30.

Джонсон П., Лонгфелло Г., Горам М. Мифы и легенды Америки. Саратов: Надежда, 1996. 384 с.

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX века. Л.: Наука, 1970. 286 с.

Напольских В.В. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск.: Наука, 1990. С. 5–21.

Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. Финно-угорская мифология // Мифы народов мира, Москва. Советская энциклопедия,1988. С. 563–568.

Пирс Ч.С. Логические основания теории знаков. Санкт-Петербург.: Алетея. 2000. 352 с.

Священное сказание о возникновении земли // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990. С. 258–259.

Священный сказ о сотворении земли. Мансийские мифы./ Перевод с венгерского Фидорович О.И. Ханты-Мансийск: Стерх. 1991. 40 с.

Ставицкий А.В. Миф как образ факта и факт сознания. Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 31–37.

Чернецов В.Н. Вогульские сказки. Сборник фольклора народа манси (вогулов) Ленинград: Художественная литература. 1935. С. 23-25

Широков В.Н., Чаиркин С.Е. Наскальные изображения Северного и Среднего Урала. Екатеринбург: Дом «Ажур», 2011. 181 с.

References

Ajhenval'd A.Yu., Petruhin V.Ya., Helimskij E.A. K Rrekonstrukcii Mifologicheskih Predstavlenij Finno-ugorskih Narodov // Balto-slavyanskie issledovaniya. Moscow : 1981. Pp. 162–192**.** (in Russian).

Antonova E.V. Ocherki Kul'tury Drevnih Zemledel'cev Perednej i Srednej Azii. Moscow: «Nauka», 1984. 261 p. (in Russian).

*Birlajn Dzh. F.*Parallel'naya Mifologiya / Per. s angl. A.Blejz. – Moscow : KRONN-PRESS, 1997 336 p. (in Russian).

Viktorova V.D., Kolmakova V.V., Fedorova A.Y. I Raznye Narody Pobyvali Zdes'… // «Obrazy i sakral'noe prostranstvo drevnih epoh». Ekaterinburg: Akva-press, 2003, Pp. 9–20. [in Russian).

Viktorova V.D. Drevnie Ugry v Lesah Urala. Ekaterinburg: Kvadrat, 2008. 406 p. . (in Russian).

*Viktorova V.D.*Veshch' i Znak v Arheologii. Ekaterinburg: Kvadrat, 2017. 271 p. . (in Russian).

D'yoni Gabor. Eshche Raz ob Odnom Fol'klornom Syuzhete // Mif, obryad i ritual'nyj predmet v drevnosti. Ekaterinburg-Surgut: Magellan, 2007, Pp. 25–30. (in Russian).

Dzhonson P., Longfello G., Goram M. Mify i Legendy Ameriki. Saratov: Nadezhda, 1996.384 p.(in Russian).

Ivanov S.V. Skul'ptura Narodov Severa Sibiri XIX – Pervoj Poloviny XX Veka. Leningrad.: Nauka, 1970. 286 p. (in Russian).

Napol'skih V.V Drevnejshie Finno-ugorskie Mify o Vozniknovenii Zemli // Mirovozzrenie Finno-ugorskih Narodov. Novosibirsk.: Nauka, 1990. Pp. 5–21. [in Russian].

Petruhin V.Ya., Helimskij E.A. Finno-ugorskaya Mifologiya // Mify Narodov Mira, Moscow: Sovetskaya enciklopediya,1988. Pp. 563–568.([in Russian).

Pirs Ch.S. Logicheskie Osnovaniya Teorii Znakov. Saint-Petersburg : Aleteya. 2000. 352 p. (in Russian).

Svyashchennoe Skazanie o Vozniknovenii Zemli // Mify, Predaniya, Skazki Hantov i Mansi. Moscow : Nauka, 1990. Pp. 258-259.(in Russian).

Svyashchennyj Skaz o Sotvorenii Zemli. Mansijskie Mify./ Perevod s Vvengerskogo Fidorovich O.I. Hanty-Mansijsk: Sterh. 1991. 40 p.(in Russian).

Stavitskiy A.V Moscow. Mif kak Obraz Fkta i Fakt Soznaniya. Mif v Istorii, Politike, Kul'ture [Elektronnyj resurs]: Sbornik Trudov V Mezhdunarodnoj Nauchnoj Mezhdisciplinarnoj Konferencii (iyun' 2021 goda, g. Sevastopol') / Pod redakciej A.V. Stavitskogo. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. .V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. Pp. 31–37. (in Russian).

Chernecov V.N. Vogul'skie Skazki. Sbornik Fol'klora Naroda Mansi (Vogulov) Leningrad.: Hudozhestvennaya literatura. 1935. Pp. 23–25. (in Russian).

Shirokov V.N., Chairkin S.E. Naskal'nye Izobrazheniya Severnogo i Srednego Urala. Ekaterinburg: Dom «Azhur», 2011.181 p. (in Russian).

Сведения об авторе:

Викторова Валентина Дометьяновна

Старший научный сотрудник, Институт истории и археологии Уральского отделения Российской Академии наук, (г. Екатеринбург Россия).

E-mail: viktorova1108@yandex.ru

Иванова Евгения Владимировна
профессор кафедры онтологии и теории познания (секция религиоведения) ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н.Ельцина», (Екатеринбург (Россия), доктор философских наук.
E-mail: ievev@mail.ru

Bionotes:
Viktorova Valentina Dometyanovna
Institute of History and Archeology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, (Yekaterinburg, Russia).

Ivanova Evgenia Vladimirovna
Professor, Department of Ontology and Theory of Knowledge (Section of Religious Studies), Boris Yeltsin Ural Federal University, Doctor of Philosophy, Associate Professor, (Yekaterinburg (Russia).

Для цитирования:
Викторова В.Д., Иванова Е.В. К вопросу о самом древнем уральском мифе: итоги сравнительной мифологии и мифоархеологии // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 309–319.

For citation:
Victorova V.D., Ivanova E.V. On the Question of the Most Ancient Ural Myth: Results of Comparative Mythology and Mythoarchaeology // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 309–319.

УДК 81’27

МИФ О СОДЕРЖАНИИ ДУШИ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО (НА ПРИМЕРЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ «БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ» И «ИДИОТ»)

Погребняк Юлия Владимировна
Институт Иностранных Языков
Московского Городского Педагогического Университета (г. Москва)

Аннотация
В статье рассматривается миф о наполнении души так, как он представлен в творчестве Ф.М. Достоевского.
В душе могут быть не только чувства и эмоции, но и впечатления, ощущения, идеалы, мысли, вопросы, мрак и свет, а также «сокровища» и «семя Божие», то есть прекрасные душевные качества. Как внутри души могут происходить некоторые процессы (инициированные и неинициированные самой душой), так и какие-то действия могут совершаться над душой извне человеком и посторонними силами.
В творчестве Ф.М. Достоевского душа неотделима от телесной и мыслительной активности человека, человек представлен как единая сущность. Через концепт «душа» выражаются основные идеи творчества Ф.М. Достоевского – достижение духовной гармонии через единение людей и через обращение к Богу.
Ключевые слова: миф, душа, концепт, содержание, русская лингвокультура

THE MYTH ABOUT THE SOUL’S CONTENT IN THE WORKS OF F.M. DOSTOEVSKY [ON THE MATERIAL OF THE BOOKS "THE BROTHERS KARAMAZOV" AND "THE IDIOT"]

Pogrebnyak Yulia Vladimirovna
Institute of Foreign Languages of Moscow city pedagogical university [Moscow]
pyuma@yandex.ru

Abstract
The article examines the myth of filling the soul as it is presented in the works of F. M. Dostoevsky.
There can be not only feelings and emotions in the soul, but also impressions, sensations, ideals, thoughts, questions, darkness and light, as well as "treasures" and "seed of God", that is, beautiful spiritual qualities. As some processes can occur inside the soul [initiated and uninitiated by the soul itself], so some actions can be performed on the soul from the outside by a person and extraneous forces.
In the works of F. M. Dostoevsky, the soul is inseparable from the bodily and mental activity of a person, a person is represented as a single entity. Through the concept "soul", the main ideas of F.M. Dostoevsky's creativity are expressed – the achievement of spiritual harmony through the unity of people and through an appeal to God.
Keywords: myth, soul, concept, content, Russian linguistic culture

Введение

В богатом творчестве Ф.М. Достоевского очень полно выражено представление этого писателя о душе. Конечно, это представление носит мифический характер, так как никто точно не может описать сущность, структуру, параметры и характеристики души.

А.Дж. Павлик говорит о том, что немецкий эллинист, специалист по древнегреческой религии Вальтер Буркерт называет миф прикладным нарративом. А. Дж. Павлик представляет миф как изменчивую сущность, адаптируемую в зависимости от обстоятельств, функций и уровня резонанса, которым миф поддерживается в сообществе, в том числе, когда он используется в литературе [Павлик 2004].

Сам Вальтер Буркерт выражает эту свою идею так: «Важнейшими для греческой религии продолжают оставаться литературные свидетельства, тем более что культура, созданная греками, носила ярко выраженный литературный характер». (Перевод с немецкого М. Витковской и В. Витковского) [Буркерт 2004: 14].

То есть сведения о существовании того или иного мифа мы можем получить из литературных источников. Ф. М. Достоевский оставил богатое литературное наследие, через которое мы можем выявить существующие в его творчестве мифы. Учение Достоевского о душе безусловно является мифом в широком понимании.

Методы

Мы можем лишь говорить о представлении отдельных людей или сообществ о душе. Следовательно, мы имеем дело с некоторым концептуальным построением, существующем в сознании отдельного человека или группы людей.

Анализ того или иного ментального образования можно провести на основе выявления контекстов употребления ключевого слова концепта в каком-либо тексте.

В. Понизовский, М. Ардаг, Л. Григорян, например, работают над оценкой психологических конструкций на основе естественного языка и разработали словарь для автоматической оценки ссылок на личные ценности в тексте. Словарь личных ценностей может быть использован для оценки ссылок на ценностные ориентации в текстовых данных и будет стимулировать дальнейшие исследования в области методов оценки основных ценностей человека по тексту [Понизовский, Ардаг, Григорян 2020].

Г.Л.Д.Х. Коэльо, П.Х.П. Ханель, М.К. Йохансен, Г.Р. Майо отмечают, что концептуальные представления о ценностях имеют фундаментальную природу и отмечают давний дефицит наших знаний о концептуальном представлении ценностей. Изучая, как эти ценности организованы в виде концепций авторы определяют, как люди классифицируют и интерпретируют ценности, а также они выявили, что концептуальные связи между ценностями в целом согласуются с мотивациями [Коэльо, Ханель, Йохансен, Майо 2019].

И.В. Сафьянова отмечает, что «Применение результатов когнитивной лингвистики позволило плодотворно исследовать культурное обоснование языковой репрезентации концептов, связанных с внутренней жизнью человека. … Всесторонний когнитивно-стилистический анализ имеет решающее значение для выявления множества смысловых уровней, поскольку многие поэтические эффекты создаются сочетанием признаков на разных языковых уровнях. Особый интерес представляет анализ трансформации прототипных культурных концептов в подлинные художественные [Сафьянова 2019: 107].

Особенно ярко можно выявить ценностные характеристики художественного концепта «душа», анализируя контексты употребления ключевого слова в произведениях Ф.М. Достоевского.

Литературный обзор

В.И. Карасик считает, что, будучи многомерным ментальным образованием, концепт имеет три измерения – образное, понятийное и ценностное. Образная сторона

– это зрительные, слуховые, тактильные и другие характеристики предметов, явлений, событий, отраженных в нашем сознании. Понятийная сторона концепта – это фиксация концепта в языке, его обозначение, описание, признаки, сопоставительные характеристики данного концепта по отношению к другим концептам, поскольку концепты не существуют изолированно. Ценностная сторона концепта – важность этого ментального образования как для индивидуума, так и для коллектива [Карасик 2001].

Нами уже были проанализированы эти три составляющие концепта «душа» в современной русской лингвокультуре на материале интернет-статусов. Нами было выявлено, что понятийный компонент концепта «душа» в современных интернет-статусах включает представление о душе как высшей ценности, божественной сущности, отражающей любовь. Душа связана с телом и способна иметь различные состояния и трансформироваться.

Образный компонент концепта «душа» в современных российских интернет-статусах выражен представлением русских людей о душе как о живом существе, которое характеризуется различными состояниями.

Ценностная составляющая концепта «душа» в современных российских интернет-статусах представлена в основном рядом наблюдений о душе и набором эмпирических правил, определяющих отношение человека к своей душе и к душам других людей.

Нами было выявлено, что в концепте «душа» ценностный компонент превалирует [Погребняк 2021].

Концепт «душа» является базовым для русской лингвокультуры и конечно же он находит свое выражение в творчестве многих русских писателей.

К. Душенко говорит о том, что одним из основных концептов послевоенной русской культуры считается «загадочная русская душа». Несмотря на то, что это понятие возникло на Западе, оно в основном встречается у русских авторов. Русская душа стала интересна всему миру благодаря романам Тургенева, Толстого и, разумеется, Достоевского [Душенко 2019].

Д. Дивл и Дж. Уилсон отмечают, что американцев в русской культуре, и, в частности, в творчестве Солженицина, привлекают такие понятия, как правда, доброта и красота [Дивл, Уилсон 2020], которые неотъемлемы от понятия русской души.

Д. Григорьев, А. Батхина, Л.Г. Конвей, А. Зуброд, пытаясь понять современное российское общество, подчеркивают, что Православие всегда имело огромное влияние на русских людей, и на сегодняшний момент оно тесно переплетено с Советскими идеями [Григорьев, Батхина, Конвей, Зуброд 2022].

По нашему мнению, можно утверждать, что основные идеи творчества Ф. М. Достоевского представлены через этот концепт, особенно его религиозные воззрения.

В.Л. Курабцев считает, что основу русской духовности составляет богопознание и богообщение, в свою очередь, в основе которого лежит живая вера в Бога и духовная любовь [Курабцев, 2013].

Идея Божьего семени в душе в произведениях Ф. М. Достоевского очень полно выражена в идеях душевной необходимости творить добро для конкретного человека, в идее о невозможности причинения страдания одному человеку ради блага других, в идеях духовного влияния людей друг на друга и ответственности каждого человека за другую личность.

Например, автор вводит в роман «Братья Карамазовы» повествование о добром генерале, который «*таскался по острогам и по преступникам*» и «*останавливался*

пред каждым, каждого расспрашивал о его нуждах, наставлений не читал почти никогда никому, звал их всех „голубчиками“. Он давал деньги, присылал необходимые вещи — портянки, подвертки, холста, приносил иногда душеспасительные книжки…» [Достоевский. Братья Карамазовы]. В результате «*старого генерала*» знали все преступники по всей России, иногда невзначай вспоминая о нем. Дмитрий говорит о том, что, возможно, этот генерал заложил семя доброты в душу какого-то каторжного, и это семя впоследствии может дать прекрасные плоды.

Результаты и обсуждение

В произведениях Ф.М. Достоевского душа представлена в нескольких ипостасях. Слово душа используется для обозначения не только собственно души человека, но и самого человека, крепостных крестьян и любимого человека.

Ф.М. Достоевский также часто использует это слово в метафорическом значении, особенно как орган человеческого тела, который может претерпевать грубое физическое воздействие, травмироваться и болеть.

В произведениях Ф.М. Достоевского описываются различные типы душ, как оценочно отрицательные, например, *грязная душа, подлая, больная, тщеславная, ничтожная, пошлая, злая, мелкая, слабая, гневливая, мертвая, паточная,* так и положительные*, например, любящая, кроткая, добрая, прекрасная, святая, благородная, терпеливая, чистая, смиренная, невинная, незлобивая, ангельская и др.*

Также в произведениях «Братья Карамазовы» и «Идиот» представлены и оценочно нейтральные типы душ, например, *бурная, простая, голубиная, христианская, юная, военно-писарская душа, неживша душа, пьяная душа, поэт в душе, душа младенца* и др.

Особенно большое значение в произведениях Ф.М. Достоевского придается наполнению души.

В.О. Лютый, говоря о «пустотности» души, напоминает нам о том, что природа не терпит пустоты, на пустое место обязательно приходит разрушение или созидание. «Зачастую, если не удалось преисполниться порывами, которые приносят в мир гармонию, то на месте зияющей раны образуется порочное стремление наполниться хоть чем-то, что ведет к разрушению, хаосу и мортидо – инстинкту смерти. Иными словами, «пустота» души – это потребность в осмысленности, которая прокрадывается во все сферы жизни и творчества, громко резонируя кричит о потребности знать, зачем и ради чего существует индивид, персонаж или целое общество» [Лютый 2020:14].

А.К. Перевозникова отмечает, что большую группу метафор в русском языке составляют метафоры с пространственными характеристиками души, особенно часто встречается выражение «широкая русская душа», а также в словарях отмечаются другие пространственные характеристики души – большая, великая, обширная, ограниченная, бескрайняя, всеобъемлющая, бесформенная, высокая/низкая, глубокая/мелкая, прямая/кривая и др. В русской лингвокультуре душа представлена в виде образов дома, комнаты, помещения, сосуда, имеющих пространственные параметры: объем, глубину, вход и др. [Перевозникова, 2002].

Анализ контекстов употребления слова «душа» в произведениях Ф.М. Достоевского показал, что:

В душе могут быть:

1. чувства и эмоции, такие, например, как *горе и отчаяние, тоска, радость, восторг;*

Например, Алеша вдруг понял, что мучает душу его брата Ивана:

«Алеша вышел весь в слезах. Такая степень мнительности Мити, такая степень недоверия его даже к нему, к Алеше – всё это вдруг раскрыло пред Алешей такую бездну безвыходного горя и отчаяния в душе его несчастного брата, какой он и не подозревал прежде» [Достоевский. Братья Карамазовы].

Также в рассмотренных произведениях «Братья Карамазовы» и «Идиот» были найдены еще и другие чувства и эмоции, которые могут наполнять душу человека – *страдание, сострадание, испуг, гнев, тревога, беспокойство, месть, смятение, умиление, отвращение, смута, страх, зло, подозрение.*

Душу Иван Федоровича томило неприятное чувство, которое он позже определил: «*Уж не отвращение ли к родительскому дому?»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

2. впечатления и ощущения;

В произведении «Идиот» Ф. М. Достоевский описывает, как князь Мышкин чувствовал себя неуверенно, но радостно в начале вечера в высшем свете и «*сильные, но светлые впечатления стали наплывать в его душу»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

3. идеалы, убеждения и верования;

Например, Дмитрий из «Братьев Карамазовых» восклицает:

«Еще страшнее кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» [Достоевский. Братья Карамазовы].

4. **мысли**;

Например, во время молитвы Алеши *«Обрывки мыслей мелькали в душе его, загорались как звездочки и тут же гасли, сменяясь другими, но зато царило в душе что-то целое, твердое, утоляющее, и он сознавал это сам»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

После разговора брата Ивана с убийцей его отца *«Страшный кошмар мыслей и ощущений кипел в его [Ивана] душе»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

5. **вопросы**;

Например, люди съезжались из разных мест к старцу Зосиме, движимые «*жаждой разрешить какой-нибудь трудный вопрос души или трудный момент в жизни собственного сердца»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

6. мрак и свет;

В произведении «Идиот» Ф.М. Достоевский описывает, как мрак и свет сменяются в душе князя Мышкина, когда последний испытывает эпилептический припадок.

«Он задумался, между прочим, о том, что в эпилептическом состоянии его была одна степень почти пред самым припадком [если только припадок приходил наяву], когда вдруг, среди грусти, душевного мрака, давления, мгновениями как бы воспламенялся его мозг и с необыкновенным порывом напрягались разом все жизненные силы его» [Достоевский. Идиот].

Когда Парфен Рогожин хотел убить князя Мышкина, и последний почувствовал приближение эпилептического припадка, *«необычайный внутренний свет озарил его [князя Мышкина] душу»* [Достоевский. Идиот].

7. сокровище;

Например, Алеша говорит о душе Грушеньки, падшей возлюбленной своего брата Дмитрия: *«Эта душа еще не примиренная, надо щадить ее… в душе этой может быть сокровище…»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

И над душой могут совершаться определенные действия. Как правило чувства и эмоции могут совершать определенные действия с душой. Но очень часто в произведениях Ф.М. Достоевского что-то неопределенное (чаще всего имеющее Божественную природу) совершает действия над душой.

1. Что-то может *жить* и *царить* в душе.

Убеждение же в том, что старец почивши доставит необычайную славу монастырю, царило в душе Алеши может быть даже сильнее, чем у кого бы то ни было в монастыре [Достоевский. Братья Карамазовы].

1. Чувства могут *захватить, охватить, щемить* душу и *овладеть* душой.

Во время разговора с князем Мышкиным «*Аглая конечно бы рассердилась, и уже хотела, но вдруг какое-то неожиданное для нее самой чувство захватило всю ее душу в одно мгновение»* [Достоевский. Идиот].

Князь Мышкин, предчувствуя беду, не может найти своего друга и соперника Рогожина и в этот момент *«совершенное отчаяние овладело душой князя».*

2. Что-то может *войти, наплывать* в душу, *накопиться* в душе и *наполнить* душу.

Например, в произведении «Идиот» Лизавета Прокофьевна, мать достопочтенного семейства и жена генерала, *«…вспыхнула. Что-то давно накопившееся в ее душе вдруг потребовало исхода*» [Достоевский. Идиот], когда генерал Иволгин начал опять по своему обыкновению рассказывать небылицы.

3. Что-то может *зашевелиться* в душе.

Младший из братьев Карамазовых, Алеша, не понимает идеи своего брата Ивана и *«какое-то смутное, но мучительное и злое впечатление от припоминания вчерашнего разговора с братом Иваном вдруг теперь снова зашевелилось в душе его и всё более и более просилось выйти на верх её»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

4. Что-то может *пробудить, потрясти и сотрясти* душу.

«Обезумевший отец (умершего от болезни мальчика Илюшеньки) засуетился было опять, но умилительное, потрясающее надгробное пение пробудило и сотрясло его душу» [Достоевский. Братья Карамазовы].

5. Что-то может *остаться в душе на всю жизнь, сидеть на душе, оставить «печать» на душе, в памяти душевной отпечатлеться.*

Штабс-капитан Снегирев, рассказав Алексею, о том, как его брат Дмитрий оскорбил его (Снегирева) в присутствии малолетнего сына Снегирева Илюши, добавил: «*Удалились мы тогда с Илюшей, а родословная фамильная картина навеки у Илюши в памяти душевной отпечатлелась. Нет уж где нам дворянами оставаться-с»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

6. Что-то может *подняться, рваться* из души наружу и *вырваться.*

В романе «Братья Карамазовы» Дмитрий исступленно восклицает в своем разговоре со своим приятелем Петром Ильичем: «*Этот стишок у меня из души вырвался когда-то, не стих, а слеза… сам сочинил…»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

7. Что-то может *кипеть, разгораться* в душе и *язвить* душу.

Иван Федорович в романе «Братья Карамазовы» после разговора с убийцей своего отца Смердяковым чувствовал, что «*Страшный кошмар мыслей и ощущений кипел в его душе»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

8. Что-то может *озарить* душу.

Перед эпилептическим припадком князь Мышкин почувствовал как *«необычайный внутренний свет озарил его душу»* [Достоевский. Идиот].

9. Кто-то или что-то может *посетить* душу.

Например, в «Братьях Карамазовых» Алеша *говорил… с твердою верой в слова свои… «Кто-то посетил мою душу в тот час»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

10. Что-то может *сойти* в душу

Во время молитвы Алеша также *«…чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

11. Что-то может быть *поколеблено* в душе.

Алеша много размышляет о религии. Ф. М. Достоевский описывает чувства Алеши после разговора с атеистом Иваном: «*О, не то чтобы что-нибудь было поколеблено в душе его из основных, стихийных, так-сказать, ее верований»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

12. В душе может что-то *таиться;*

Князь Мышкин, думая об Аглае, красивой и смелой девушке и о возможном с ней браке, вопрошает в разговоре с самим собой «*…но что таилось в этой душе? Этот вопрос давно его мучил, хотя он и верил в эту душу»* [Достоевский. Идиот].

13. *Загадка* может *ложиться* на душу.

После посещения невестой Гаврилы Ардалионовича Настасьей Филипповной дома своего жениха «*тяжелая загадка ложилась ему на душу, еще тяжелее, чем прежде»* [Достоевский. Идиот].

14. Слова могут *звенеть в душе.*

Алеша, остро переживая смерть старца Зосимы, движется дальше в своем духовном совершенствовании, и в его душе *прозвенело: «Облей землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои…»* [Достоевский. Братья Карамазовы].

Также нами было выявлено, что сам человек может совершать определенные действия с душой, например, продать душу, погубить душу и огадить ее, вселить в нее подозрение, и, наоборот, извлечь из ада, спасти, поддержать душу и оказать ей любовь.

Также важное значение в творчестве Ф.М. Достоевского отдается взаимодействию душ человеческих. Для человека очень важно, чтобы он мог развернуть, открыть, излить, вылить душу, облегчить, поверять душу другому человеку, чтобы другой человек снял бремя с его души, вывел ее из уединения, разрешил его душу.

Заключение

Таким образом, концепт «душа» представлен в произведениях Ф.М. Достоевского в основном своими ценностными компонентами.

В произведениях Ф.М. Достоевского большое место отводится описанию содержания души. В душе могут быть не только чувства и эмоции [*горе, отчаяние, тоска, радость, восторг, страдание, сострадание, испуг, гнев, тревога, беспокойство, месть, смятение, умиление, отвращение, смута, страх, зло и* др.], но и впечатления, ощущения, идеалы, мысли, вопросы, мрак и свет, а также «сокровища» и «семя Божие», то есть прекрасные душевные качества.

Из изложенного выше можно заключить, что в творчестве Ф.М. Достоевского душа неотделима от телесной и мыслительной активности человека, человек представлен как единая сущность. Это подтверждается указанным выше фактом, что писатель Ф.М. Достоевский часто использует слово «душа» в значении «человек». Ф.М. Достоевский не разграничивает физическую, духовную и мыслительную деятельность личности. Часто в произведениях писатель описывает тяжелое состояние души героя, после чего следует его физическая болезнь. Например, в произведении «Братья Карамазовы» Ф.М. Достоевский, находясь в смятении рассудка, общается с дьяволом, который приходит к нему в образе благообразного господина. После этого Ф.М. Достоевский заболевает физически очень сильно, так что уже существует серьезная угроза его жизни.

Рогожин в произведении «Идиот», мучимый страшной ревностью, после убийства своей возлюбленной заболевает воспалением мозга.

Князь Мышкин, будучи осмеянным «высшим обществом», становится совершенно больным человеком, который уже никогда не сможет социализироваться [Достоевский. Идиот].

Как внутри души могут происходить некоторые процессы, так и какие-то действия могут совершаться над душой.

Как правило чувства и эмоции, даже мысли и ощущения, могут совершать определенные действия с душой - *захватить, охватить, щемить* душу *и овладеть, войти, наплывать* в душу*, накопиться* в душе. Что-то может зашевелиться, таиться, в душе и наполнить душу, кипеть, разгораться в душе и язвить душу, подняться, рваться из души наружу и вырваться. Что-то может жить и царить в душе.

Но очень часто в произведениях Ф.М. Достоевский что-то неопределенное совершает действия над душой – кто-то или что-то может *посетить* душу, что-то может *сойти* в душу, что-то может *пробудить, потрясти и сотрясти* душу, что-то может *остаться* в душе на всю жизнь, *сидеть на душе, оставить «печать» на душе, «в памяти душевной отпечатлеться»*. Что-то может быть *поколеблено* в душе. Что-то может *озарить* душу, *ложиться* на душу, *слова* могут *звенеть* в душе.

Сама душа может производить определенные действия. Ценностная составляющая концепта «душа» в творчестве Ф.М. Достоевского особенно ярко представлена описанием того, что сам человек может сделать со своей душой и душами других людей.

В.М. Пивоев в своей статье «Две души, два субъекта: совпадают ли интересы тела и души?» отмечает, что смысл существования души заключается в достижении гармонии в социальном бытии индивида, в обществе [Пивоев 2017].

Эта идея очень перекликается со всем творчеством Достоевского.

Основу мифа Ф.М. Достоевского о душе составляет идея о том, что душевная гармония достигается через духовное единение людей и через веру в Бога.

А.В. Ставицкий, говоря о природе мифа, отмечает, что нужно проводить глубокую внутреннюю работу для того, «чтобы открыть мир мифа, как отражение всего, что было, и чего нет. Чего нет вокруг, но что есть в нас, делая нас той бесконечностью, в которую будут всматриваться другие миры, чтобы тоже стать мифом для нас и для себя» [Ставицкий 2021: 152].

Эта идея А.В. Ставицкого перекликается с идеей Ф.М. Достоевского о существовании «миров иных», в которые необходимо верить человеку, чтобы выжить в этом мире: «*Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим,*

да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и взошло всё, что могло взойти, но взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным, если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслю так» [Достоевский. Братья Карамазовы].

Литература

Coelho G. L. D. H., Hanel P. H. P., Johansen M. K., Maio G. R. Mapping the Structure of Human Values through Conceptual Representations / G.L.D.H. Coelho, P.H.P. Hanel, M. K. Johansen, G.R. Maio // European Journal of Personality. 2019. Vol. 33. No 1. Pp. 34–51. DOI 10.1002/per.2170. .

Deavel D.P. and J.H. Wilson. Solzhenitsyn and American Culture: The Russian Soul in the West. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2020. 364 p. DOI 10.2307/j.ctv19m63jv.

Grigoryev D., Batkhina A., Conway L.G., Zubrod A. Authoritarian attitudes in Russia: Right-wing authoritarianism and social dominance orientation in the modern Russian context / D. Grigoryev, A. Batkhina, L.G. Conway, A. Zubrod // Asian Journal of Social Psychology. 2022. DOI 10.1111/ajsp.12523.

Pavlik A.J. Arthur, myth and English literature: A study in the fluidity of myth (Walter Burkert) / A.J. Pavlik, 2004. Pp. 56–59.

Ponizovskiy V., Ardag M., Grigoryan L. Development and Validation of the Personal Values Dictionary: A Theory-Driven Tool for Investigating References to Basic Human Values in Text / V. Ponizovskiy, M. Ardag, L. Grigoryan (et al.) // European Journal of Personality. 2020. Vol. 34. No 5. Pp. 885-902. DOI 10.1002/per.2294.

Safyanova I.V. Linguistic realization of the concept soul in poetic discourse / I.V. Safyanova // International Research Journal. 2019. No 1–2(79). Pp. 105–108. DOI 10.23670/IRJ.2019.79.1.050.

Буркерт В. Греческая религия. Архаика и классика Перевод с немецкого Марии Витковской и Вадима Витковского. Санкт-Петербург. Алетейя, 2004. 584 с.

Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Собрание сочинений в 15-ти томах. Л., "Наука", 1991. Том 9–10.

Достоевский Ф.М. (1868). Идиот. Роман в четырех частях. 1868. [Электронный ресурс]. URL: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0070.shtml (дата обращения: 03.05.2022).

Душенко К. Загадочная русская душа. Вестник культурологии. 2019. № 2 (89). С. 120–124.

Карасик В.И. Лингвокультурный концепт как единица исследования / В.И. Карасик, Г.Г. Слышкин // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / под ред. И.А. Стернина. Воронеж: Воронежский государственный университет, 2001. С. 75-81.

Курабцев В.Л. Идентичность русской души. Ценности и смыслы. 2013. № 6 (28). С. 101–105.

Лютый В.О. Пустота как потребность в осмысленности (к вопросу о "пустой душе" героев русской литературы). Нижневартовский филологический вестник. 2020. № 1. С. 11–14.

Перевозникова А.К. Отражение чувственного восприятия "души" в русской языковой картине мира. Преподавание и изучение русского языка и литературы в контексте современной языковой политики России. материалы IV Всероссийской научно-практической конференции Российского общества преподавателей русского языка и литературы. 2002. С. 182–184.

Пивоев В.М. Две души, два субъекта: совпадают ли интересы тела и души? СЕРВИС PLUS 2017. Т. 11. № 3. С. 86–93. [Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/dve-dushi-dva-subekta-sovpadayut-li-interesy-tela-i-dushi (дата обращения: 11.05.2022).

Погребняк Ю.В. Ценностная составляющая концепта «душа» в современной русской лингвокультуре (на материале интернет-статусов) // Общество, язык и культура XXI века: сборник научных статей к 25-летнему юбилею Кыргызско-Турецкого университета «Манас» / Под общ. ред. М.В. Пименовой. (Серия «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 20). Санкт-Петербург-Бишкек, 2021. С. 46–54.

Ставицкий А.В. К вопросу о природе подсознательного мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре. Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) Севастополь 2021 С. 149–154. [Электронный ресурс]. URL: https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2022/02/01a.-Mif-sbornik-5-2021-v.pdf (дата обращения: 11.05.2022).

Reference

Coelho G. L. D. H., Hanel P. H. P., Johansen M.K., Maio G.R. Mapping the Structure of Human Values through Conceptual Representations / G. L. D. H. Coelho, P. H. P. Hanel, M. K. Johansen, G. R. Maio // European Journal of Personality. 2019. Vol. 33. No 1. P. 3451. DOI 10.1002/per.2170.

Deavel D.P. and J. H. Wilson. Solzhenitsyn and American Culture: The Russian Soul in the West. Notre Dame : University of Notre Dame Press, 2020. 364 p. DOI 10.2307/j.ctv19m63jv.

Grigoryev D., Batkhina A., Conway L. G., Zubrod A. Authoritarian Attitudes in Russia: Right-wing Authoritarianism and Social Dominance Orientation in the Modern Russian Context / D. Grigoryev, A. Batkhina, L. G. Conway, A. Zubrod // Asian Journal of Social Psychology. 2022. – DOI 10.1111/ajsp.12523.

Pavlik, A. J. Arthur, Myth and English Literature: A Study in the Fluidity of Myth (Walter Burkert) / A. J. Pavlik, 2004. p. 56–59.

Ponizovskiy V., Ardag M., Grigoryan L. Development and Validation of the Personal Values Dictionary: A Theory-Driven Tool for Investigating References to Basic Human Values in Text / V. Ponizovskiy, M. Ardag, L. Grigoryan (et al.) // European Journal of Personality. 2020. Vol. 34. No 5. p. 885–902. – DOI 10.1002/per.2294.

Safyanova, I. V. Linguistic Realization of the Concept Soul in Poetic Discourse / I. V. Safyanova // International Research Journal. – 2019. No 1-2(79). p. 105–108. – DOI 10.23670/IRJ.2019.79.1.050.

Burkert V. Greek religion. Archaic and Classical. Sankt-Peterburg. Aleteyya. 2004. 584 p. (In Russian).

Dostoyevskiy F. M. Brothers Karamazov. Collected works in 15 volumes. Leningrad, "Science", 1991. Volume 9–10. (In Russian).

Dostoyevskiy. F. M. Idiot. Novel in four parts. 1868. URL: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0070.shtml (In Russian).

Dushenko K. Misterious Russian Soul. Bulletin of Cultural Studies. 2019. № 2 (89). p. 120–124. (In Russian).

Karasik V. I. Linguocultural Concept as a Unit of Research / V.I. Karasik, G.G. Slyshkin // Methodological Problems of Cognitive Linguistics / ed. by I.A. Sternin. Voronezh: Voronezhskiy gosudarstvennyy universitet. 2001. p. 75–81. (In Russian).

Kurabtsev V. L. The Identity of the Russian Soul. Values and meanings . 2013. № 6 (28). p. 101–105. (In Russian).

Lyutyy V.O Emptiness as a Need for Meaningfulness (on the Question of the "empty soul" of the Heroes of Russian literature). Nizhnevartovsk Philological Bulletin. 2020. № 1. p. 11–14. (In Russian).

Perevoznikova A. K. Reflection of the Sensory Perception of the "soul" in the Russian Language Picture of the World. Teaching and Learning of the Russian Language and Literature in the Context of the Modern Language Policy of Russia. Materials of the IV All-Russian Scientific and Practical Conference of the Russian Society of Teachers of Russian Language and Literature. 2002. P. 182–184. (In Russian).

Pivoyev V. M. Two Souls, Two Subjects: do the Interests of the Body and Soul Coincide? SERVICE PLUS 2017. T. 11. № 3. p. 86–93. [Elektronnyy resurs]. URL: https://cyberleninka.ru/article/n/dve-dushi-dva-subekta-sovpadayut-li-interesy-tela-i-dushi [data obrashcheniya: [11.05.2022]. (In Russian).

Pogrebnyak Yu. V. The Value Component of the Concept of "Soul" in Modern Russian Linguoculture (based on the Material of Internet statuses) // Society, Language and Culture of the XXI century: a Collection of Scientific Articles for the 25th Anniversary of the Kyrgyz-Turkish University "Manas" / Under the General ed. by M.V. Pimenova. (Series "Conceptual and linguistic worlds". Issue 20). – Sankt-Peterburg-Bishkek. 2021. p. 46–54. (In Russian).

Stavitskiy A. V. On the Question of the Nature of Subconscious Myth-making // Myth in History, Politics, Culture. Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol) Sevastopol URL: https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2022/02/01a.-Mif-sbornik-5-2021-v.pdf (In Russian).

Сведения об авторе:

Погребняк Юлия Владимировна

профессор кафедры методики обучения английскому языку и деловой коммуникации Института Иностранных Языков Московского Городского Педагогического Университета (г. Москва), доктор филологических наук, доцент.

E-mail: pyuma@yandex.ru

Bionotes:

Pogrebnyak Yulia Vladimirovna

Professor, Department of Methods of Teaching English and Business Communication, Institute of Foreign Languages, Moscow City Pedagogical University [Moscow], Doctor of Philology, Associate Professor.

Для цитирования:

Погребняк Ю.В. Миф о содержании души в творчестве Ф.М. Достоевского (на примере произведений «Братья Карамазовы» и «Идиот») // Миф в истории, политике,

культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 320–331.

For citation:

Pogrebnyak Y.V. The Myth of the Content of the Soul in the Work of F.M. Dostoevsky (The Brothers Karamazov and The Idiot as Examples) // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 319–331.

УДК 94(470+571) 7.046.1

КИНОМИФОЛОГИЯ: МИФ О ВАМПИРИЗМЕ

Яковенко Ксения Эдуардовна
Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (Севастополь. Россия)

Аннотация
В этой статье рассматривается путь, который прошел образ вампира от мифологического персонажа разных культур до героя ситкома. Особое внимание уделяется смыслам, заложенным в архетипе этого существа.
Ключевые слова: вампир, мифология, история, литература, кино

KINOMYTHOLOGY: THE MYTH OF VAMPIRISM

Yakovenko Ksenia Eduardovna
Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University. Sevastopol. Russia.

Abstract
This article examines the path that the image of a vampire took from a mythological character of different cultures to the hero of a sitcom. Special attention is paid to the meanings inherent in the archetype of this being.
Keywords: vampire, mythology, history, literature, cinema

Вампиризм как феномен человеческой культуры встречается во многих легендах, верованиях и традициях мифологий различных стран и народов. Так, вампироподобные духи лилу упоминаются в ранней вавилонской демонологии, а кровососущие акшары – в шумерской [Мелетинский 1990: 312]. В основном эти демоны занимались мелкими пакостями, однако могли и охотиться на новорождённых младенцев и беременных женщин, что является важной смежной чертой в легендах различных культур. В древнегреческой мифологии встречаются упоминания о Мормо – духе, кусающем плохих детей [Ботвинник, Коган, Рабинович, Селецкий 1985: 91]. В древности он считался спутником Гекаты, однако позже в сказках эволюционировал в женщину-вампира, которой пугали детей. Этот образ используется Аристофаном в «Ахарнянах» и в комедии «Мир», а также в «Алексиаде» Анны Комниной. Помимо Мормо, в греческой мифологии сохранились также упоминания о Ламии – возлюбленной Зевса, которую из ревности Гера превратила в змею [Ботвинник, Коган, Рабинович, Селецкий 1985: 78]. Также ключевым моментом данного сюжета является тот факт, что Ламия из-за Геры лишилась своих детей. По одной из версий, она сама убила их в приступе безумства, насланном Герой, по другой же, сама Гера умертвила отпрысков Ламии. Но неизменно то, что в отчаянии Ламия стала отнимать детей у матерей и съедать их заживо. Другой же дух-вампир, который перекочевал из Греческой и в Римскую мифологию – это Эмпуза, красивая девушка, которую можно встретить на руинах древности, в старых замках и монастырях [Ботвинник, Коган, Рабинович, Селецкий 1985: 163]. Эмпуза не может выйти за границы определенной области своего обитания. Существует версия, что при жизни эмпузы были ведьмами, продавшими души Гекате за вечную жизнь. В Индии встречаются рассказы о вампироподобных существах – веталах [Мелетинский 1990: 122]. Веталы вселяются в

трупы и ходят по свету дабы раздражать и мучать людей из зависти перед живыми, обладающими собственными телами. Помимо этого, в индуизме даже высшие боги, а не только персонажи низшей мифологии, обладают атрибутами вампиров. Примером тому служит кровавая богиня Кали [Мелетинский 1990: 269]. Она имеет клыки, и в мифе о сражении с демоном Рактабиджа Кали выпивает всю его кровь и тем самым побеждает в битве. Таким образом, мы видим, что наиболее древние мифологические персонажи, сопоставимые с вампирами, не имеют значительных общих черт. Они зачастую имеют свои собственные истории становления, редко сконцентрированы именно на потреблении крови и также не боятся солнечного света или каких-то атрибутов, которые мы сейчас соотносим с историями про вампиров.

В целом следует подчеркнуть, что внешний вид вампиров колеблется от мифологии к мифологии. Примером тому служит Асанбосам – существо из мифологии акан южной Ганы [Кот 2014]. Его описывают как вампира с железными зубами, розовой кожей, длинными рыжими волосами и железными крюками на стопах. Он живет в лесу на деревьях и, охраняя свою территорию, нападает на людей, спрыгивая с деревьев. Он высасывает кровь человека, а затем, после крови, может употреблять в пищу плоть. Для Асанбосама принципиален вопрос территории, он защищает ее и нападает на людей, входящих на нее. Также интересно, что Асанбосам имеет черты летучих мышей, так как обладает подобными крыльями. Другим же вампироподобным существом Филиппин является Мананангал [Ксаверов 2015]. Это существо женского пола, оно ночью разделяется пополам, и верхняя часть монстра улетает на поиски жертвы, оставляя нижнюю половину стоять на земле. Однако подобно Асанбосаму оно не только высасывает кровь людей, в случае Мананангала спящих, но и ест их. Тут же проявляется еще одна связующая часть некоторых мифов о вампирах: подобно акшарам, Мананангал любит охотиться на беременных женщин. Убить Мананангала можно, насыпав соли, толчёного чеснока или пепла на отделённую нижнюю половину. Также Манангал избегает солнечного света. Существуют и китайские вампиры Цзянши – они изображаются облаченными в одежду династии Цин [Коршунов 2016]. Как правило, передвигаются прыжками и представляют из себя практически зомби. Они спят в гробах, ночью охотятся и высасывают из людей жизненную силу – ци. В значительно более поздних мифах вампиры приобретают образ, приближенный к тому, что сейчас понимается под значением данного слова в общем сознании. Выше описанные вампиры, хоть и зачастую отличаются внешним видом, все же имеют ряд сходств с западными вампирами, которые в сущности и являются прообразом Стокеровского «Дракулы».

Однако уже в древнеармянской мифологии присутствует вампир Даханавар, который не убивает людей, живущих на его землях [Бэйн 2018]. Он охотится ночью лишь на чужаков и выпивает их кровь из стопы. Этот образ важен, так как впоследствии в европейской литературе будут нередко встречаться вампиры, которые охотятся лишь на пришлых гостей, поскольку местные жители являются прислужниками бессмертных существ. В то же время в культуре цыган есть поверье о вампире Мулло – это мертвец, питающийся кровью живых [Кун 1922]. Чаще всего он пробуждается после смерти для того, чтобы отомстить своим убийцам или тем, кто неправильно соблюдал обряды, связанные со смертью Мулло, или тем, кто позарился на его собственность. Важно, что обычно люди, за которыми охотится Мулло, являются его родственниками и близкими, что является полной противоположностью ритуала убийства Даханавара, однако это наиболее похоже на славянских вампиров.

В восточнославянской мифологии присутствуют вурдалаки, которые также являются живыми мертвецами, но важнее то, что после «воскрешения» они охотятся и пьют кровь родных [Мелетинский 1990: 134]. Из-за вурдалаков могли погибать целые деревни, но начинали они всегда с ближайших родственников, превращая их в вампиров. Также общеславянский мифологический персонаж упырь – является по сути заложным покойником [Мелетинский 1990: 549]. Надо понимать, что заложный покойник – это человек, умерший не своей смертью (утопленник, самоубийца и тд.) [Крючкова 2016: 95]. Он восстает ночами из могилы и убивает людей, пьет их кровь. Таких существ убивали осиновым колом или сжигали. Интересно, что некоторые специалисты, такие как востоковед Василий Васильевич Радлов, этимологически сопоставляли славянского упыря с тюркским убырем. Убыр – это мифологическое существо в поверьях тюркских народов [Мелетинский 1990: 546]. Обычно убыр вселяется в старушек, часто ведьм, после чего похищает детей, высасывает кровь и, что необычно, может высосать спинной мозг. Также, начиная с XVII века, до нас доходят записи о греческом существе вриколакасе [Мелетинский 1990: 134]. Название происходит из болгарского и в целом имеет ряд аналогов в славянских языках. Как и в балканском фольклоре, такие вампиры пьют кровь, не разлагаются, только толстеют от выпитой крови и имеют румянец на щеках. Однако есть необычная для вампиров черта, больше похожая на поведение Барона Самеди из религии вуду. Вриколакасы могут ночью ходить по домам и стучаться в двери жильцам и те, кто откроют такому ночному гостю, обречены на погибель и позже сами обратятся вриколакасами. Вриколакаса можно убить колом, обезглавливанием, расчленением или кремацией. Также считалось, что вриколакас не умеет плавать, поэтому их часто хоронили на островах, о чем сохранились записи в травелогах путешественников. Но самым, наверное, каноничным вампиром, чей образ и повадки наиболее укрепились в массовой культуре, является стрыга [Мелетинский 1990: 502] – это существо из легенд Трансильвании. Стрыга рождалась вампиром стразу, она имела два сердца, две души и два ряда зубов. Когда стрыга умирала, одна душа покидала тело, а вторая оставалась в нем, поэтому стрыга продолжала жить. Ночами она выбиралась из гроба и охотилась на людей, убивая их и выпивая кровь. Укушенный стрыгой человек необратимо сам становился стрыгой. Стрыгу можно было убить дубовым или осиновым колом, а также обезглавить. Помимо этого, важнее для нас то, что люди считали стрыг виновными в смертях своих семей и соседей, а также полагали, что стрыги могут убивать и высасывать кровь из животных. Таким образом, мы можем заметить, что вампиры, чьи изображения сформировались к XVII – XVIII векам, имеют ряд сходных особенностей. Например, частой и важной чертой является убийство или обращение вампирами в себе подобных своих родственников, а также умерщвление целых деревень и скота. Также во многих мифологиях лучший способ убить вампира – сжечь его. Эти черты скорее являются отражением исторических реалий, а точнее эпидемий, бытовавших в обществе в период складывания образов поздних вампиров.

Для лучшего понимания данного аспекта необходимо ознакомиться с историческими событиями, которые повлияли на складывание легенд, поверий и мифов о вампирах. Началом массового обращения к образу вампира могут по праву считаться 1725–1734 гг., когда происходит «Вампирская лихорадка» в Габсбургской монархии. Истерия достигла таких масштабов, что Мария Терезия поручила своему доктору Герарду Ван Свитену разобраться в источнике массовой истерии. Так, слухи о вампирах были опровергнуты в его книге «Исследование о существовании

призраков», после чего Мария Терезия издала закон, запрещавший раскапывать могилы и эксгумировать покойников. Само это событие нам важно за счет первого проникновения массового страха кровососущих существ в Австрию, так как до этого подобные мифологические персонажи были популярны только на Балканах. И вот, начиная с XVIII в., образ вампира пользовался невероятной популярностью. Людей, с одной стороны, обуревал страх смерти от рук этого существа, а с другой, пленила идея вечной жизни. Не одно поколение ученых билось над загадкой вампиризма. Они усердно пытались установить природу этих существ. Так, в 1963 г. доктор Ли Иллис объяснил истоки образа вампира генетическим заболеванием порфирией. При порфирии организм не вырабатывает красные кровяные тельца, что приводит к недостатку кислорода в крови и под воздействием ультрафиолета происходит распад гемоглобина, таким образом, больные порфирией не могут находиться на солнце. На поздних стадиях поражаются хрящи и сухожилия. Может произойти деформация носа и ушей, высыхает кожа вокруг рта, оголяя дёсны и зубы, недостаток железа приводит к налету на зубах цвета крови, чеснок противопоказан таким больным, так как он обостряет все симптомы. Таким образом, трактовку доктора Иллиса можно принять как один из возможных прообразов возникновения легенд о так называемых вампирах, чья внешность зачастую может быть соотнесена с симптомами этой болезни [Подакина, Голубев 2017].

Литературные же истоки образа вампира следует искать в древнеримской поэзии. В мифологии, связанной с вампиризмом, важнейшую роль играет такой атрибут как кровь. И несмотря на то, что первый канонический образ вампира был создан Брэмом Стокером в «Дракуле», литературный сюжет, в котором бы фигурировала человеческая кровь, как источник жизненной силы, встречается намного раньше. Так, римский поэт Лукан в своей «Ферсалии» в 49–48 гг. до нашей эры описывал, как фесалийская колдунья Эрихта оживляет человека с помощью крови, а у греческого поэта Овидия Медея возвращает молодость отцу своего возлюбленного с помощью замены его старой крови на новую [Обидина 2017: 4]. Таким образом, уже в древности на территории Греции и Италии встречаются первые литературные произведения, использующие кровь как символ жизни и в каком-то смысле упоминающие первых вампиров. Важно, что такой первозданный образ некоего существа, чью жизнь поддерживает человеческая кровь, зародиться на Балканах, откуда позже распространится миф о вампире как о законченном образе со своей мифологией.

История вампиров в массовой художественной литературе начинается с создания лордом Байроном в 1831 году произведения «Гяур». Затем он пишет историю об аристократе Аугустусе Дарвеле, которая ляжет в основу произведения «Вампир» Джона Полидони, врача Байрона. Благодаря этому образ вампира-аристократа получает большую известность и, как следствие, популярность. Поэтому далее он будет появляться в произведениях Александра Дюма «Вампир», Джозефа Шеридана Ле Фаню «Кармилла», Алексея Толстого «Семья вурдалака» и «Упырь». И венцом всех этих произведений заслуженно считается готический роман Брэма Стокера «Дракула». Его отличают от прочих вампирских произведений наличие исторической личности, обращение к мифам, легендам и сказаниям Трансильвании, а также способ написания в форме дневниковых записей и писем. Алексей Толстой изображает вампира полностью негативным персонажем, лишенным нравственности и в целом чего-то светлого и доброго. Возможно в этом и была ошибка Толстого, первозданное бесспорное зло не могло очаровать читателя так, как это сделал Дракула

Брэма Стокера. У Стокера вампир изображен бледным, учтивым, вежливым, обладающим сексуальным шармом, он ждет приглашения, чтобы войти в дом, не переносит рассветы и крик петуха. Он быстр, силен, холоден и боится священных символов. У Брема Стокера в «Дракуле» вампир имеет волосатые ладони, заостренные уши, носит черное, не отбрасывает тень, не отражается в зеркале, боится чеснока, крестов и святой воды. Сам этот образ становится настолько культовым и популярным во много из-за Викторианской эпохи, которая проповедовала «самодисциплину, самоконтроль, «кодекс леди и джентльмена» [Стокер 2017: 8]. «Дракула» был исключительной возможностью поговорить о запретном, посмотреть на разгул человеческих страстей, естественно, через образ злодея, через противостояние добра и такого обольстительного зла. Помимо этого, особую привлекательность образу вампира добавляет его правдоподобность. Стокер пишет «Дракулу» по мотивам легенд и мифов Трансильвании, за основу он берет реальную историческую личность, создает персонажа из крови и плоти, дарит ему характер и чувства, своеобразную мотивацию, превращая его не просто в зло ради зла, он дает своему вампиру конфликт. Стокер использует в своем романе и ту христианскую оболочку, которую приобретает языческое содержание легенды о вампире, из-за того, что Трансильвания была полем борьбы между турками и христианами в течение нескольких веков [Стокер 2017: 12].

Дракула напрямую противопоставляется Христу. Христос – лишь бедный плотник, Дракула же – богатый аристократ. Христа распяли, и он воскрес, Дракула бессмертен, но, пронзенный колом, он умрет. «Христос отдал свою жизнь за других, Дракула забирает жизнь других, чтобы жить самому» [Стокер 2017: 13]. Стокер своими руками создает новый миф, который примет и в который поверит вся просвещенная Европа. Именно образ, созданный Брэмом Стокером, был обречен на неминуемую экранизацию.

С появлением кинематографа у режиссеров возникает желание показать зрителю вампира «вживую», напугать и вместе с тем увлечь в мир готического ужаса. Так, в 1922 г. был снят художественный фильм «Носферату, симфония ужаса» режиссера Фридриха Вильгельма Мурнау, пугающий не столько своими образами, сколько своими метафорами. Этот фильм не являлся полной экранизацией «Дракулы», однако жене Стокера это не помешало подать на режиссёра в суд и выиграть дело.

Еще одним фильмом, основанным на романе Стокера, стал «Дракула» 1931 года выпуска, срежиссированный Тодом Браунингом. Образ вампира в этом фильме и стал тем самым классическим изображением графа Дракулы. Вампир изображался как бледный аристократ с клыками и в черном плаще, который живет в замке. Этот фильм причудливо толкует секрет загробного царства, тему оборотня-мертвеца, вовлеченного и вовлекающего в непрерывный цикл ужаса [Добротворский 2020: 72]. Ужас времен «великой депрессии» не столько уводил от реальности, сколько примирял с ней.

С 1958 г. начинается эпоха Хамеровских фильмов про графа Дракулу. Это фильмы, которые продюссирует студия Hammer Film Productions. Образ утонченного аристократа сменяет жестокий хищник похожий на человека. Именно после этих фильмов чеснок и распятие начинают восприниматься в массовом сознании как главное оружие в борьбе против вампиров, хотя, как мы знаем благодаря мифологическим сюжетам, далеко не единственное.

Далее с развитием и популяризацией кинематографа появляется все больше «вампирских» фильмов. В 1978 г. на экраны выходит «Носферату: Призрак ночи» Вернера Херцога. Режиссёр вернул популярному сюжету его фольклорные корни. Однако в своем фильме Херцог оспаривает концовку Стокера и Мурнау. В романе поединок с Дракулой выигрывал Ван Хельсинг. В картине Мурнау злые чары рассеивались от силы любви, когда Мина Харкер, спасая мужа, задерживала Дракулу до рассвета, что в конечном счете и убивало злодея. Херцог предлагает свою версию. Рассвет наступает, и жена погибает вместе с вампиром, но жертва оказывается напрасной, так как отравленная кровь уже течет по жилам Джонатана Харкера, который вскакивает на коня и мчится прочь [Добротворский 2020: 90]. В 1992 году выходит «Дракула», срежиссированный Фрэнсисом Фордом Коппола. Он революционизирует образ вампира. «Коппола вспоминает, что книга Стокера вышла в свет 1897 году, то есть два года спустя после изобретения кинематографа» [Добротворский 2020: 257]. И, как следствие, Дракула в фильме посещает первые киносеансы. Ужаса больше нет.

Далее в 1994 г. – «Интервью с вампиром» Нила Джордана, а в 1995 году Робертом Родригесом был выпущен фильм «От заката до рассвета». А затем вампиры становятся главными героями не только фильмов ужасов, но и подростковой фэнтезийной драмы «Сумерки».

Но почему образ вампира становится таким желанным в кинематографе и невероятно притягательным для зрителя, почему людей влекут истории о страшных маньяках-кровопийцах? Ответ на этот вопрос кроется в самом символизме, заложенном мифологией, а в последствии и художественной литературой, в вампиров. Вампир — это прекрасный образ для того, чтобы заключить в него всевозможные метафоры, так как он является отражением целой плеяды человеческих страхов. В вампирах проявляется человеческий страх перед неизвестным, страх перед смертью, страх перед другими людьми (Чужой человек сразу вызывает недоверие, но что, если твой близкий на самом деле является вампиром? Эта идея и была в центре истерии XVIII века), страх перед одиночеством, страх перед самим собой, но, помимо этого, такая популярность феномена вампиризма, еще со времен викторианской агонии, связана со страхом перед грехом. Точнее, можно сказать, с проявлением сексуальности или с подавлением своих эротических фантазий [Стокер 2017: 14].

Часто художественная адаптация мифа о вампире реализуется в сюжете, где вампир пробирается в дом к молодой невинной девушке и соблазняет ее, что в сущности похоже на эротический сон и на самом деле весьма ярко отображает ситуацию в период табуированности сексуальной жизни в обществе, из-за чего невозможность говорить о сексуальности прямо вытекает в разговор об этом через действия антагониста. То есть, показательно такие действия осуждаются, но при этом, в любом подходящем случае используются, так как это единственная возможность говорить о запретном. Викторианская эпоха — это время строгих социальных правил, дисциплины, общего кодекса поведения, но также это эпоха мистицизма, распущенности, разврата (однако скрытого). Таким образом, вампир из высшего общества, соблазняющий непорочную молодежь, является и метафорой и в каком-то смысле иронией над распущенностью верхов и социальной строгости низов. Тут же заложена еще одна метафора социального неравенства. Вампиры-аристократы пьют кровь из невинных жителей, подобно буржуазии, высасывающей все ресурсы из простых работяг.

Но тогда возникает вопрос: почему сюжет, который был актуален для XIX века, работает и сейчас? Ведь в современном медиа-пространстве возможность говорить о ранее табуированных вещах уже давно получена.

К концу XX века вампиры все меньше похожи на монстров и все больше похожи на людей. На мой взгляд, это многое говорит о человеке, о его изменении отношения к чему-то неизвестному и желанию понять и возможно помочь. Это подтверждается выходом в кинематографе XXI века сериала под названием «Настоящая кровь» про то, как японцы изобрели синтетическую кровь «True Blood» и вампиры получили возможность жить среди простых смертных. Сейчас появляются даже комедийные образы вампиров, например, отраженные в фильме «Реальные упыри». Быт этих вампиров очень похож на быт человека, их волнуют те же вопросы, что и обычных людей. Вопросы любви, дружбы, своего социального положения и отношения с обществом.

В мультфильме «Монстры на каникулах» Дракула – это отец-одиночка, переживающий взросление своей дочери-бунтарки, которая влюбляется в человека. Даже российский кинематограф не обошел стороной данную тематику. И в 2021 году свет увидел комедийный сериал «Вампиры средней полосы». Главными героями и по сути протагонистами является семья вампиров, в то время как главные злодеяния чинят друг другу сами люди. Картина наполнена юмором и, как ни странно, может быть рекомендована к семейному просмотру. Таким образом, вампир как метафора угнетения богатыми классами бедных уже не нужен обществу, более того, страх к вампирам тоже уже утерян, так как вампиры появляются теперь как комедийные персонажи. Но при этом интерес к вампирам абсолютно не угасает, потому что эти существа дают возможность человеку заглянуть вглубь себя, задуматься о вопросах вечной жизни или наоборот скоротечности оной, вопросе одиночества и каких-то моральных и нравственных аспектах бытия.

Литература

Кун Н.А. Сказки цыган. М.: Издание товарищества «Мир» , 1922. 164 с.

Ксаверов С. Пенанггалан [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://www.bestiary.us/penanggalan (дата обращения: 13.11.2022).

Бэйн Т. Энциклопедии вампирской мифологии [Электронный ресурс] Режим доступа: https://www.bestiary.us/blogs/alke/dachnavar-statya-iz-entsiklopedii-vampirskoi-mifologii-t-bein (дата обращения: 13.11.2022).

Добротворский С.Н. Кино на ощупь. Сб. статей: 1988-1997. Изд. 3-е, испр., доп. – СПБ.: Сеанс, 2020. 608 с.

Королев К.М. Энциклопедия сверхъестественных существ. СПб.: Мидгард, 2005. 216 с.

Коршунов Г. Цзянши [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.bestiary.us/tszyanshi (дата обращения: 13.11.2022).

Кот Е. Асанбосам [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www.bestiary.us/asanbosam# (дата обращения: 13.11.2022).

Мифологический словарь: М.Н. Ботвинник, Б.М. Коган, М.Б. Рабинович, Б.П. Селецкий. 4-е изд., испр. и перераб. М.: Просвещение, 1985. 176 с.

Мифологический словарь: Под ред. Е.М. Мелетинский. М.: Сов. Энциклопедия, 1990. 672 с.

Обидина Ю.С. Миф о вампирах: история и современность // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2017. №4 (12). С. 1–7.

Славянские мифы: Под ред. О.Е. Крючкова. М.: Издательство «Э», 2016. 96 с.

Стокер Б. Дракула: Пер. с англ. Т. Красавченко. М.: Издательство «Э», 2017. 352 с.

Подакина В.В., Голубев М.А. Порфирия: вампиров стоит пожалеть [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://medaboutme.ru/articles/porfiriya_vampirov_stoit_pozhalet/(дата обращения: 13.11.2022).

References

Kun N. A. Tales of the Gypsies. M.: Publication of the partnership "Mir", 1922. 164 p. (In Russian).

Ksaverov S. Penanggalan [Electronic resource]. Access mode: https://www.bestiary.us/penanggalan (Accessed: 11/13/2022). (In Russian).

Bain T. Encyclopedia of Vampire Mythology [Electronic resource]. Access mode: https://www.bestiary.us/blogs/alke/dachnavar-statya-iz-entsiklopedii-vampirskoi-mifologii-t-bein (Accessed: 11/13/2022).

Dobrotvorsky S.N. Cinema to the Touch. Sat. articles: 1988-1997. Ed. 3rd, corrected, add. St. Petersburg: Session, 2020. 608 p. (In Russian).

Korolev K.M. Encyclopedia of supernatural beings. - St. Petersburg: Midgard, 2005. 216 p. (In Russian).

Korshunov G. Jiangshi [Electronic resource]. Access mode: https://www.bestiary.us/tszyanshi (date of access: 11/13/2022). (In Russian).

Kot E. Asanbosam [Electronic resource]. Access mode: https://www.bestiary.us/asanbosam# (date of access: 11/13/2022). (In Russian).

Mythological dictionary: M.N. Botvinnik, B.M. Kogan, M.B. Rabinovich, B. P. Seletsky. 4th ed., corrected. and reworked. M.: Enlightenment, 1985. 176 p. (In Russian).

Mythological Dictionary: Ed. E. M. Meletinsky. M.: Sov. Encyclopedia, 1990. 672 p.

Obidina J. S. The myth of vampires: history and modernity // Bulletin of the Mari State University. Series “Historical Sciences. Legal Sciences". 2017. No. 4 (12). Pp. 1–7. (In Russian).

Slavic myths: Ed. O. E. Kryuchkova. M.: Publishing house "E", 2016. 96 p. (In Russian).

Stoker B. Dracula: Trans. from English. T. Krasavchenko. M.: Publishing house "E", 2017. 352 p. (In Russian).

Podakina V.V., Golubev M.A. Porfiria: vampires should be pitied [Electronic resource]. - Access mode: https://medaboutme.ru/articles/porfiriya_vampirov_stoit_pozhalet/ (accessed 11/13/2022). (In Russian).

Сведения об авторе:

Яковенко Ксения Эдуардовна

исследователь, кафедра истории и международных отношений Филиала МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).

Bionotes:

Yakovenko Ksenia Eduardovna

Researcher, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Яковенко К.Э. Киномифология: миф о вампиризме // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 332–340.

For citation:

Yakovenko K.E. Film Mythology: The Myth of Vampirism // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 332–340.

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

Мифологическое сознание открывает доступ к архаическим способам освоения действительности, которые представляют человеку ясный образ реальности. Миф позволяет обрести прочные основания настоящего и перспективу будущего.

Надежда А. Царева

Мифотворчество строится на образно оформленных аналогиях. И искать их не надо. Они сами находят нас, чтобы стать частью нашей сознания. Вот почему даже древние мифы не уходят из нашей жизни, в то или иной форме присутствуя в сознании, привычно воспроизводя основанный на архетипах своеобразный мифологический механизм. Что же тогда говорить о тех мифах, которые мы не распознаем?

Андрей В. Ставицкий

УДК 394, 94, 930.2

МИФЫ «СЕВЕРА» И «ЮГА», «ПРОВИНЦИИ» И «МЕТРОПОЛИИ» В ДИСКУРСЕ СЕВЕРОАНГЛИЙСКИХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ВЕЛИКОБРИТАНИИ[1]

Караваева Дина Николаевна
Институт истории и археологии Уральского отделения РАН,
Уральский федеральный университет (г. Екатеринбург, Россия)

Аннотация
Статья посвящена исследованию дискурса идентичности жителей Северной Англии (североанглийскость — Northerness), и отвечает на вопрос, где проходят географические и культурные границы региона, как исторически воспринимался регион англичанами и каковы сегодня его идентичности. Работа основана на множестве источников историографического, медийного, музейного характера, а также авторских полевых материалах 2010-2018 гг.
Ключевые слова. Северная Англия, Великобритания, региональная/локальная/ национальная идентичность, дискурс идентичности, границы, территория, провинция, метрополия, постиндустриализм

[1] Работа выполнена по гранту РНФ № 22-28-02064 "Особенности дискурса национальной/гражданской идентичности в in-between пространствах "иммигрантских" сообществ (на материалах "британских мусульман" в современной Великобритании)", рук. Караваева Д.Н.

“NORTH” & “SOUTH”, “PROVINCE” & “METHROPOLY” MYTHS IN NORTHERN ENGLAND DISCOURSE IN UK

Karavaeva Dina Nikolaevna
Institute of History and Archaeology, Ural Branch or Russian Academy of Sciences, Ural Federal University (Ekaterinburg, Russia)

Abstract
The paper presents the identity discourse of the Northern English people (Northerness), and investigates geographical and cultural boundaries discourse of the region, how the region was historically and today perceived by the English. The work is based on a variety of sources of historiographic, media, museum character, as well as author`s field materials (2010-2021).
Keywords. Northern England, UK, regional / local / national identity, identity discourse, borders, territory, province, metropolis, post-industrialism

При разговоре о культуре или политике Англии в пределах Великобритании, в России принято иметь ввиду Юго-восточную Англию, а особенно Лондон и предместья. Вместе с тем, Англия является разнообразнейшей в социокультурном и административном отношении территорией. Одной ее части, наиболее отличной от «иконического» стандарта — Северной Англии — посвящена эта статья.

Региональный (северный) дискурс английскости имеет свои особенности, подчас делающие невозможным его сопоставление с «классическими» вариантами английскости. В дискурсе первостепенную роль играют такие факторы, как специфика развития региона Северная Англия и его локальных сообществ, разделение Севера и Юга, региональное брендирование.

Введение / Introduction

Регион Северная Англия относится к категории бывших индустриальных монорегионов. И если в XVII и XIX вв. маргинальный прежде Север превратился в экономически развитый регион, флагман индустриализма в Великобритании, то в XX в. – стал свидетелем упадка, а также изменения своих прежних ролей после приватизации производства во времена правления М. Тэтчер в 1980-е гг., на фоне окончания холодной войны и конкуренции со стороны Юго-Восточной Азии. В это время тысячи людей оказались в прострации. Отдельные попытки лейбористского и консервативного правительства в 1990–2000-е гг. создать условия для регенерации регионов путем развития сферы услуг, восстановления части или организации новых производств существенно не исправили положения дел. И сегодня эта промышленная вотчина рабочего класса превращается в постиндустриальный «зал ожидания». Опыт бывшего «промышленного гиганта» Северной Англии является примером сложного сочетания, с одной стороны, успехов в решении проблем кризиса постимперской и постиндустриальной идентичности, с другой – проявлений деструктивной ностальгии, расизма, имперского национализма, межэтнических конфликтов, преступности, социальной фрустрации, разрыва отлаженных производственных отношений и социальных связей. Общие тенденции развития британского общества 1940–1980-х гг. (мультикультурализм, феминизм, молодежная «революция») также сформировали специфический облик региональной северной культуры.

Границы и грани / Borders and frames

При попытках определения «границ» Севера – буквальных и образных – северяне и южане нередко обращаются к драматичному периоду деиндустриализации.

Э. Квили, жительница Салфорда, Большой Манчестер, в беседе сказала: «В 1994 г. Лондон выкупил часть территорий нашего городка, была снесена центральная часть и построены магазины, торговые центры. Одновременно прошли забастовки шахтеров, и тут же Тэтчер закрыла все шахты. Я больше не знаю, где теперь мое место, куда все делось...» [ПМА 34: Э. Квили]. В Южной Англии респонденты нередко до сих пор видят Север как некое далекое «там, где шахты, заводы, фабрики, рабочие, забастовки, упадок» [ПМА 12: Дж. Давей].

Понятие «Северная Англия» передается в английском языке как *Northern England, North of England, the North, the North Country* (графства, считающиеся «северными» по Закону о местных правительствах 1972 г.). Очевидно (и признается всеми), что Север и его субрегионы — динамические единицы, и любые попытки отдельных авторов выделить четкие границы приводят к исследовательской неудаче. Как утверждают Дж. Хилл и Дж. Виллиамс, «Север, несомненно, не конкретное место, а скорее образ мыслей, ментальная территория» [Hill, Williams 1996: 6].

Северная идентичность и представления о том, что такое Север, развивались в зависимости от времени, контекста и угла зрения. Как пишет Дж. Тернер, из Шотландии Север Англии скорее виделся Средиземьем, с Северо-Востока Англии города Шеффилд и Манчестер были южными. Йоркширцы же зачастую мыслят себя жителями срединных земель, «мидлендерсами». Жители Северо-Востока, особенно Нортумберленда, идентифицируют себя во многом с Шотландией, жители Ливерпуля – с Уэльсом [Turner 1967: 14].

В национальном дискурсе описание южных границ сводится к фразе «Север начинается на Уотфорд-Гэп» [Rees 1995: 350] – месте, находящемся в 30 милях от Лондона и относящемся к Центральной Англии. Некоторые относят южную границу к линии реки Северн и залива Уош (поблизости от Уотфорд-Гэп) и утверждают, что наиболее зажиточные регионы располагаются к югу и востоку от этой границы [Balchin 1989: 1-2]. К. Эланд указывал, что южная граница Севера проходит приблизительно по р. Трент от эстуария Хамбер до реки Мерси, северная – между Англией и Шотландией, «где попадаешь как будто в другую страну» [Ehland 2007: 8–9].

По данной выкладке, 3 региона (Северо-Запад, Северо-восток, Йоркшир и Хамбер) и 7 графств (Чешир, Кумберленд, Дарем, Ланкашир, Нортумберленд, Вестморлэнд и Йоркшир) могут считаться северными, однако степень их «северности» различна и границы административных регионов на протяжении 1940–2000 гг. не раз пересматривались, поэтому речь о границе Севера ведется с известной долей условности [Jewell 1994: 24].

Север очень разнообразен в климатическом, географическом, лингвистическом, историческом и архитектурном смыслах, потому, безусловно, концепция гомогенного Севера является опасным упрощением. Тем нее менее регион является значительной частью Англии и в отношении населения. Число жителей региона составляло в 1921 г. – 33 %. Сегодня в Северной Англии (включающей Северо-Западную и Северо-Восточную Англию, Йоркшир и Хамбер), площадь которой составляет 31 331 км², проживает около 14,5 млн чел., или 30 % жителей Англии, что сопоставимо с населением всей Шотландии, Норвегии и Дании [Census 2011; Stokes 1998: 118–153]. Если говорить о физической географии, то расположение Севера формирует уникальный климат региона: как считает часть северян, на Севере выпадает «наибольшее количество осадков в год, а также дует наибольшее количество ветров» [Wainwright 2010: 3–4].

Регион насыщен внутренними трениями (между территориями, стремящимися к лидерству, культурной и другой самостоятельности, например между Йоркширом и Ланкаширом). Так, футбольные фанаты команды «Манчестер Юнайтед» во время встреч с фанатами «Лидс Юнайтед» используют для собственного обозначения аббревиатуру И.Р.А. (Йоркширская республиканская армия), представляя собой, по сути, шовинистически настроенное сообщество [Brown 1998]. Данная оппозиция, впрочем, не столь значительна, как разговоры о ней: участники так или иначе выказывают искреннее уважение к общим ценностям, и подобные противостояния говорят скорее о традиции позитивной локальной конкуренции.

Наиболее значительное экономическое и политическое соперничество развивается между отдельными городами. Историческое положение Манчестера как «столицы регионов» Англии провоцировало появление ряда проблем в отношениях с другими региональными центрами. Манчестер и поныне играет важную роль в региональных идентичностях, а также в индустриальных и коммерческих структурах страны. Манчестер — региональная столица одной из наиболее динамично развивающихся и привлекающих туристов со всего света территорий, знаменитая рабочим движением (образование Лиги против хлебных законов 1839 г. и Национальной организации чартистов 1840 г. и др.), культурными достижениями (новеллы Б. Дизраели «Сибилла» (1845) и Э. Гаскелл «Север и Юг» (1855)) и пр.

Манчестер в конце XIX и начале XX вв. стал культурной столицей Севера (во многом благодаря основанию Манчестерского королевского музыкального колледжа и Манчестерского театра). С 1920-х гг. Манчестер является вотчиной ряда выдающихся спортивных изданий, наиболее важным центом газетной индустрии за пределами Лондона. Благодаря этим структурам, по мнению исследователей, в Манчестере создавались лучшие условия для развития самоощущения в качестве столицы региона, нежели в Ливерпуле, например, зачастую обращающемся к общему дискурсу «славного прошлого», а не собственным региональным ценностям и символам [Briggs 1990: 88–138].

Как указывает Дж. Белчем, ливерпульцы называют свой город «вторым в империи» из-за роли крупнейшего морского порта и транзита для колоний, оспаривая, таким образом, превосходство Манчестера [Belchem 2006: xii, 3]. В одной из ливерпульских газет 1964 г. говорилось и об «абсурдных и пагубных претензиях» Манчестера, способного «только на то, чтобы выдавать свое гнилое фабричное сырье за культурные ценности» [LDP 1964]. «Деиндустриализация» и ее разрушительные последствия 1980–1990-х гг. коснулись Ливерпуля сильнее остальных. Город всегда ассоциировался с отсталой культурой рабочего класса, но в 1960-е гг., с культурной революцией, все зазвучало иначе. В 1980-е гг. на фоне экономического упадка общественность увидела Ливерпуль «типичным примером всего того неправильного, что случилось в британских крупных городах» [Belchem 2006: 55; Leeson 2008; Trevor 2011].

Н. Джюэлл считает, что историческое развитие Севера как индустриального и урбанистического региона привело к формированию здесь мощного пласта рабочего класса с развитым ощущением общности и очень небольшой, по сравнению с Югом, прослойки среднего класса, и Север до сих остается в сознании южан «сплошной дымящей фабрикой» [Jewell 1994: 37–38]. Однако, как пишет П. Вэллер, именно Север, наряду с Лондоном, стал «сердцем изменений в Англии и мире вообще, тогда как в остальной части Англии наблюдалась тенденция к сохранению в нетленном виде пасторальных образов» [Waller 1983: 73–74]. Специфика индустриализма и

урбанизма Севера привела к формированию особой политической идентичности. Упрощенно противостояние Севера и Юга можно представить как противоборство левой и правой политической традиции; особенно это касается выборов и событий 1979–1992, 1997 гг., Brexit и др.

При свободном разговоре о северных символах информанты упоминают, как правило, матерчатые кепки и гончих собак, башмаки для чечетки, рабочие платки, духовые инструменты, булыжные мостовые, блюда мясной рубец и черный пудинг, «трагедии» на фабриках (1980-е гг.), регбилиг, футбол, причал Уигана, комедийных актеров Джорджа Формби и Грейси Филдс, индустриальные пейзажи художника Лоури, сериал «Улица коронации», персонажа рабочего и пьяницу Энди Кэппа. Информанты обращаются к идее Севера как территории сурового, но бодрящего края вересковых пустошей и озер, доброжелательного отношения, общего плеча, самобытного фолка, особого северного акцента, ритуального приветствия в форме крепкого рукопожатия, идее того, что на Севере идет «настоящая и искренняя жизнь», не существует предрассудков [ПМА 1, 44, 45].

Популярный северный журналист С. Макоуни о Севере пишет так: «Север многолик и сложен… На Севере бывает очень мрачно – и ошеломляюще красиво… Жизнь здесь не ограничивается исключительно футболом и тяжким трудом. Тут есть политика, фольклор, гражданская война и ядерная энергия, тяжелая промышленность и высокая мода, поэзия и пинаколада, корабли и магазины, жареная рыба с картошкой, а также футбол и тяжкий труд» [Макоуни 2010: 9]. Как утверждает поет Дик Миллнер из Хартлепула: «Север и его люди как Ангел — голая сталь, и в этом все заключено» [Milner 2007]. Как пишет Д. Рассел, «классический Север существовал до 1970-х гг. – с фабриками, улицами из одинаковых кирпичных домов, туманными долинами и вересковыми пустошами. Но сегодня живя здесь, остро чувствуешь отличие от Юга. Это, возможно, не другая нация, но, несомненно, совершенно особое место» [Russell 2004: 3].

Разделение Севера и Юга / North-South divide)

Некоторые исследователи уверены, что идентичность Севера и его взаимоотношения с Лондоном и Юго-Востоком — вопросы не слишком актуальные для Британии сегодня [Barker 1998]. Однако такие авторы, как П. Тайлор, убеждены, что вопрос места и репрезентации Севера в национальном культурном наследии является актуальным и малоизученным, особенно в условиях деволюции и регионализации [Taylor 1993: 147]. Ряд северных общественных активистов склонны рассматривать взаимоотношения Севера и Юга в рамках колониального дискурса, с употреблением понятий «метрополия», «колонизация Севера». По нашему мнению, Лондон и другие территории «метрополии» по праву можно считать *Другим* для Севера, во взаимодействии с которым рождалась его идентичность.

Среди северных исследователей популярно обращение к истории развития североанглийскости как провинциальной идентичности. Так, Д. Рид пишет о том, что уже в конце XVIII в. по отношению к не-лондонским территориям появились термины «провинция» *(province*) и «регионы» (*country*), призванные сохранить статус-кво и выстроить иерархию между метрополией и новыми индустриальными и коммерческими центрами (термины имели специфические коннотации ограниченности, вульгарности) [Read 1964: xi]. Тем не менее оба эти термина были приняты местными политическими и экономическими элитами и использовались для обозначения той положительной роли, которую приобрел Север в развитии страны. Это выразилось во множестве движений, начало которым положила Йоркширская

ассоциация Кристофера Вивиля 1779 г. и с которой стартовал «расцвет провинциальной инициативы и независимости в экономических и политических делах», противостоящий Лондону как центру «несправедливой метрополии» [Read 1964: 117]. Конечно, на Севере существовали и не столь негативные оценки Лондона. Столица вызывала восхищение тем, что давала множество карьерных и прочих возможностей, однако мнение, что лишь за пределами метрополии, в провинциальных городах, существует справедливая и развитая в моральном отношении среда, было частью ментальности северян XIX в. (в XX в. данная установка ослабла или трансформировалась) [Jewell 1994: 22–44].

Применительно к периоду до середины XX в. Д. Хорн и часть исследователей рассуждают о «северной и южной метафоре», то есть комплексе представлений северян и южан о себе и стране: «По северной метафоре Британия прагматичная, ценящая опыт, расчетливая. Пуританская, буржуазная, предприимчивая, наукоориентированная, серьезная, настроенная на борьбу. Север полон греха и корыстолюбия, рациональной веры в то, что основная сущность человека — нечто заинтересованное лишь в собственной экономической выгоде. По южной метафоре Британия романтична, нелогична, рассеянна, удачлива, аристократична, традиционна, фривольна, а также верящая в порядок и традицию англиканская страна. Юг полон гордости и чести, пребывает в уверенности, что целью существования каждого человека является служение своей стране» [Wiener 2004: 42].

Победа южной версии идентичности, означавшая канонизацию образов южной (сельской) Англии, привела к обращению к старинным, доиндустриальным образам и символам идентичности, а также принятию представления о том, что Юго-Восток Англии является колыбелью английскости. Данные образы стали основными в концепции новой английскости в конце XIX – начале XX в. и вытеснили другие, в частности связанные с индустриальной революцией. Таким образом, упадок Севера означал не только экономическую стагнацию, но и рождение тотальной антимоды на Север.

Б. Робсон пишет о том, что идея экономического разделения Севера и Юга стала общепринятой в конце 1920-х гг. и постепенно перешла в другие сферы. Север как основное место размещения угледобычи, текстильной промышленности и кораблестроения больше других регионов пострадал от падения международных рынков. В то время как на Юге, где в основном располагалось электрическое производство, наблюдался экономический подъем [Robson 1986: 222; Constantine 1980: 18, 70]. Наконец, создание *BBC* с центром управления на юго-востоке, а также появление других базирующихся на юге культурных индустрий, дальнейшее проникновение столичной / национальной прессы на Север и пр. обеспечили дальнейшие условия для развития центростремительных тенденций.

В послевоенное время необходимость экономического и политического восстановления привела к тому, что обе правящие партии в 1950–1960-е гг. стали уделять особое внимание регионам, называя это «ключевой частью» политики [Samuel 1998: 29, 78-96]. В то же время «инаковость» Севера как территории рабочего класса создала условия для пересмотра концепций английскости как идентичности Юго-Востока и среднего класса. Мода на Север стала очевидной между 1957 (публикация романа Дж. Брэйна «Путь наверх») и серединой 1960-х гг. (публикация антропологии рабочего класса Р. Хоггарта и Э. Томсона). Работы Хогарта о «подлинной народной культуре рабочих» имели значение для формирования ностальгического образа у представителей поколения массовой поп-культуры.

Д. Жэрвэс отмечал, что «ось английскости» тогда сместилась в сторону Севера и означала ностальгию населения по потерянной северной индустриальной общине в противовес идиллической «пасторальной Англии» [Gervais 1993: 271–272].

Очевидна роль движений «Звучание Мерси» (*Mersey Sound*), «Мерси-бит» (*Mersey Beat*) и вклада группы *The Beatles* в превращении Ливерпуля и Севера вообще в одну из мировых столиц бунтарской молодежи и рока 1960-х гг. Дж. Леннон, гордившийся своим происхождением из индустриального Ливерпуля, об этой эпохе вспоминал: «Мы были первыми исполнителями, которые вышли из рабочего класса, мы ими и остались, всячески подчеркивали это, не пытались отучиться от акцента, к которому в Англии относились пренебрежительно» [The Beatles 2002]. Наконец появление в 1955 г. регионального коммерческого телевещания означало, что у Севера существует потенциал в самовыражении на национальном уровне. На этом фоне Север расцветал: увеличивались тиражи местных газет и журналов, росли многоквартирные высотки и торговые центры. Для многих обращение к молодежному движению «Свингующий Лондон» (*Swinging London*) 1960-х гг., провозглашавшему свободу и сексуальную революцию, как раз являлось следствием новых веяний, «северного ветра» — моды на урбанистическую культуру, «свободу» рабочего класса (в том числе от сексуальных условностей).

Нефтяной кризис 1973 г. и его последствия, приход к власти консервативного правительства М. Тэтчер, претворение в жизнь политики свободного рынка привели к еще большему экономическому и культурному разобщению Севера и Юга. Становилась популярной метафора «мрачный Север» (*grim up North*) [Shields 1991: 207–251]. В период с 1979 по 1985 гг. за Югом закрепилась роль экономического хедлайнера, особенно в сфере hi-tec-производства. Зарождающееся на Севере деволюционное движение, берущее свои корни в «лихих 1980-х», получило импульс в результате положительных изменений в некоторых северных городах (Ливерпуле, Манчестере и др.), поддержку которым оказывали ЕС, США и Британское правительство.

На фоне этого предыдущие позитивные образы Севера стали стремительно тускнеть. На этот счет красноречиво высказался Р. Самюэль: «Качества и черты, названные “новой волной?” в литературе и кино, сегодня являются символами ограниченности. Богатая коллективная жизнь, выраженная, например, в создании и существовании клубов рабочих, видится институтом не поддерживающим, а исключающим и ограничивающим местное коренное население от приезжих и чужаков… Рабочие клубы – не что иное, как союз белых мужчин, призванный укрепить власть над женщинами, иммигрантами и сексуальными меньшинствами. Гордость Севера – индустриальные конструкции, дымовые трубы — это экологический кошмар. Еще одна диалектическая инверсия: культурная революция 1960-х гг. – запланированная катастрофа, разрушившая судьбы множества людей» [Samuel: 66].

Заключение / Conclusions

Таким образом, дискурс североанглийской идентичности сигнализирует о наличии мощного паттерна неравных отношений между северной периферией и южной метрополией. В рамках национального дискурса североанглийскость рассматривается как устойчивый феномен, сформировавшийся в противопоставление сурового, трудового и честного Севера изнеженному, декадентскому и коррумпированному Югу. В то же время очевидно, что идентичность северян складывалась под натиском представлений южан о Севере как территории отсталости,

невежества и упадка. Зачастую это обсуждается в юмористическом, даже ироническом ключе, но очевидно, что англичане это воспринимают в качестве отражения экономической и культурной реальности, и реальность эта полна серьезных эмоций. Несмотря на множественность толкований «Севера», у этого региона объективно есть нечто общее – представления о себе и окружающих, позволяющие его населению чувствовать себя отличным от жителей других регионов, в том числе посредством актуализации и использования стереотипов. Образы, символы и структуры конца XVIII – начала XIX вв. (урбанизм, основанная на индустриальном производстве экономика, культура рабочего класса, специфическое административно-территориальное деление) являются весомой частью регионального самосознания идентичности.

Региональное распределение сил на сегодня таково, что Север остается периферийной территорией. Общественность Севера склонна считать, что альтернативой Югу в туристическом отношении могут стать такие области культуры, как язык, литература, музыка, развлекательная телевизионная культура и спорт. Дискурс идентичности в данных областях открывает широкие перспективы для развития культурного регионализма.

На протяжении последних десятилетий Север и отдельные его субрегионы с помощью туристических стратегий пытаются разрешить проблему деиндустриализации и кризиса региональной идентичности. Жизнеспособность и перспективы развития туризма Севера вызывают споры среди общественности. Место туристических индустрий в развитии городской среды являлось значительным вплоть до начала 2000-х гг., когда подобные стратегии были подвергнуты серьезной критике. Туризм помогает преодолеть регионам ряд деструктивных тенденций в само- и внешнем восприятии, но в то же время закрепляет негативные стереотипы, что разрушительно сказывается на культурном климате региона.

Литература

Balchin P. Regional Policy in Britain. The North-South Divide. L.: Sage Publications Inc, 1989.

Barker P. Cloth Caps and Chops It isn`t? // New Statesman. 1998, 9 January.

Belchem J. An Accent Exceedingly Rare: Scouse and the Inflection of Class // Merseypride. Essays in Liverpool Exeptionalism / J. Belchem (ed.). Liverpool: Liverpool University Press, 2000. P. 31–67.

Briggs A. Victorian Cities: Manchester, Leeds, Birmingham, Middlesbrough, Melbourne, London. L.: Penguin, 1990.

Census 2011. Office for National Statistics. Population and Household Estimates for the United Kingdom. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/2011/uk-census/index.html (01.02.2019).

Constantine S. Unemployment in Britain between the Wars. Harlow: Longman, 1980.

Ehland Ch. Introduction // Thinking Northern: Textures of Identity in the North of England. Amsterdam, N.–Y.: Editions Rodopi B.V., 2007. Pp. 1–15.

Gervais D. Literary Englands: Versions of “Englishness” in Modern Writing. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Hill J., Williams J. Rites of Spring: Cup Finals and Community in the North of England // Sport and Identity in the North of England / J. Hill, J. Williams (eds.). Keele: Keele University Press, 1996. Pp. 87–93.

Jewell H. The North-South Divide. The Origins of Northern Consciousness in England. Manchester: Manchester University Press, 1994.

Leeson P. Goodbye Scottie Road. The Photography of Peter Leeson. L.: Bluecoat Press, 2008.

Milner D. Poems of the North East. Hartlepool: Ptintability Publishig Ltd., 2007.

Read D. The English Provinces c. 1760–1960. A Study in Influence. L.: Edwin Arnold, 1964.

Rees N. Phrases and Sayings. L.: Bloomsbury, 1995.

Russell D. Looking North: Northern England and the National Imagination. Manchester, N.–Y.: Manchester University Press, Palgrave, 2004.

Samuel R. North and South // Island Stories: Unravelling Britain / R. Samuel (ed.). L.: Verso, 1998. Pp. 28–97.

Shields R. Places on the Margin. Alternative Geographies of Modernity. L.: Routledge, 1991.

Stokes W. Definition of a Financial Region // Issues of Northern Identity / E. Royle (ed.). Manchester: Manchester University Press, 1998. Pp. 118–153.

Taylor P.J. The Meaning of the North: England`s "foreign countries" within // Political Geography. 1993. 12. Pp. 136–155.

Trevor P. You`ve Never been Away. L.: Bluecoat Press, 2011.

Turner G. The North Country. L.: Eyre and Spottiswoode, 1967.

Wainwright M. True North. In Praise of England`s Better Half. L.: Guardian Books, 2010.

Waller P.J. Town, City and Nation. England 1850-1914. N. –Y.: Oxford University Press, 1983.

Wiener M. English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850–1980. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Макоуни С. Гонор и предубеждение. Реальная Англия – здесь и сейчас. М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2010.

ПМА 1 — Полевые материалы экспедиции автора в Сандерленд (Sunderland), регион Северо-Восточная Англия, июнь 2010 г. // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН. Ф1. А1. 1.

ПМА 12 — Полевые материалы экспедиции автора в Эймсбери (Amesbury), регион Юго-Западная Англия, июль 2010 г. // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН. Ф1. А1. 12.

ПМА 34 — Полевые материалы экспедиции автора в Салфорд (Salford), графство Большой Манчестер, регион Северо-Западная Англия, июль 2012 г. (информант: держатель паба Э. Квили (Alisan Cveely) 1975 г.р.) // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН. Ф1. А1. 34.

ПМА 44 — Полевые материалы экспедиции автора в Саут-Шилдс (South-Shields), регион Северо-Восточная Англия, июнь 2017 г. // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН. Ф1. А1.44.

ПМА 45 — Полевые материалы экспедиции автора в Бредфорд (Bradford), регион Йоркшир и Хамбер, октябрь 2018 г. // Архив сектора этноистории ИИиА УрО РАН. Ф1. А1. 45.

References

Maconie S. (2010) Gonor I predubezhdenie. Realnaya Anglia zdes I seichas [Pies and Prejudice: In search of the North]. M.: Eksmo; Spb.: Midgard, 2020. (In Russian).

PMA 1 — Field materials of the author's expedition to Sunderland, North-East England region, June 2010 // Archive of the Ethnohistory Sector of the Institute of Aesthetics and Astronomy of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. F1. A1. one.

PMA 12 — Field materials of the author's expedition to Amesbury, South-West England, July 2010 // Archive of the Ethnohistory Sector of the Institute of Athletes and Athology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. F1. A1. 12.

PMA 34 — Field materials of the author's expedition to Salford, Greater Manchester, North West England, July 2012 (informant: pub owner Alisan Cveely, born 1975) // Ethnohistory Sector Archive IIiA UB RAS. F1. A1. 34.

PMA 44 — Field materials of the author's expedition to South-Shields, North-East England region, June 2017 // Archive of the Ethnohistory Sector of the Institute of Athletes and Athology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. F1. A1.44.

ПМА 45 — Field materials of the author's expedition to Bradford, Yorkshire and the Humber region, October 2018 // Archive of the Ethnohistory Sector of the Institute of Athletes and Athology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. F1. A1. 45.

Сведения об авторе:

Караваева Дина Николаевна

старший научный сотрудник лаборатории гуманитарных междисциплинарных исследований Института истории и археологии Уральского отделения РАН, доцент кафедры археологии и этнологии исторического факультета Уральского федерального университета, кандидат исторических наук (г. Екатеринбург, Россия)

dina.karavaeva@bk.ru

Bionotes:

Karavaeva Dina Nikolaevna

Senior Researcher in Institute of History and Archaeology, Ural Branch or Russian Academy of Sciences, Associated professor in Ural Federal University, Candidate of Philology (Ekaterinburg, Russia)

Для цитирования:

Караваева Д.Н. Мифы «Севера» и «Юга», «Провинции» и «Метрополии» в дискурсе североанглийских идентичностей в Великобритании // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 341–350.

For citation:

Karavaeva D.N. Myths of 'North' and 'South', 'Province' and 'Metropolis' in the Discourse of North English Identities in Britain // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 341–350.

УДК 7.097

КИНОМИФ О ЧИНГИСХАНЕ

Лесовиченко Андрей Михайлович
Московская государственная консерватория имени П.И. Чайковского
(г. Москва, Россия)

Аннотация
Статья посвящена воплощению на киноэкране образа Чингисхана (Тэмуджина), осуществлённого на основе литературного памятника Х111 века “Сокровенное сказание” и других произведений. Несмотря на то, что в кинематографе образ Чингисхана появился в 1950-е годы, его мифологизация произошла, вероятно, после выхода монгольской ленты “Под властью вечного неба” (1992), где была реализована концепция воплощения фигуры главного героя как носителя тенгрианского представления о роли правителя, действующего волею Неба. Подход, осуществлённый в этом фильме послужил моделью для ряда монгольских, китайских, японского, казахстанского фильмов, а также лент, снятых в российских национальных республиках (Бурятии и Якутии). В каждой из работ проявляются особые акценты мифа о Чингисхане, но в целом, они равёртываются в соответствии со смыслом “Сокровенного сказания”. Помимо этих фильмов в статье характеризуются казахстанский и украинский фильмы, представляющие Чингисхана носителем зла. Киномиф о Чингисхане отвечает определённым общественным запросам во власти определённого типа, где средневековый степной правитель выглядит эталонной фигурой.
Ключевые слова: миф; кинематограф; кочевники; «Сокровенное сказание монголов»; Монголия; Россия; Китай; Казахстан

CINEMATIC MYTH OF GENGHIS KHAN

Lesovichenko Andrey Mikhailovich
Moscow Tchaikovsky State Conservatory (Moscow, Russia)

Abstract
The article is dedicated to the portrayal of Genghis Khan (Temujin) on the movie screen on the basis of the literary monument "The sacred legend" and other works of the 11th century. Although Genghis-khan appeared in cinematography in the 1950s, his mythologization came probably after a Mongolian film "Under the Power of Eternal Sky" (1992), which introduced the concept of representing the main character as a bearer of the Tengriana view of the role of a ruler who acts according to the will of the Sky. This approach served as a model for a number of Mongolian, Chinese, Japanese, and Kazakh films, as well as for the films made in Russia's national republics (Buryatia and Yakutia). Each of the works shows specific accents of the Chinggis Khan myth, but as a whole, they are aligned with the meaning of the "Secret Tale". In addition to these films, the article describes Kazakh and Ukrainian films that portray Genghis-khan as a bearer of evil. The cinematic myth of Genghis-khan corresponds to certain public demands of a certain type of power, where the medieval steppe ruler looks like a model figure.
Key words: myth; cinematography; nomads; "The Legend of the Mongols"; Mongolia; Russia; China; Kazakhstan

Введение

В ряду средств мифотворчества кинематограф занимает одно из ключевых мест, начиная, как минимум, с момента появления звукового кино. Современное мифосознание формируется зачастую именно в поле кинотворчества. Не только персонажи, но и авторы фильма, актёры выступают для многих наших сограждан качестве былинных героев. Их цитируют, на них ссылаются, от них ждут какиз-то невероятных откровений по любой проблеме [Гашева, 2012] . Этот вопрос достаточно внимательно анализируется в исследовательской литературе уже много десятилетий, как вообще в плане спецификации современных миропредставлений, так и непосредственно в рассмотрении кинофильмов [Bazin,1967: Makrinos , 2008: Корецкая, 2010; Починина,2010; Датко 2020]. Обсуждался этот вопрос и на конференциях «Миф в истории, политике, культуре» (например, [Бурнашева, 2020].

В настоящей статье методом культурно-исторического ананлиза осуществлена попытка дополнить существующие представления через характеристику фильмов, посвящённых Чингисхану.

«Сокровенное сказание монголов» и его значение для современной культуры

Из XIII в. до нас дошёл интереснейший литературный памятник монгольской истории – «Сокровенные сказания монголов», сообщающий о событиях жизни Чингисхана (Тэмуджина) [Сокровенное, 1941]. В XVIII в. его исследовали китайские учёные Цянь Дасинь и Бао Тинбо. В середине следующего века их труды попали в поле внимания русских специалистов – архимандрита Палладия (Кафарова) и Б.И. Панкратова. Наконец, начиная с 1940-х годов начали издаваться научные переводы на разные языки: немецкий, современный монгольский, русский,, французский, венгерский, английский... Казалось бы, что особенного. Мало ли древних рукописей описали, опубликовали и перевели лингвисты в XX веке. Однако этот памятник оказался в особом положении. Он привлёк к себе внимание деятелей искусства, вызвав серию всевозможных литературных переизложений, послужил основой целого массива кинематографиеских работ. По началу к нему подходили просто как к занятному сюжетному источнику. В частности, в кино разработка темы началась в 1950-е годы

Сюжеты «Сокровенного сказания» в кино

Похоже, впервые «Сокровенное сказание» реализовано на экране в филиппинском фильме «Чингисхан» режиссёра М. Конде (1950).. Из анонсов можно понять, что произведение основано на изложении событий молодых лет Тэмуджина. Немногие доступные кадры показывают местные типажи артистов и антураж не монгольский. Фильм считался утерянным, но в 2018 г. найден в архивах Венецианского фестиваля. К сожалентю, к просмотру пока не доступен.

Зато легко извлекается из архива голливудский фильм «Завоеватель» (реж. Дж. Пауэлл, 1956 г.), включённый в список 50 наихудших фильмов всех времён и народов. Здесь, также как и в американской ленте «Чингисхан» (режиссёр Г. Левин, 1965), на мой вкус, ещё более плохой, фактически представлен вариант вестерна. Никаких реалий монгольской природы и культуры, нет, за исключением некоторых стилизованных элементов одежды и реквизита, а также имён главных героев. Актёры европейской внешности. Фабула в обоих фильмах отдалённо связана с «Сокровенным сказанием», но в целом, другая. В фильме 1956 г. ориентальный колорит передаётся стилизациями под арабскую музыку. В фильме 1965 г. события разворачиваются в лесах, среди озёр и водопадов. Главная сюжетная коллизия – любовная.

Довольно долго в кино не было больше произведений, переосмысливающих «Сокровенноые сказания». Но в эти годы стали формироваться художественные

идеалы, основнные на поэтизации кочевой жизни, чего раньше широко не наблюдалось [Делёз, 2007]. Так или иначе такие идеалы проявляются в разных искусствах – в литературе, музыке, изобразительном и декоративно-принладном искусстве, но сильнее всего они проявляются в кинематографе. Экранные искусства дают хорошие возможности для вчувствования в представления кочевника.

Не удивительно, что наиболее последовательно эти темы интересуют деятелей культуры тех стран, где традщиционный кочевой уклад сохранялся до недавнего времени или присутствует, хотя бы в элементах, в современных условиях. Следует отметить, что показ кочевой жизни в кино существовал на протяжении всего XX в. (особенно в кинодокументалистике). Однако содержательно такие фильмы не ставили задачи поэтизации кочевой жизни. До 1980-х это были работы о чём-нибудь: социальных проблемах, любовных переживаниях, трудовых буднях, перестройке традиционного уклада после революции и так далее. Изображения кочевой жизни были фоном для решения главных задач. Лишь в последние два десятилетия XX в. стали формироваться художественные подходы, в которых главная цель – показ кочевого уклада как ценности. Сюжеты могут быть разные, относящиеся как к глубокой древности, так и к сегодняшнему дню, от изображения исторических событий и их героев до обычных людей. Описана широкая картина происходящего в степи. Неудивительно, что режиссёры и сценаристы, обращаются к «Сокровенному сказанию». При этом не всегда стремятся излагать историю завоеваний Чингисхана за пределами Монголии (хотя есть и такие). Гораздо больше их интересует начальный период жизни Тэмуджина, который прошёл в условиях гонений, лишений и отчаянной борьбы с владетельными врагами на пути к созданию единой державы.

«Под властью вечного неба» и другие фильмы

Несомненно новый этап в разработке темы начинается с 1992 г., когда на экраны выходят замечательная монгольская лента[1], которую можно охарактеризовать как миф, осуществлённый в кино – «Под властью вечного неба» (реж. Б. Балжинням). Киноповествование следует за «Сокровенным сказанием» не только событийно, но и композиционно, реализует каждую сцену как достаточно законченное построение. Фильм очень выразителен в плане репрезентации тенгрианской идеи о роли правителя как орудия реализации планов Неба. Кроме того, здесь хорошо демонстрируется природа Монголии, её люди, быт, системы ценностей, поведенческие модели. В фильме много эпических средств, не обязательных в событийном смысле: долгий показ движения табуна с впечатляющим гулом земли, бичевание за нарушение законов (ясы) Чингисхана, медленный показ подготовки к казни через переламывания хребта. Очень выразительным средством раскрытия образных задач является музыка Н. Жанцаннорова [Данзангийн, 2022] . Фильм Балжинняма – действительно, сильная работа, поднимающая сюжеты XIII в. на уровень настоящего мифологического обобщения. Несомненно это повлияло на многие другие произведения, посвящённые Чингисхану. Например, на японо-монгольскую ленту 2007 г. «Чингисхан. Великий монгол» (реж. Ш. Саваи), монгольский фильм «Нельзя умирать, Чингисхана» (реж. Л. Эрдэнэбулган, 2008).

Особое значение в киномифологии Чингисхана занимает китайский 30-серийный телефильм «Чингисхан» (Чжан Гуанмин, 2004 г.). Это последовательное

[1] В 1987 г. выходит на экраны гонконгский телефильм в 10 сериях «Легенда о герое пустыни» (реж. Ли Ванмэн и другие). К сожалению, найти запись не удалось.

изложение всех событий жизни завоевателя от пленения его матери Оулэн будущим отцом главного героя Есугаем, рождения со сгустком крови в руке и до смерти. Каждая серия – не только относительно законченный эпизод истории, но и разработка какой-нибудь темы, важной в представлении создателя великой империи Перед началом каждой серии, её тема выражена афоризмом. Например: «Управляй страной на основе конфуцианства, управляй сердцами людей на основе буддизма». Авторы фильма опираются на «Сокровенное сказание», но самостоятельно развёртывают событийные детали и портреты героев. Чингисхан предстаёт здесь, прежде всего, как мудрый, сильный, жестокий, но справедливый государственный деятель, заботливый семьянин и “отец нации”. Как и в других работах, здесь много крови, битв, казней, имперских и родовых праздников, но не на них сосредоточено внимание. Это фильм-размышление о государстве, справедливости и добродетелях истинного властителя. Показательно, что китайцы рассматривают Чингисхана как своего исторического героя, несмотря на то, что их предки были завоёваны и подчинены монголам. Мифомышление легко принимает такие трансформации.

Недавно, в 2018 г. появилась китайская лента (реж. Хаси Чаолу). Отталкиваясь от мотивов «Сокровенного сказания», сценарист Чжуо Гехе создал фэнтэзи с показом всякого волшебства и инфернальных сил, побеждённых Тэмуджином. В рамках своего жанра достаточно удачная работа.

В ряду фильмов, посвящённых начальным годам жизни Тэмуджина, стоит упомянуть российско-казахстанско-монгольский фильм С. Бодрова «Монгол» (2007). Здесь акцент поставлен на личностных характеристиках главных героев. Неслучайно часто применяются крупные планы, сосредотачивающие внимание на одном-двух лицах в кадре. В фильме относительно немного жестокостей. Сюжет заканчивается на промежуточной победе. Тэмуджин говорит, что должен закончить то, что начал. В традициях русской культуры отношение у Чмнгисхану совсем не похоже на китайское. Для нас он всё-таки источник страшной напасти. Наше историческое сознание не склонно видеть в нём положительного героя. Казахи относятся к Чингисхану часто как к своему герою, хотя о разорении Отрара помнят, поэтому сюжеты “Сокровенныз сказаний” здесь могут адаптироваться отчасти (до начала внешних завоеваний за пределами Монголии).

В России в 2000-х было снято ещё два интересных фильма. «Первый нукер Чингисхана» осуществлён кинематографистами Бурятии.(реж. С. Жабалов и Э. Жалцанов, 2006). Произведение посвящено Борчуу, первому помощнику Тэмуджина-юноши, прошедшему рядом с ним всю жизнь. В фильме представлено начало их совместной деятельности. Самое ценное в этом фильме – любование бурятской природой в красивых общих планах с высоких точек фиксации, бытовой жизни пастуха-кочевника [Жуковская, 2015], его «растворённости» в природе, степного этикета и безжалостного обращения не только с врагами, но и с теми, кто не может дать отпор. Авторы фильма придают своему произведению характер натурфилософского обобщения, близкого мифопоэтическим народным повествованиям. Якутская лента «Тайна Чингисхана» (реж. А. Борисов, 2009) на основе романа П. Лугинова «По велению Чингисхана» излагает события становления Тэмуджина как личности с сильнами шаманскими акцентами. Как и в других работах здесь хорошо показана природа, быт и обычаи кочевников, но всё это окутано мистическими силами, выраженными разными средствами кино, например, «размытой» резкостью в кадре, частыми съёмками неба, молитвами, камланиями. Важное место в создании соответствующего настроения заниямает музыка В.

Кобекина. Всё это тоже организовано в духе мифа, но иначе, чем в бурятском произведении. В фильме мелькнуло слово “олонхо”, вряд ли органичное для географического историзма, поскольку это типичное наименование эпического сказания якутов. Тем не менее, оно не противоречит эстетике данной ленты, поскольку сюжет переосмыслен в системе именно якутского мировидения.

Среди работ, не связанных сюжетно с «Сокровенным сказанием» выделим два фильма. Первым должна быть названа казахстанская, по сути ещё советская лента, «Тень завоевателя» А. Амиркулова по сценарию А. Германа. Здесь Чингисхан – эпизодическая роль, но все события проходят под ощущением присутствия воителя. Сюжет развёртывается вокруг взятия монголами города Отрара, развалины которого находятся в современном Казахстане. Даже среди фильмов посвящённых жестокостям XIII в., этот особенно выразителен. Многие эпизоды просто страшные. Учитывая, что события развёртываются медленно (многие приёмы восходят к фильмам А. Тарковского), режиссёр часто использует крупные планы в замкнутых пространствах, что производит сильное впечатление. Условность образов, обобщённая подача событий придают фильму эпический масштаб.

Вторая работа – украинский фильм-поэма «Тайна Чингисхана» (реж. В. Савельев по книге казахского поэта М. Шаханова, 2002). Сюжет сосредоточен на последних днях жизни Чингисхана, когда он пытается найти элексир вечной жизни. Ему привели вдову убитого им хана Отрара, которая считалась целительницей. Всё повествование представляет собой диалог-поединок этих двух людей. Фильм принципиально не ставит этнографических задач. В нём все актёры – европейцы. События происходят в заменутом пространстве шатра хана. Бытовой план условный. Много театральных эффектов в речи, пластике и танцах. Огромное организующее место занимает музыка Е. Станковича для симфонических инструментов и вокального ансамбля. Композитор использует звучания таким образом, чтобы они напоминали архаические инструменты и манеру пения. Парадоксальным образом, это произведение тоже создаёт мифологическую картину через условность подхода к событиям. Всё повествование развёрнуто как бы вне времени. Раскрывает вечную тему допустимого в конфликте. Это другой миф о Чингисхане, но не менее сильный, чем созданный на основе «Сокровенного сказания».

Заключение

В нашем обзоре указаны далеко не все существующие произведения. Однако, думаю, этого достаточно, чтобы понять как и кем реализуется мифологическая идея, основанная на раскрытии образа Чингисхана. Следует ещё раз подчеркнуть, что режиссёров чаще увлекают начальный период жизни великого воителя, а не его походы за пределы монгольской степи. Здесь его удобно показать как собирателя и защитника. Те, кто обращаются к поздним годам, видят эту фигуру мрачной и страшной, хотя всё равно трактуют её с мифологическим размахом.

Киномиф о Чингисхане – один из важный компонентов социального влияния, который нельзя игнорировать, в силу его большого значения для общественной жизни. По справедливому замечанию А. Ставицкого: «Миф для сознания является оружием массового поражения. А значит, его признают инструментом политики и фактором национальной безопасности, от которого зависит духовное состояние общества» [Ставицкий 2021: 78].

Литература

Бурнашева М.П., Некита А.Г., Маленко С.А. Личность как полигон мифосимволического противостояния добра и зла в голливудском фильме «Люцифер» (2016–2020) // Миф в истории, политике, культуре. Мат-лы Междунар. науч. конф. №4. Севастополь: филиал МГУ, 2020. С. 18–22.

Гашева Н.Н. Современное российское кино: культурологический контекст // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств, №21. 2012. – С. 90 – 100.

Датко А.И. Миф и кино: опыт русскоязычной теоретической рефлексии рубежа XX – XXI веков // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия Познание. №6, июнь 2020. С. 49–54. DOI 10/37882/ 2500 - 3682. 2020.06.05.

Данзангийн Э., Дашнямын А. О музыке Н. Жанцаннорова к кинофильму «Под властью вечного неба» // Музыкальное искусство Евразии. Традиции и современность. №1(6). 2022. С. 39–44.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Кн.2. Тысяча плато. Екатеринбург: У-фактория, 2007. 168 с.

Жуковская Н.Л. Традиции монгольской культуры в контексте представлений о пространстве и времени // Россия и Монголия: новый взгляд на историю (дипломатия, экономика, культура). Иркутск, 2015. С. 75–91.

Корецкая М.А. Экранизация мифа: трудности перевода // Вестник Самарской гуманитарной академии / Серия Философия, Филология. №1. 2010. С. 11–12.

Починина М.Е. Мифопоэтика в современном кино (на примере творчества Эмира Кустурицы). Автореф. дис. на соискание учёной степени кандидата философских наук. Томск: ТГУ, 2010. 30 с.

Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 года / пер. С.А, Козина. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 1. 622 с.

Ставицкий А.В. Эпистемологическая поэтика в контексте неклассической мифологии // Миф в истории, полтике, культуре. Материалы V междунар. науч. конф. Севастополь: филиал МГУ, 2021. С. 77–84.

Bazin A. The Myth of total cinema // Bazin A. What is cinema. Vol. 2. University of California, 1967. Pp. 23–27.

Makrimos A. Homer in cinema // Sofia. Issue 1. Jun. 2008. Pp. 10–13.

References

Burnasheva M.P., Nekita A.G., Malenko S.A. Lichnost' kak poligon mifosimvolicheskogo protivostoyaniya dobra i zla v gollivudskom fil'me “Lyucifer” (2016 – 2020) // Mif v istorii, politike, kul'ture. Mat-ly Mezhdunar. nauch. konf. №4. Sevastopol': filial MGU, 2020. Pp. 18–22.

Gasheva N.N. Sovremennoe rossijskoe kino: kul'turologicheskij kontekst // Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kul'tury i iskusstv, №21. 2012. Pp. 90–100.

Datko A.I. Mif i kino: opyt russkoyazychnoj teoreticheskoj refleksii rubezha HKH – HKH1 vekov // Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriya Poznanie. №6, iyun' 2020. Pp. 49–54. DOI 10/37882/ 2500 - 3682. 2020.06.05.

Danzangijn E., Dashnyamyn A. O. muzyke N. ZHancannorova k kinofil'mu “Pod vlast'yu vechnogo neba” // Muzykal'noe iskusstvo Evrazii. Tradicii i sovremennost'. №1(6). 2022. Pp. 39–44.

Delyoz ZH., Gvattari F. Kapitalizm i shizofreniya. Kn.2. Tysyacha plato. Ekaterinburg: U-faktoriya, 2007. 168 p.

ZHukovskaya N.L. Tradicii mongol'skoj kul'tury v kontekste predstavlenij o prostranstve i vremeni // Rossiya i Mongoliya: novyj vzglyad na istoriyu (diplomatiya, ekonomika, kul'tura). Irkutsk, 2015. Pp. 75–91.

Koreckaya M.A. Ekranizaciya mifa: trudnosti perevoda // Vestnik Samarskoj gumanitarnoj akademii / Seriya Filosofiya, Filologiya. №1. 2010. Pp. 11–12.

Pochinina M.E. Mifopoetika v sovremennom kino (na primere tvorchestva Emira Kusturicy). Avtoref. dis. na soiskanie uchyonoj stepeni kandidata filosofskih nauk. – Tomsk: TGU, 2010. 30 p.

Sokrovennoe skazanie. Mongol'skaya hronika 1240 goda / per. S.A. Kozina. M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1941. T.1. 622 p.

Stavistkiy A.V. Epistemologicheskaya poetika v kontekste neklassicheskoj mifologii // Mif v istorii, poltike, kul'ture. Mat-ly 5 mezhdunar. nauch. konf. Sevastopol': filial MGU, 2021. Pp. 77– 84.

Bazin A. The Myth of total cinema // Bazin A. What is cinema. Vol. 2 – University of California, 1967. P. 23– 27.

Makrimos A. Homer in cinema // Sofia. Issue 1. Jun. 2008. Pp. 10–13..

Сведения об авторе:

Лесовиченко Андрей Михайлович

ведущий научный сотрудник ФГОУВО «Московская государственная консерватория имени П.И. Чайковского», доктор культурологии, профессор (г. Москва, Россия).

E-mail: lesovichenko@mail.ru

Bionotes:

Lesovichenko Andrey Mikhailovich

Leading Scientist, Moscow Tchaikovsky State Conservatory, Doctor of Culturology, Professor (Moscow, Russia).

Для цитирования:

Лесовиченко А.М. Киномиф о Чингисхане // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 351–357.

For citation:

Lesovichenko A.M. The Cinematic Myth of Genghis Khan // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 351–357.

УДК 008:7.046

КЕМ БЫЛИ ДВА ПЕРСОНАЖА ИЗ АВТОБИОГРАФИЧЕСКОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ ЛУКИАНА САМОСАТСКОГО «СНОВИДЕНИЕ, ИЛИ ЖИЗНЬ ЛУКИАНА»?

Скуридин Олег Александрович
Государственный музей-заповедник «Херсонес Таврический»
(г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Этапы творческой судьбы видного древнегреческого учёного Лукиана Самосатского (II в.) содержатся в его произведении «Сновидение, или Жизнь Лукиана». В данной автобиографической работе представлены два загадочных персонажа, которые озвучивают условия возможного жизненного выбора автора: стать простым ремесленником или прославленным учёным. Целью данной статьи служит интерпретация статуса этих героев в контексте генезиса индивидуальности античного человека, вплетённого в сюжет вещего сна. Этот сюжет отображает обретение человеком своего положения в обществе. В нём аллегорически показан процесс становления личности античного интеллектуала. Героини сновидения Скульптура и Образованность могут трактоваться как персонифицированные противоположные статусы (низкий и высокий) в социокультурной мифологии интеллектуальной элиты античности. Между ними проходила непреодолимая пропасть: аристократия духа восхищалась Образованностью и презирала тех, кто жил трудом своих рук (Скульптура).
***Ключевые слова*:** Лукиан Самосатский, сновидение, индивидуальность, персонаж, образ, античный интеллектуал, социокультурный статус, Скульптура, Образованность, мифология

WHO WERE THE TWO CHARACTERS IN LUCIAN OF SAMOSATA'S AUTOBIOGRAPHICAL WORK ”THE DREAM OR THE LIFE OF LUCIAN”?

Skuridin Oleg Alexandrovich
The State Museum-Preserve ”Tauric Chersonese” (Sevastopol, Russia)

Abstract
The stages of the creative destiny of the prominent ancient Greek scholar Lucian of Samosata (2nd century AD) are contained in his work "The Dream, or the Life of Lucian". This autobiographical work presents two enigmatic characters who voice the conditions of the author's possible life choice: to become a simple craftsman or a glorified scholar. The purpose of this article is to interpret the status of these characters in the context of the genesis of the individuality of the ancient man, woven into the plot of a prophetic dream. This story depicts man's acquiring his position in society. It allegorically shows the process of identity formation of the ancient intellectual. The heroes of the dream Sculpture and Education can be interpreted as personified opposite statuses (low and high) in the socio-cultural mythology of the intellectual elite of Antiquity. There was an insurmountable chasm between them: the aristocracy of the spirit admired the Educated and despised those who lived by the work of their hands (Sculpture).
***Keywords*:** Lucian of Samosata, dream, individuality, character, image, ancient intellectual, socio-cultural status, Sculpture, Education, mythology

«Мечтать о лавре? Мирту поклоняться?
От Философии протянешь ноги!»

Стяжателей не умолкает хор.
С тобой, мой друг, не многим по дороге:
Тем паче должен ты стези держаться
Достойной, как держался до сих пор.

Франческо Петрарка. Сонет VII.
На жизнь мадонны Лауры,
пер. с ит. Е. М. Солоновича

Введение (Introduction)

Сновидение античного индивидуума является своеобразной *terra incognita* для понимания современного человека [Доддс 2000: 153]. Этот феномен сочетает мифологические сюжеты и элементы социокультурной реальности своей исторической эпохи, осуществляя «связь космического, социального и телесного» [Львов 2007: 52]. Тем более интересен вещий сон, предопределивший вехи биографии античного учёного. Этапы творческой судьбы видного древнегреческого философа, писателя и ритора Лукиана Самосатского (ок. 120–180 гг.) содержатся в его сочинении «Сновидение, или Жизнь Лукиана» (*Περὶ τοῦ Ἐνυπνίου ἤτοι Βίος Λουκιανοῦ*).

Одну из центральных ролей в данном опусе играют два загадочных образа, озвучивающих условия *жизненного выбора* для главного героя: стать простым ремесленником или прославленным учёным. Выбор был сделан в пользу последнего, благодаря чему мы знаем Лукиана как философа-моралиста [Целлер 1996: 260], которого выдающийся немецкий учёный Ф. Энгельс назвал «Вольтером классической древности» [Маркс, Энгельс 1962: 469].

Целью данной статьи служит интерпретация статуса этих двух персонажей из автобиографического произведения «Сновидение, или Жизнь Лукиана» учёного из Самосаты в контексте генезиса индивидуальности античного человека.

Для реализации поставленной цели необходимо решить следующие **задачи:**

– рассмотреть вещий сон как рефлексию социокультурной реальности своего времени;

– оценить выбор главного героя в контексте поиска самоидентичности личности в обществе античной эпохи;

– дать интерпретацию статуса героинь из рассматриваемого литературного труда Лукиана Самосатского.

Полученные результаты помогут изучить процесс становления античной индивидуальности в качестве истока возникновения феномена современной личности.

Литературный обзор (Literature Review)

Заявленная тема получила освещение в отечественной и зарубежной литературе. Творчеству Лукиана в контексте критики философии кинизма посвящено диссертационное исследование видного советского и российского филолога-классика и историка античности Исая Михайловича Нахова [Нахов 1951]. Проблема места языческой мифологии в социокультурном пространстве поздней античности рассмотрена в книге Джонса (*Jones*) «Культура и общество у Лукиана» [Jones 1986]. Из фундаментальных работ последних двух десятилетий необходимо отметить кандидатскую диссертацию Д. Е. Фирсова «Философский дискурс литературно-художественного творчества Лукиана из Самосаты» (Ярославль, 2005) [Фирсов 2005]. В этом научном труде подробно исследован «вещий сон» Лукиана, предопределивший его дальнейшую судьбу [Там же: 42–47].

Новизна данной статьи заключается именно в попытке интерпретации статуса аллегорических образов автобиографического сочинения Лукиана Самосатского в контексте поиска самоидентичности личности в культурной среде античной эпохи.

Методы (Methods)

В качестве **теоретико-методологической базы** использовались труды специалистов в области культурологии, филологии, социологии, истории.

Согласно крупному британскому специалисту по истории античной культуры Эрику Робертсону Доддсу, методика изучения древнего сновидения может дать хорошие результаты при использовании *междисциплинарного инструментария* [Доддс 2000: 154].

Учитывая вышеизложенное, в статье применяется сочетание методов исследования: социокультурных аналогий, сравнительно-исторический и **историко-генетический**.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

1. Вещий сон как рефлексия социокультурной реальности

Феномен сна чрезвычайно интересовал античных учёных. Великий философ Аристотель в работе «О возникновении животных» трактует данное явление как пограничное состояние между не-жизнью и жизнью [Аристотель 1940: 123]. Это согласуется с традицией, зафиксированной Гомером – в «Илиаде» Гипнос (Сон) и Танатос (Смерть) – братья-близнецы [Гомер 1986: 236]. Попытки разгадать загадки сна привели к появлению античной науки *ὀνειροκριτικός*, служащей для толкования сновидений (*interpreting dreams)* [Liddel, Scott 1896: 1055].

Учёный II в. Артемидор Далдианский в своей работе «Онейрокритика» («Сонник») разделял сон на вещий и обычный [Артемидор 1999: 10]. Разница их в том, что первый предсказывает будущее, а второй посвящён повседневным тревогам души и тела [Там же]. Вещий вариант, по представлению древних греков, часто навевается божеством. Например, в «Илиаде» говорится, что «и сны от Зевса бывают» [Гомер 1986: 4]. Такое сновидение ведёт к прозрению будущего, является толчком к последующему действию для взволнованной *психеи* [Там же: 12]. При этом, передовые умы античности отрицали саму возможность предсказывать будущее подобным образом [Солопова 2012: 54].

В повествовании Лукиана Самосатского атмосфера сна целиком отражала социокультурный ландшафт своего времени. Ночные видения, согласно видному австрийскому учёному З. Фрейду, могут быть навеяны душевными переживаниями прожитого дня [Фрейд 1992: 148]. Нам известно, что однажды автор получил у своего дяди первый урок ваяния [Лукиан 1991: 26]. Этот опыт оказался неудачным, в итоге разгневанный учитель набросился с палкой на нерадивого ученика [Там же]. После побоев мальчик впал в глубокий сон, который был ясным и не уступал яви.

Увиденное Лукианом стало реакцией на подавление личности и подтолкнуло его к поиску своего места в социуме. Вопрос об обретении индивидуальности, по нашему мнению, в полной мере проявился в период *Pax Romana,* когда на большей части ойкумены водворились мир и стабильность [Woolf 1993: 179]. Именно такие условия позволили личности обратиться к обретению собственной роли в обществе. Отметим, что подобная саморефлексия оставалась уделом меньшинства.

Например, Марк Туллий Цицерон в трактате «Об обязанностях» сетует на то, что в большинстве случаев люди живут по заветам родителей или руководствуются мнением толпы [Цицерон 1975: 88]. Лишь крайне редко встречаются личности, которые предаются глубоким размышлениям о своей будущности: «Ибо если мы, при

всех своих действиях… стараемся узнать, что именно подобает нам в соответствии с нашими прирожденными склонностями, то при избрании всего жизненного пути мы должны прилагать гораздо большую заботу к тому, чтобы в течение всей своей жизни оставаться верными себе и, исполняя любую обязанность, не совершить оплошности» [Там же].

По нашему мнению, решающим фактором обретения общественно-значимой идентичности для античного человека является архетип «самость», который, согласно немецкому учёному К. Юнгу, «есть завершённое выражение той роковой комбинации, которую мы называем индивидуальностью» [Юнг 1991: 138].

Индивидуальность обреталась путём занятия своей *социокультурной роли* в обществе. В античном социуме процесс становления личности сопровождался утверждением её прав, уникального «Я», в противовес обезличенному коллективному «Мы» [Каган 2003: 136]. Как логический итог этого процесса, стало возникновение проблемы выбора жизненного пути.

3. Поиски индивидуальности в рассматриваемом литературном труде

Указанная выше авторефлексия в рассматриваемый исторический период ещё не стала объектом научного исследования, поэтому в повествовании Лукиана Самосатского такой выбор осуществлялся во сне. Учитывая вышеизложенное, обратимся к детальному разбору этого явления.

Среди вещих сновидений в «Соннике» Артемидора выделяются прямосозерцательные и аллегорические [Артемидор 1999: 13]. Первые напрямую свидетельствуют о будущем [Там же]. Аллегорические сны пробуждают в уме различные образы, также имеющие отношение к грядущему [Там же]. По классификации Артемидора, рассматриваемое видение можно отнести к аллегорическим «своевещим» снам, т. е. к тем, которые относятся только к будущему видевшего их человека [Там же: 16].

В воспалённом детском сознании Лукиана возникли две женщины, олицетворявшие разные ипостаси «самости».

Первая мифическая героиня сновидения представилась Скульптурой[1].

Она воплощала низкий социальный статус, что отражено во внешнем виде работницы с мужскими чертами, имеющей неопрятные волосы, мозолистые руки и перепачканное гипсом платье. Речь этой персоны отличалась косноязычием, она говорила «запинаясь и вплетая в свою речь много варварских выражений, с трудом связывая слова» [Лукиан 1991: 28].

Больше всего Скульптура пыталась апеллировать к эмоциям. Она назвала Лукиана своим родственником, напомнив о ремесле деда и дядей по матери [Там же]. Для обоснования привлекательности этого занятия оратором приведены примеры блистательной карьеры Фидия, Поликлета, Мирона и Праксителя, которые вызывают «общее восхищение» [Там же]. Из этого следовало, что известность ваятеля обязательно прославит его самого и его Родину.

По нашему мнению, данный мифический персонаж представляет собой пародию на отличающегося грубой маскулинностью греческого бога ремёсел Гефеста [Токарев 1976: 402]. Скульптура похожа на Ксантиппу – жену потомственного скульптора Сократа, которая попрекала своего мужа в том, что он отказался от

[1] В древнегреческом тексте *Ἑρμογλυψικη* [Lucian 1960: 220] «портретная скульптура» [Дворецкий Т. 1 1958: 665] как один из видов *τέχνη* [Lucian 1960: 220] «искусство, ремесло, профессия, умение» [Дворецкий Т. 2 1958: 1622].

потомственного ремесла и впал в крайнюю бедность [Диоген Лаэртский 1986: 104].

Таким образом, Скульптура предлагала Лукиану непритязательную, но стабильную жизнь обывателя. Этот мифический персонаж воплощал низкий социальный статус свободного человека, живущего трудом своих рук [Ларионов, Петров, Семёнов 2019: 633]. Дело в том, что ремесло (*τέχνη*) считалось в античности «низменным» занятием, к которому относили даже мастеров искусства (скульпторов, архитекторов и живописцев) [Суриков 2012: 212–213].

Другой персонаж – Образованность[1] начинает речь с опровержения основных положений, высказанных соперницей. Основной её тезис таков: «...ты будешь жить в неизвестности, имея небольшой и недостойный заработок» [Лукиан 1991: 28]. В итоге, появляется картина простоватой и недалёкой личности, удел которой *ne sutor supra crepidam judicet*. Обычный ремесленник не заслуживает истинного уважения и при случае может быть подвергнут несправедливости со стороны власть предержащих. Сравнение с Фидием или Поликлетом также неуместно, ибо, несмотря на их дивные творения, сами скульпторы считались «мастеровыми, живущим трудом своих рук» [Там же].

Образованность не похожа на Муз традиционной религии, так как последние наделяют чудесными, но строго определёнными качествами избранного ими человека. Процесс передачи такого дара изображён в поэме Гесиода «Труды и дни»:

Вырезав посох чудесный из пышнозелёного лавра,
Мне его дали, и дар мне божественных песен вдохнули,
Чтоб воспевал я в тех песнях, что было и что еще будет.
Племя блаженных богов величать мне они приказали,
Прежде ж и после всего – их самих воспевать непрестанно…
[Античная литература 1989: 69–70].

Напротив, Образованность зовёт с собой в дальние странствия по горизонтам духовной культуры [Лукиан 1991: 28–29]:

– сделав доступным деяния древних мужей;

– прочитав речи, побудившие их к таким подвигам;

– украсив душу совершенствами: благоразумием, справедливостью, благочестием, кротостью, добротой, рассудительностью, силой, любовью к прекрасному, стремлением ко всему, достойному почитания.

Такие знания и внутренние качества имеют судьбоносное значение, ибо, зная мысли и поступки людей в прошлом, можно понять настоящее и предвидеть будущее. Это касается как божественных дел, так и человеческих. Человек, обретший подобные свойства, приближался к богам-олимпийцам.

Образованность обещала Лукиану бессмертие [Там же: 30]. Данный апофеоз состоит в том, чтобы остаться в памяти людей наравне с Демосфеном, Эсхином и Сократом [Там же: 29]. Взамен телесной красоты изваяний, она предлагала

[1] В оригинальном тексте эта персона обозначена словом *Παιδεία* [Lucian 1960: 222], имеющего несколько значений, среди которых наиболее адекватными содержанию текста являются «образование, образованность, просвещение, культура, искусство» [Дворецкий Т. 2 1958: 1217]. С точки зрения французского историка А.-И. Марру, вокабула *παιδεία* со временем стала обозначать культуру в современном понимании этого термина [Марру 1998: 142]. В классическом русском переводе известного филолога Э.В. Диля используется слово «Образованность», именно его мы будем применять в данной статье.

«душевную гармонию и стройность мыслей» [Там же: 30]. Согласно видному немецко-американскому философу Х. Арендт, речь шла об «образе жизни свободы», при котором выносились за скобки все профессии, обеспечивающие пропитание и удобства самого человека или других людей [Арендт 2000: 21]. К таким видам творческой активности относилась деятельность «людей слова»: законодателей, поэтов, риторов и философов [Бондаренко 2014: 83].

Далее описан своеобразный ритуал инициации – посвящение в тайны профессии. Её цель, по мысли великого французского социолога Э. Дюркгейма, состояла в приобщении юноши к «горнему» миру [Дюркгейм 2018: 107]. Затем в рассматриваемом повествовании образно показан процесс, который, следуя известному российско-американскому социологу П. А. Сорокина, можно назвать *социальным лифтом* [Сорокин 1992: 420]. С его помощью последний бедняк может сравняться с богатыми и родовитыми гражданами любого полиса, стать объектом подражания для молодёжи. Этот вид общественной мобильности образно представлен в виде колесницы, запряжённой крылатыми конями, ведомой Образованностью. Будущий философ, взойдя на неё, поднимался в заоблачные дали [Лукиан 1991: 30]. Он с высоты птичьего полёта, подобно культурному герою Триптолему [Аполлодор 1972: 9], засевал на колеснице зерном учёности земную твердь, населённую людьми [Лукиан 1991: 30]. В итоге, в вещем сновидении, молодой человек увидел себя в роскошном одеянии и ореоле славы, представляя гордость для семьи [Там же]. Так триумфально завершалось аллегорическое обретение заветного статуса.

Цель изложенного сна виделась Лукианом в том, чтобы дети «обратились к лучшему и стремились к образованию», а также, чтобы привести пример стремления к прекрасному [Там же: 31]. По нашему мнению, такая забота о воспитании молодёжи обусловлена патриотическими побуждениями. Этим можно объяснить выбор жанра рассматриваемой работы – дидактической речи, обращённой к своим землякам, жителям провинциального сирийского городка Самосаты [Зайцев 2001: 1–2].

Здесь показан поиск самоидентичности античного интеллектуала. Скульптура и Образованность – мифические образы социокультурной реальности периода римского господства, которые воплощали собой различные жизненные стратегии.

Скульптура описывала обеспеченную жизни «маленького человека», для чего нужно лишь следовать шаблонам, имеющимся у людей занятых ручным трудом. Такая работа требует настойчивости и приносит скромные, но предсказуемые плоды.

Образованность в качестве отражения социального статуса предлагает вступить на шаткую стезю творчества, результатом чего будет овладение учёностью. Этот тернистый путь может привести как к обретению желаемого статуса, так и к фиаско. Данную тропу осилят избранные, те, кто полагается только на свои таланты, упорство и удачу. Поэтому выбор не столь однозначен. Вспомним пример Августина Аврелия, прошедшего подобной дорогой два столетия спустя. Будущий епископ Гиппонский разочаровался в плодах просвещения и посвятил себя христианской религии, считая бессмысленным следовать «блужданиям Энея» и сочувствовать «умершей Дидоне» [Августин 1992: 17].

Тем не менее, жизненный путь учёного из Самосаты является примером на все времена. Несомненно, что выбор Образованности, при наличии упорства и таланта, приведёт личность к самореализации заложенного в ней творческого потенциала. Об этом свидетельствует жизнь Лукиана. Его сон оказался «в руку», доказательством чему служат факты, приведённые в рассматриваемом автобиографическом сочинении.

3. Два мифических персонажа из произведения «Сновидение, или Жизнь

Лукиана» учёного из Самосаты

Для ответа на вопрос, поставленный в названии данной статьи, следует обратиться к трактовке статуса персонажей в литературном труде Лукиана Самосатского. Приведём аналогии, которые могут служить источником для сюжета с участием этих героинь.

Историк и писатель Ксенофонт передаёт рассказ софиста V в. до н. э. Продика о том, что Геракл, достигнув порога зрелости, погрузился в раздумье о своём будущем. Находясь в уединении, он встретил двух женщин: одна из них олицетворяла Порочность, а другая – Добродетель [Ксенофонт 2007: 59]. Выбор Геракла был однозначным – это стезя доблести, достойным венцом которой стало обожествление героя [Тахо-Годи 1989: 247].

Если полубог мог «видеть» воплощённые в персоналии высокие нравственные максимы наяву, то обычному человеку доступно созерцать подобные образы только во сне. Например, великий драматург Эсхил (525–456 гг. до н. э.) в «Персах» вводит в сюжет своей трагедии вещий сон Атоссы, матери персидского царя Ксеркса, вторгшегося в Элладу [Эсхил 1971: 91]. Ей привиделось, будто сын пытается одеть ярмо и впрячь в колесницу двух женщин, одна из которых, олицетворяющая варваров, покорилась его воле, другая – представляющая греков – разорвала и сбросила оковы [Там же]. Этот сон сбылся после великих побед эллинов в Греко-персидских войнах [Скуридин 2022: 24].

Таким образом, в античной литературе существовала традиция изображать образы двух женщин, обозначающих противоположные нравственные качества (Добродетель – Порочность) или этносоцокультурные типы (эллины – варвары).

Лукиан следует этой традиции, вводя в своё повествование подобный сюжет прения двух героинь. Как показано выше, они не являются богинями традиционной религии, хотя обладают чудесной силой, способной дать ощущение стабильности (Скульптура) или вознести до небес человеческим восхищением (Образованность).

Кем же они были? На наш взгляд, для ответа на этот вопрос необходимо присоединиться к мнению о том, что любой миф – инструмент решения многих практических проблем, относящихся к благополучию личности и социума [Малеева 2005: 12].

Развивая данную мысль, сделаем допущение, что указанные выше аллегорические образы представляли собой персонифицированные противоположные статусы (низкий и высокий) в социокультурной мифологии творческой элиты античности. Следует отметить, что между их восприятием проходила непреодолимая пропасть: аристократия духа боготворила Образованность и презирала рукомесло (Скульптура). Исключение составляли великие ваятели и живописцы, шедевры которых вызывали искреннее восхищение.

Заключение (Conclusions)

Подведя итог вышеизложенному, отметим:

1. Вещий сон в сочинении «Сновидение, или Жизнь Лукиана» учёного из Самосаты изображает обретение автором индивидуальности путём занятия своей социокультурной роли в обществе.

2. В нём аллегорически показан процесс становления личности античного интеллектуала.

3. Для ответа на вопрос, поставленный в названии данной статьи, следует принять мнение, что миф, как правило, имеет цель – гармонизацию отношений личности и общества.

4. Учитывая предыдущий тезис, героини Скульптура и Образованность из рассматриваемой работы древнего автора, могут трактоваться как персонифицированные противоположные статусы (низкий и высокий) в мифологии просвещённой части античного общества. Они являлись итогом творческого переосмысления культурного наследия прошлого, когда боги традиционной религии лишаются «героической окраски» и становятся отражением основных феноменов мира людей [Свободомыслие и атеизм в древности... 1986: 143–144].

5. Если Скульптура сулила стабильную жизнь обывателя, «маленького человека», то Образованность звала к покорению горизонтов духовной культуры, возвышая простого человека до уровня властителя дум. Своеобразным апофеозом личности, идущей путём Образованности, являлись слава и почести среди современников и добрая память у потомков.

6. Между данными социальными статусами проходила непреодолимая пропасть: аристократия духа восхищалась Образованностью и презирала тех, кто жил трудом своих рук (Скульптура). Для современника Лукиана очевидно, что можно быть либо творческой личностью, либо обывателем, воистину, *tertium non datur*.

Литература

Августин Аврелий. Исповедь. М.: Республика, 1992. 332 с.

Античная литература. Греция. Антология. Ч. 1. М.: Высшая школа, 1989. 512 с.

Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л.: Наука. Ленинградское отделение АН СССР, 1972. 216 с.

Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.

Аристотель. О возникновении животных. М.: Издательство Академии наук СССР, 1940. 252 с.

Артемидор. Онейрокритика. СПб.: Кристалл, 1999. 448 с.

Бондаренко Е.А. Интеллектуалы, интеллектуальный труд и культурный капитал в исторических системах духовного производства: Диссертация... кандидата философских наук. Курск, 2014. 166 с.

Гомер. Илиада. М.: Художественная литература, 1986. 384 с.

Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. Т. 1. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1049 с.

Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь: в 2 томах. Том 2. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1904 с.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. 571 с.

Доддс Е.Р. Греки и иррациональное. СПб.: Алейтейя, 2000. 507 с.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018. 808 с.

Зайцев А.И. Лукиан из Самосаты – древнегреческий интеллигент эпохи упадка // Лукиан Самосатский. Сочинения. В 2 т. Т. 1. СПб.: Алетейя, 2001. С. 1–16.

Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 1. СПб.: Петрополис, 2003. 368 с.

Ксенофонт. Сократические сочинения. М.: Мир книги, Литература, 2007. 368 с.

Ларионов Ю.И., Петров В.Ю., Семёнов В.В. Моральный идеал свободы: рабство и наемный труд в античности // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2019. № 13 (2). С. 627–636.

Лукиан. Избранная проза. М.: Правда, 1991. 720 с.

Львов А.В. Тело и образ сновидения в античности // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2007. № 24 (6). С. 52–55.

Малеева М.А. Миф как социокультурный феномен. Автореферат диссертации... кандидата философских наук. Черкесск, 2005. 25 с.

Марк Тулий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1975. 247 с.

Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 22. М.: Государственное издательство политической литературы, 1962. 805 с.

Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). М: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998. 425 с.

Нахов И.М. Мировоззрение Лукиана Самосатского (Лукиан и киники). Автореферат диссертации... кандидата филологических наук. М., 1951. 15 с.

Свободомыслие и атеизм в древности, средние века и в эпоху Возрождения / З.А. Тажуризина, А.Д. Сухов, М.М. Шахнович и др. М.: Мысль, 1986. 285 с.

Солопова М.А. Аристотель о природе сновидений: физика против мантики (на основании трактата «О предсказаниях во сне») // Историко-философский ежегодник. 2012. № 2011. С. 40–58.

Сорокин П.А. Социальная стратификация и мобильность // Человек. Цивилизация. Общество / М.: Политиздат, 1992. С. 295–425.

Скуридин О.А. Воинский памятник как феномен культуры полисного патриотизма. Диссертация... кандидата культурологии. Симферополь, 2022. 172 с.

Суриков И.Е. Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2012. 304 с.

Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1976. 575 с.

Тахо-Годи А.А. Греческая мифология. М.: Искусство, 1989. 304 с.

Фирсов Д.Е. Философский дискурс литературно-художественного творчества Лукиана из Самосаты. Диссертация... кандидата философских наук. Ярославль, 2005. 185 с.

Фрейд З. Толкование сновидений. Обнинск: Титул, 1992. 447 с.

Целлер Э. Очерк истории греческой философии. Киев: Канон, 1996. 336 с.

Эсхил. Трагедии. М.: Художественная литература, 1971. 343 с.

Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. 297 с.

Jones Ch.P. Culture and Society in Lucian. Cambridge; London: Harvard univ. press, 1986. 195 p.

*Liddel H.G., Scott R.*A Greek-English Lexicon. Oxford: University Press Publ., 1896. 2436 p.

Lucian. The works. In 8 volumes. Volume 3 / with an English translation by A.M. Harmon, London: William Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Publ. 1960. 516 p.

Woolf G. Roman Peace // War and Society in the Roman World / Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society. Vol. 5. London, 1993. P. 171–194.

References

Augustinus Aurelius. Ispoved' [Confessions]. Moscow, Respublika [Republic] Publ.,

1992. 332 p. (In Russian)

Antichnaya literatura. Gretsiya. Antologiya. Ch. 1 [Ancient Literature. Greece. Anthology. Part 1]. Moscow, Vysshaya shkola [High School] Publ., 1989, 512 p. (In Russian)

Apollodorus. Mifologicheskaja biblioteka [Mythological Library]. Leningrad, Nauka [Science] Publ., Leningrad Branch of the Academy of Science of the USSR Publ., 1972, 216 p. (In Russian)

Arendt X. Vita activa, ili O deyatel'noi zhizni [Vita Activa, or About the Active Life]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2000. 437 p. (In Russian)

Aristotle. O vozniknovenii zhivotnykh [About the Origin of Animals]. Moscow, Publishing House of the Academy of Science of the USSR Publ., 1940. 252 p. (In Russian)

Artemidorus. Oneirokritika [Oneirocritica]. St. Petersburg, Kristall [Crystal] Publ., 1999. 448 p. (In Russian)

Bondarenko E.A. Intellektualy, intellektual'nyi trud i kul'turnyi kapital v istoricheskikh sistemakh dukhovnogo proizvodstva [Intellectuals, Intellectual Labor, and Cultural Capital in Historical Systems of Spiritual Production]. Candidate's thesis. Kursk, 2014. 166 p. (In Russian)

Dvoreckij I.H. Drevnegrechesko-russkij slovar'. V 2 tomah, tom 1 [Ancient Greek-Russian Dictionary. In 2 Volumes, Volume 1]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej [State Publishing House of Foreign and National Dictionaries] Publ. 1958. 1049 p. (In Russian)

Dvoreckij I.H. Drevnegrechesko-russkij slovar'. V 2 tomah, tom 2. [Ancient Greek-Russian dictionary. In 2 volumes, volume 2]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej [State Publishing House of Foreign and National Dictionaries] Publ.1958. 1904 p. (In Russian)

Homer. Iliada [Iliad]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura [Fiction] Publ., 1986, 384 p. (In Russian)

Diogenes Laërtius. O zhizni, uchenijah i izrechenijah znamenityh filosofov [About the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers]. Moscow, Mysl [Thought] Publ., 1986. 571 p. (In Russian)

Dodds E.R. Greki i irratsional'noe [The Greeks and the Irrational]. St. Petersburg: Aleiteiya Publ., 2000. 507 p. (In Russian)

Durkheim E. Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii [Elementary Forms of Religious Life: the Totemic System in Australia]. Moscow, Elementarnye formy [Elementary Forms] Publ., 2018. 808 p. (In Russian)

Zaitsev A.I. Lukian iz Samosaty – drevnegrecheskii intelligent epokhi upadka [Lukian of Samosata – an Ancient Greek Intellectual of the Age of Decline] // Lukian Samosatskii. Sochineniya. V 2 t. T. 1. [Lukian of Samosata. Essays. In 2 volumes, volume 1]. St. Petersburg, Aleteiya Publ., 2001. P. 1–16. (In Russian)

Kagan M.S. Vvedenie v istoriyu mirovoi kul'tury. Kn. 1 [Introduction to the History of World Culture. Book 1]. St. Petersburg, Petropolis Publ., 2003. 368 p. (In Russian)

Xenophon. Sokraticheskie sochinenija [Socratic Works]. Moscow, Mir knigi, Literatura [World of Books, Literature] Publ., 2007, 368 p. (In Russian)

Larionov Yu.I., Petrov V.Yu., Semenov V.V. Moral'nyi ideal svobody: rabstvo i naemnyi trud v antichnosti [The Moral Ideal of Freedom: Slavery and Wage Labor in Antiquity] // Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya [Schole. Philosophical Anticology and the Classical Tradition]. 2019. No. 13 (2). P. 627–636. (In Russian)

Lucian. Izbrannaya proza [Selected Prose]. Moscow, Pravda [Truth] Publ., 1991. 571 p. (In Russian)

L'vov A.V. Telo i obraz snovideniya v antichnosti [The Body and the Image of a Dream in Antiquity] // Izvestiya Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena [Proceedings of the A. I. Herzen Russian State Pedagogical University]. 2007. No. 24 (6). P. 52–55. (In Russian)

Maleeva M.A. Mif kak sotsiokul'turnyi fenomen [Myth as a Socio-cultural Phenomenon]. Extended abstract of candidate's thesis, Cherkessk, 2005. 25 p. (In Russian)

Marcus Tullius Cicero. O starosti. O druzhbe. Ob obyazannostyakh [About Old Age. About Friendship. About Responsibilities]. Moscow, Nauka [Science] Publ., 1975. 247 p. (In Russian)

Marx K., Friedrich F. Sochineniya. T. 22. [Works. Vol. 1]. Moscow, Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury [State Publishing House of Political Literature] Publ., 1962. 805 p. (In Russian)

Marru A.-I. Istoriya vospitaniya v antichnosti (Gretsiya) [History of Education in Antiquity (Greece)]. Moscow, Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina [Y. A. Shichalin Greek-Latin Study] Publ., 1998. 425 p. (In Russian)

Nakhov I.M. Mirovozzrenie Lukiana Samosatskogo (Lukian i kiniki) [The Worldview of Lucian of Samosata (Lucian and the Cynics)]. Extended abstract of candidate's thesis, Moscow, 1951. 15 p. (In Russian)

Svobodomyslie i ateizm v drevnosti, srednie veka i v epokhu Vozrozhdeniya [Free Thought and Atheism in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow, Mysl [Thought] Publ.,1986. 285 p. (In Russian)

Solopova M.A. Aristotel' o prirode snovidenii: fizika protiv mantiki (na osnovanii traktata «O predskazaniyakh vo sne») [Aristotle on the Nature of Dreams: Physics Versus Mantics (Based on the Treatise "On the Prediction of Dreams")] // Istoriko-filosofskii ezhegodnik [Historical and Philosophical Yearbook]. 2012. No. 2011. P. 40–58. (In Russian)

Sorokin P.A. Sotsial'naya stratifikatsiya i mobil'nost' [Social Stratification and Mobility] // Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo [Man. Civilization. Society] / Moscow, Politizdat Publ., 1992. P. 295–425. (In Russian)

Skuridin O.A. Voinskii pamyatnik kak fenomen kul'tury polisnogo patriotizma [War Memorial as a Cultural Phenomenon of Polis Patriotism]. Candidate’s thesis. Simferopol, 2022. 172 p. (In Russian)

Surikov I.E. Polis, logos, kosmos: mir glazami ellina. Kategorii drevnegrecheskoi kul'tury [The Polis, the Logos, the Cosmos: the World Through the Eyes of the Hellenist. Categories of Ancient Greek Culture]. Moscow, Russkii Fond Sodeistviya Obrazovaniyu i Nauke [Russian Foundation for Assistance to Education and Science] Publ., 2012. 304 p. (In Russian)

Tokarev S.A. Religiya v istorii narodov mira [Religion in the History of the Peoples of the World]. Moscow, Politizdat Publ., 1976. 575 p. (In Russian)

Takho-Godi A.A. Grecheskaya mifologiya [Greek Mythology]. Moscow, Iskusstvo [Art] Publ., 1989, 304 p. (In Russian)

Firsov D.E. Filosofskii diskurs literaturno-khudozhestvennogo tvorchestva Lukiana iz Samosaty [The Philosophical Discourse of the Literary and Artistic Work of Lucian of Samosata]. Candidate’s thesis. Yaroslavl, 2005. 185 p. (In Russian)

Freud Z. Tolkovanie snovidenii [Interpretation of Dreams]. Obninsk: Titul [Title] Publ., 1992. 447 p. (In Russian)

Zeller E. Ocherk istorii grecheskoi filosofii [An Essay on the History of Greek

Philosophy]. Kiev: Kanon [Canon] Publ., 1996. 336 p. (In Russian)

Aeschylus. Tragedii [Tragedies]. Moscow, Khudozhestvennaya literature [Art Literature] Publ., 1971. 343 p. (In Russian)

Jung C.G. Arkhetip i simvol [Archetype and Symbol]. Moscow, Renessans [Renaissance] Publ., 1991. 297 p. (In Russian)

Jones Ch.P. (1986) Culture and Society in Lucian. Cambridge; London: Harvard univ. press. 195 p.

Liddel H.G., Scott R. (1896) A Greek-English Lexicon. Oxford: University Press Publ. 2436 p.

Lucian (1960). The works. In 8 volumes. Volume 3 / with an English translation by A.M. Harmon. London: William Heinemann; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Publ. 516 p.

Woolf G. (1993) Roman Peace // War and Society in the Roman World / Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society. Vol. 5. London. P. 171–194.

Сведения об авторе:

Скуридин Олег Александрович

научный сотрудник, Государственный музей-заповедник «Херсонес Таврический», кандидат культурологии (г. Севастополь, Россия).

E-mail: oleg772015@mail.ru.

Bionotes:

Skuridin Oleg Alexandrovich

Research Associate, The State Museum-Preserve “Tauric Chersonese”, Candidate of Culturology (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Скуридин О.А. Кем были два персонажа из автобиографического произведения Лукиана Самосатского «Сновидение, или жизнь Лукиана»? // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 358–369.

For citation:

Skuridin O.A. Who Were the Two Sharacters in Lucian of Samosata's Autobiographical Work Dreaming, or the Life of Lucian? // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 358–369.

УДК 94(73)

«РИМСКИЙ МИФ» В СТАНОВЛЕНИИ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ США

Филимонова Мария Александровна
Курский государственный университет (г. Курск, Россия)

Аннотация
В статье, главным образом, на материале виргинской прессы XVIII в., рассматривается «римский миф», как он воспринимался в Американской революции. Изучение исторической политики кажется особенно актуальным сейчас, когда история стала практически обязательной частью обоснования тех или иных политических решений. Отношение к прошлому в эпоху Просвещения парадоксально. Известно, что именно в эту эпоху появился культ прогресса, обращенный в будущее и отвергающий прошлое. И в то же время история была частью актуальных пропагандистских стратегий как в абсолютистских государствах, так и в революционных. Особенно востребованным был «римский миф». Для его изучения применяется имагологический метод. Выявляются параллельно существовавшие «темный» и «светлый» образы Рима, их использование в пропаганде. Делается вывод, что до Войны за независимость в виргинской прессе «римский миф» использовался для критики британской колониальной политики. Но с образованием США имело место translatio imperii – американская пропаганда начала выстраивать образ своей страны как «империи свободы».
***Ключевые слова*:** История США; XVIII век; эпоха Просвещения; «римский миф»; историческая мифология

«THE ROMAN MYTH» IN THE FORMATION OF US STATEHOOD

Filimonova Maria Aleksandrovna
Kursk State University (Kursk, Russia)

Annotation
The article, mainly based on the material of the Virginia press of the XVIII century, examines the «Roman myth» as it was perceived in the American Revolution. The study of historical politics seems especially relevant now, when history has become an almost mandatory part of the justification of certain political decisions. The attitude to the past in the age of Enlightenment was paradoxical. It is known that it was in this era that the cult of progress appeared, facing the future and rejecting the past. And at the same time, history was part of actual propaganda strategies in both absolutist and revolutionary states. The «Roman myth» was especially in demand. An imagological method is used to study it. The parallel «dark» and «light» images of Rome, their use in propaganda, are revealed. It is concluded that before the War of Independence, the «Roman myth» was used in the Virginia press to criticize British colonial policy. But with the formation of the USA, *translatio imperii* took place – American propaganda began to build an image of its own country as an «empire of freedom».
Keywords: History of the United States; XVIII century; the Age of Enlightenment; Roman myth; historical mythology

Введение

«От древних мы учимся мудрости; от наших собственных времен – подражанию всеобщим порокам и модам», – писала «Virginia Gazette» Диксона и

Хантера [Virginia Gazette (Dixon and Hunter). Febr. 24, 1776][1]. Эпоха Просвещения парадоксальным образом соединяла культ прогресса и повышенное внимание к прошлому, особенно к античной истории. При этом – что характерно для мифологического восприятия прошлого – история подвергалась обязательному осмыслению через призму этики. Та или иная эпоха могла восприниматься однозначно негативно или же, напротив, считаться недосягаемым образцом. Средние века, например, описывались так: «Европа представляла печальнейшую картину готического варварства (...) Мантия тьмы опустилась на умы Европы» [Virginia Gazette (Purdie and Dixon). Mar. 17, 1774]. Античность, напротив, идеализировалась (но не всегда).

Как ни странно, те же особенности восприятия прошлого характерны и для нашего собственного времени. Исторические события политизируются, используются для оправдания современной политики. Работа с массовыми источниками эпохи Просвещения (например, с прессой) позволяет раскрыть некоторые особенности преломления исторического материала в общественном сознании. Именно в этом задача данного исследования. Для изучения выбран период Американской революции как переломного события, которое сопровождалось обостренным вниманием к прошлому и его активной мифологизацией. Источниковую базу составили прежде всего газеты Виргинии. Они были в это время частью повседневного чтения американцев. Газеты читали в кругу семьи, вслух в кофейне или таверне, даже в церкви после воскресной службы. Именно поэтому пресса стала одним из самых могущественных факторов формирования общественного мнения в период складывания американской государственности.

Литературный обзор

Первым, кто занялся вопросом об античных реминисценциях в Американской революции, был Ч.Ф. Маллет в 1930-х гг. Однако для него упоминание греческих и римских авторов в трудах «отцов-основателей» было не более чем «украшением витрины», декорацией [Mullett 1939: 92–104]. Авторы, развивавшие концепцию классического республиканизма во второй половине XX в., внесли свой вклад в разработку проблемы. Так, на страницах коллективной монографии «Томас Джефферсон, классический мир и ранняя Америка» Г. Вуд подчеркивает, что именно классические республиканские принципы, а не принципы демократии ниспровергли традиционный монархизм в конце XVIII в. В идеологическом и культурном отношении монархии в мире XVIII в. доминировали. И достойной подражания считалась только одна республика – Римская [Wood 2011: 11–12]. Следует также упомянуть относительно недавние работы израильского историка Эрана Шалева. Он анализировал классический республиканский дискурс как часть исторической памяти «отцов-основателей» и изучил стратегии использования античных образов, благодаря которым для американцев XVIII в. история Греции и Рима превращалась в часть единого процесса, продолжавшегося в США [Shalev 2009; Shalev 2017; Shalev 2022]. Тем не менее, тема далеко не исчерпана. В частности, в данной статье акцент сделан не на взглядах «отцов-основателей» США, как у Шалева, а на более массовом материале, точнее отражавшем состояние общественного мнения своей эпохи.

Методы

[1] В Виргинии XVIII в. издавалось несколько газет с одинаковым названием. В скобках указываются фамилии редакторов, по которым и различают разные газеты.

Использован имагологический метод, позволяющий выявить в источниках образы Рима в его разных воплощениях: Рим как империя свободы, Рим как Левиафан.

Результаты и обсуждение

«Римский миф» прослеживается еще в самой античности. Это – представление о превосходстве римского государства, его цивилизаторской миссии. Сюда же добавлялись параисторические легенды о героях древности как воплощении истинно римской доблести-добродетели (virtus). Традиционно римская идея связывалась с концептами мира (pax romana), цивилизации в противовес варварству, вечности (roma aeterna), государственной мощи и величия. Этот же понятийный ряд ассоциировался и с золотым веком [см.: Колобов 2002; Бирюков 2003].

Рецепции «римского мифа» в самых разных странах способствовал интеллектуальный климат эпохи Просвещения, с ее обостренным интересом и преклонением перед античностью.

Американская пресса предреволюционного и революционного периода уделяла римской истории повышенное внимание. Это был не просто научно-популярный контент. Образы античных героев воспринимались как предельно актуальные. К ним обращались в ритуализированных протестах. Так, в 1765 г., в разгар конфликта из-за гербового сбора, в Лайме (Коннектикут) в разгар протестов против Гербового сбора устроили пародийный процесс над сборщиком налогов Дж. Ингерсоллом. В качестве судей выступали Брут, Кассий и Катон. Тут же присутствовали герои и антигерои английской истории. Обвинителями были Сидней и Гемпден, а адвокатом – судья Джеффрис, прославившийся жестоким подавлением восстания Монмута в 1685 г. (т. наз. «Кровавые ассизы»). Ингерсолла обвинили в том, что, «не имея страха Божьего в очах своих, но подстрекаемый дьяволом», вступил в заговор с целью убить свою мать, Америку. Орудием преступления был объявлен гербовый штамп. Обвиняемый был признан виновным, и, по сложившейся уже традиции, его изображение повесили и закопали на перекрестке трех дорог [The Boston Evening-Post. Oct. 14, 1765].

В 1768 г. «Virginia Gazette» Ринда рекомендовала молодым людям читать историю Греции и Рима, откуда «они могут почерпнуть справедливую ненависть к тирании и страсть к свободе. Пусть они хорошенько изучат богоподобные деяния тех героев и патриотов, чьи жизнеописания донес до нас Плутарх. Пусть их воодушевляет похвальное подражание тем добродетелям, которые обессмертили имена [древних]». Античная история, таким образом, становилась частью программы патриотического воспитания. Та же статья содержала и такой призыв: «Читатель, кто бы ты ни был, чти эти имена и подражай их добродетелям. Помни: твоя жизнь не принадлежит тебе, когда ее требует Рим» [Virginia Gazette (Rind). Mar. 3, 1768]. Героическое самоотречение во имя родины – так понимали американские патриоты суть римской добродетели. Того же они требовали от своих соотечественников и от самих себя.

Героическая добродетель – это тот элемент «римского мифа», который лег в основу утопии Американской революции. Умеренность в потребностях и патриотизм – именно от этих качеств народа, по мнению «отцов-основателей», зависела стабильность их республики.

Но история Рима – это также история падения республики и гибели свободы. В 1771 г. в «Virginia Gazette» Пурди и Диксона появилась статья под выразительным заголовком: «Воздействие простоты и роскоши на государство, на примере римской истории». Автор рассказывал о Катоне Цензоре и его попытках удержать Рим от гибели. Виргинец писал: «Страхи Катона не были воображаемыми. Все, что он

предвидел, вскоре произошло. Роскошь, пришедшая в Рим вместе с победой, вместе с богатствами и пороками завоеванных народов, погубила любовь к добродетели и труду, составлявшие честь и силу Рима. Напрасно Цензор силился возвратить обычаи, если не суровость древних времен». В итоге римляне превратились «из защитников мира в его тиранов» [Virginia Gazette (Purdie and Dixon). Sept. 5, 1771]. Здесь обыгрывалась иная, «темная» сторона «римского мифа».

«Светлый миф» о Риме отражался в саллюстианских формулировках. В одном из номеров «Virginia Gazette» Ринда приводилось высказывание «бессмертного Катона» об идеальном прошлом Рима: «на родине – трудолюбие, за рубежом – справедливая власть, в советах – свобода духа, не отягощенная ни совершенными проступками, ни пристрастием» [Virginia Gazette (Rind). Mar. 3, 1768. Рус. пер. приводится по изд.: Саллюстий. О заговоре Катилины. 52:21; пер. В. О. Горенштейна]. Интересно, что часть именно этого высказывания («Animus in consulendo liber», т.е. «в советах – свобода духа») ныне является девизом НАТО.

Зато период империи воспринимался как нечто совершенно беспросветное. Тот же автор «Virginia Gazette» Ринда рассказывал о Римской империи как о государстве, где правили «самые отвратительные чудовища, какие когда-либо пятнали человеческую природу: Тиберий, Нерон, Калигула, Коммод, Каракалла и Домициан» [Virginia Gazette (Rind). Mar. 3, 1768]. Тирания, в соответствии с просвещенческой философией, считалась нестабильной. Вот и о римских императорах говорилось, что «их правление сотрясалось, подобно тростнику, от всякого удара». В итоге Рим «пал, подобно Люциферу, чтобы не подняться более. Он служит ужасным и вечным памятником жестоких зол, порожденных рабством. (...) Так разве не должны мы считать свободу «сокровищем ценнейшим»?» [Virginia Gazette (Rind). Mar. 3, 1768][1]. Здесь падение Рима связывалось с деспотизмом императоров.

На страницах «Virginia Gazette» часто возникала и другая тема, восходящая к Саллюстию: пагубная роскошь и развращенность как источник гибели. Одна из статей 1776 г. отмечала: «Когда Рим был растущим государством, его генералы были отважны и добродетельны, и последние из граждан им подражали. Но когда роскошь, величие и жажда могущества и отличий проникли в Сенат, людей стали ценить лишь в соответствии с великолепием их домов, роскошью стола и внешним блеском» [Virginia Gazette (Dixon and Hunter). Febr. 24, 1776]. Другая статья подхватывала: «Таковы были причины ужасной революции (sic!) в Римском государстве. Роскошь, проклятие всех благородных порывов души, показала всю свою силу и победила» [Virginia Gazette (Purdie and Dixon). Mar. 17, 1774].

Темы деспотизма и развращенности в совокупности создавали образ страшного Рима-чудовища, воплощения гоббсовского Левиафана. Этот аспект «римского мифа» был особенно востребован предреволюционными публицистами. В истории Рима они видели прямую аналогию с современной им Британской империей. Статья, опубликованная в «Virginia Gazette» Ринда в 1774 г., так подытоживала римскую историю: «Окружающие нации искали его (Рима) погибели, их численность, казалось, гарантировала им успех. Но римская добродетель торжествовала над ними всеми, орлы победоносно парили, и победа венчала их оружие. Таков некогда был Рим, такова, до некоторой степени, была и Британия. Пока Рим сражался лишь с подлинными врагами, из справедливого принципа самозащиты, он достиг высшей

[1] Цитата содержит в себе отсылку к трагедии «Отелло»:
Честь имени для женщин и мужчин -
Сокровище ценнейшее. (пер. А. Радловой)

ступени человеческого величия. Но когда он обратил свое оружие против отдаленных народов, никогда ему не досаждавших, когда его мечом руководили позорные мотивы грабежа и завоевания, он заложил основу своего собственного разрушения. Те самые симптомы, которые предшествовали падению Рима, слишком очевидно проявляются в британской конституции» [Virginia Gazette (Rind). Aug. 25, 1774]. Мораль тут была очевидна. Стремление британцев к «грабежам и завоеваниям» осуждалось как признак упадка страны.

Негативные аналогии с Римом могли относиться не только к Британии в целом, но и лично к королю Георгу III. В мае 1776 г., т.е. менее чем за два месяца до Декларации независимости, «Virginia Gazette» Диксона и Хантера поместила на своих страницах статью с заголовком «Вопросы, адресованные всем здравым умам и честным сердцам в Америке». Автор допускал эпатажное сравнение царствующего монарха с самым одиозным императором – Нероном. И сравнение оказывалось в пользу последнего. Вот как рассуждал виргинец накануне свержения монархии в Америке: «Было ли столь жестокое преступление Нерона, предание смерти матери, жены, нескольких придворных и министров, столь же гибельно для его народа, как преступление государя, который приказал своей армии напасть на [своих подданных], сокрушить их и обратить их страну в руины? Разве некоторые уважаемые историки не отрицают обвинения против Нерона, будто он приказал поджечь Рим? Разве не все историки согласны, что он много способствовал восстановлению города в его великолепии? И что когда Лион, город в одной из его провинций, был случайно уничтожен пожаром, он его отстроил за собственный счет? Разве нельзя по справедливости сказать о неком государе, что он неронистее Нерона?» [Virginia Gazette (Dixon and Hunter). May 18, 1776] К тому времени уже год как шла Война за независимость, и англичане успели отметиться карательной практикой, состоявшей в сожжении американских городов.

Становление американской государственности также сопровождалось «римским мифом», но уже «светлым». Этот аспект «римского мифа» близок к Титу Ливию с образом Рима как торжества свободы и законности [Кнабе 1989–1993]. Свобода и законность считались фундаментом американской республики. Т. Пейн писал: «Как в абсолютистских государствах король является законом, так и в свободных странах закон должен быть королем и не должно быть никакого другого» [Пэйн 1959: 46]. В этой связи можно вспомнить легендарный эпизод, содержавшийся в сочинении на конкурс Дижонской академии: «В день, когда Вашингтон сложил с себя обязанности главнокомандующего, в Зале Конгресса на сборнике конституций лежала корона, украшенная бриллиантами. Внезапно Вашингтон схватил корону, сломал ее и бросил обломки перед собравшимся народом. Каким мелким кажется честолюбивый Цезарь перед этим героем Америки!» [цит. по: Palmer: vol. 1: 254]

Использовалась также имперская тема. С падением Западной Римской империи «имперский миф» не погиб. В конце XVIII в. еще существовала Священная Римская империя, хотя и лишь как пережиток. После Вестфальского мира 1648 г. имперские князья получили независимость в своих владениях. Империя превратилась в фикцию. Зато имперскую идею примеряют новые государства. В начале XVIII в. империей стала Россия, в начале XIX века – Франция. США также использовали имперскую риторику. Характерно, что изменилось даже олицетворение Америки. На смену традиционному изображению индейской скво пришел неоклассический образ Колумбии – юной девушки в античном хитоне, с факелом в руке. Часто ее голова или

вся фигура была окружена сиянием. Всем знакомо воплощение этого образа, относящееся к XIX в., – Статуя Свободы.

В политической риторике США характеризовались как «империя», правда, с уточняющими характеристиками (empire of liberty, republican empire). Империя ассоциировалась не столько с тиранией, сколько с величием и могуществом. Здесь можно видеть наследие Британской империи, перенесенное с метрополии на США (своеобразный пример translatio imperii). Не случайно поза Джорджа Вашингтона на известном портрете работы Г. Стюарта – прямая отсылка к не менее известной статуе Октавиана Августа из Прима Порта.

Востребованы были и неоклассические образы «золотого века», являвшиеся прежде всего реминисценциями из Вергилия. Следует помнить, что именно его тексты, начиная с «Энеиды», входили в стандартный курс изучения латыни и были «на слуху» у всех образованных людей. Итак, Публий Вергилий Марон в своей 4-й эклоге создал архетипический образ «золотого века»:

Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской,
Сызнова ныне времен зачинается строй величавый,
Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство.
Снова с высоких небес посылается новое племя
(пер. С. Шервинского).

Со стороны римского поэта приведенные строки были революционными. Он разрушил традиционную (как у Гесиода) ассоциацию между «золотым веком» и навсегда утраченным прошлым. Напротив, для него утопия мыслилась как нечто, что позиционируется в настоящем или ближайшем будущем, и при этом связывается с конкретным политиком – Октавианом Августом[1]. Разумеется, ассоциативный ряд «конкретный государственный деятель – близкое наступление золотого века» оказался востребован в пропаганде последующих веков.

Если присмотреться к отдельным мотивам эклоги, то окажется, что «золотой век» ассоциировался прежде всего с возвращением справедливости («дева» – это Астрея, богиня справедливости), в какой-то мере – первобытного равенства («Сатурново царство»). И разумеется, крайне важен мотив обновления мира, подчеркнутый дважды: «сызнова ныне времен зачинается строй величавый» и «с высоких небес посылается новое племя».

Мотив обновления мира оказался для американцев наиболее привлекательным. При этом, конечно, мифологические ассоциации с царством Сатурна и Астреи также имели свое значение. К неоклассическим образам легко примешивались библейские коннотации. Характерна полемика в Континентальном конгрессе по поводу дизайна государственной печати США. Б. Франклин предлагал библейский сюжет с переходом Моисея через Чермное море. Дж. Адамс обратился к античной мифологии. В его воображении представал Геркулес, делающий выбор между добродетелью и пороком. Но окончательный вариант был плодом творчества секретаря Конгресса Ч. Томсона (как бывший учитель латыни, он, естественно, обратился к Вергилию) [Journals 1904–1937: vol. 5: 689–690; vol. 22: 339]. Орел на печати должен был символизировать империю, пирамида – мощь, всевидящее око – Провидение.

[1] Вопрос о политических реминисценциях в 4-й эклоге является дискуссионным. Однако контекст «Буколик» несомненен: Октавиан у Вергилия связан с наступлением новой – мирной и счастливой – эпохи.

Девизами же стали две вергилианские фразы. Первая была взята из «Энеиды» и гласит «Annuit coeptis» – «[Бог] одобрил наши начинания»[1]. Вторая (слегка измененная) отсылала к уже знакомой нам 4-й эклоге: «Novus ordo saeculorum»[2]. Именно она превратилась в излюбленный лозунг Американской революции и символ всех связанных с ней утопических ожиданий.

Что это были за ожидания? О них отчасти говорит принятая Конгрессом символика: сила, имперское величие, благочестие, вкупе с мотивом обновления мира.

Заключение

Исследуемый материал показывает значимость «римского мифа» для Американской революции. Здесь проявляется любопытный феномен апроприации чужой (античной) истории, которая казалась американцам XVIII в. не менее актуальной и значимой, чем собственная. Можно отметить определенную многогранность «римского мифа». Рим мог выступать как воплощение свободы, законности, добродетели. Но он же мог восприниматься как тираническое государство. «Черный миф» примерялся на Великобританию накануне и в начале Войны за независимость. Но сами США были не прочь выступить воплощением «светлого» «римского мифа». Здесь вполне проявились особенности мифологического восприятия истории: одномерность, а также отсутствие дистанции между прошлым и текущей политикой.

Литература

Бирюков А.В. О сущности «римского мифа» // Лістападаўскія сустрэчы – 5. Праблемы старажытнасці і сярэднявечча: Зборнік артыкулаў па матэрыялах Міжнароднай навуковай канферэнцыі ў гонар акадэмікаў М. М. Нікольскага і У. М. Перцава (13–14 лістапада 2003 г., Мінск) / навук. рэд. В.А. Фядосік і І.А. Еўтухоў. Мн.: БДУ, 2005. С. 64–68.

Кнабе Г.С. Рим Тита Ливия – образ, миф и история // Тит Ливий. История Рима от основания города: 3 т. / отв. ред. Е.С. Голубцова. М.: Наука, 1989–1993. Т. 3. С. 590–655.

Колобов А.В. Этапы развития «римского мифа» // Античный вестник. 2002. Вып. 6. С. 76–82.

Пэйн Т. Избранные сочинения / под ред. М.П. Баскина. М.: АН СССР, 1959. 423 с.

Journals of the Continental Congress. 1774–1789: 34 vols. / ed. W.Ch. Ford. Washington: U.S. Govt. print off., 1904–1937.

Mullett Ch.F. Classical Influences on the American Revolution // The Classical Journal. Vol. 35. No. 2 (Nov., 1939). Pp. 92–104.

Palmer R.R. The Age of the Democratic Revolution: 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1959–1964.

Shalev E. A Roman Revolution: Classical Republicanism in the Creation of the American Republic // A Companion to the Political Culture of the Roman Republic / ed. V. Arena, J. Prag, A. Stiles. John Wiley & Sons, Ltd., 2022. Pp. 68–80.

[1] В переводе Шервинского строка звучит так: «Будь к дерзаньям моим благосклонен, о бог всемогущий» (Энеида, кн. IX, ст. 625). Естественно, Томсон имплицитно христианизировал девиз; у Вергилия под всемогущим богом имелся в виду Юпитер.

[2] У Вергилия дословно: magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

Shalev E. America's Antiquities: The Ancient Past in the Creation of the American Republic // Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination / ed. W. Welema, A. Weststeijn. Leiden – Boston: BRILL, 2017. Pp. 306–328.

Shalev E. Rome Reborn on Western Shores: Historical Imagination and the Creation of the American Republic. Charlottesville: University of Virginia Press, 2009. 328 p.

The Boston Evening-Post. Oct. 14, 1765.

Virginia Gazette (Dixon and Hunter). 1776.

Virginia Gazette (Purdie and Dixon). 1771–1774.

Virginia Gazette (Rind). 1768–1774.

Wood G.S. The Legacy of Rome in the American Revolution // Thomas Jefferson, the Classical World, and Early America / ed. P.S. Onuf, N.P. Cole. Charlottesville: University of Virginia Press, 2011. Pp. 11–55.

Referense

Biryukov A.V. O suschnosti «rimskogo mifa» [About the Essence of the "Roman Myth"] // Listapadaŭskija sustrečy – 5. Prablemy staražytnaści i siaredniaviečča: Zbornik artykułaŭ pa materyjałach Mižnarodnaj navukovaj kanfierencyi ŭ honar akademikaŭ M.M. Nikolskaha i U.M. Piercava (13–14 listapada 2003 h., Minsk) / navuk. red. V.A. Fiadosik i I.A. Jeŭtuchoŭ. Mn.: BDU, 2005. C. 64–68. (In Russian).

Knabe G.S. Rim Tita Liviya – obraz, mif i istoriya [Rome of Titus Livius – Image, Myth and History] // Tit Liviy. Istoriya Rima ot osnovaniya goroda: 3 t. / otv. red. E.S. Golubtsova. M.: Nauka, 1989–1993. T. 3. S. 590–655. (In Russian).

Kolobov A.V. Etapyi razvitiya «rimskogo mifa» [Stages of the Development of the "Roman Myth"] // Antichnyiy vestnik. 2002. Vyip. 6. S. 76–82. (In Russian).

Paine T. Izbrannyie sochineniya [Selected Works] / pod red. M.P. Baskina. M.: AN SSSR, 1959. 423 s. (In Russian).

Journals of the Continental Congress. 1774–1789: 34 vols. / ed. W.Ch. Ford. Washington: U.S. Govt. print off., 1904–1937.

Mullett Ch.F. Classical Influences on the American Revolution // The Classical Journal. Vol. 35. No. 2 (Nov., 1939). P. 92–104.

Palmer R.R. The Age of the Democratic Revolution: 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1959–1964.

Shalev E. A Roman Revolution: Classical Republicanism in the Creation of the American Republic // A Companion to the Political Culture of the Roman Republic / ed. V. Arena, J. Prag, A. Stiles. John Wiley & Sons, Ltd., 2022. P. 68–80.

Shalev E. America's Antiquities: The Ancient Past in the Creation of the American Republic // Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination / ed. W. Welema, A. Weststeijn. Leiden – Boston: BRILL, 2017. P. 306–328.

Shalev E. Rome Reborn on Western Shores: Historical Imagination and the Creation of the American Republic. Charlottesville: University of Virginia Press, 2009. 328 p.

The Boston Evening-Post. Oct. 14, 1765.

Virginia Gazette (Dixon and Hunter). 1776.

Virginia Gazette (Purdie and Dixon). 1771–1774.

Virginia Gazette (Rind). 1768–1774.

Сведения об авторе:

Филимонова Мария Александровна

ведущий научный сотрудник Центра изучения США ФГБОУ ВО «Курский государственный университет», доктор исторических наук (г. Курск, Россия).

E-mail: mar-filimonova@yandex.ru

Bionotes:

Filimonova Maria Aleksandrovna

Leading Researcher at the Center for the Study of the United States, Kursk State University, Doctor of Historical Sciences (Kursk, Russia)

Для цитирования:

Филимонова М.А. «Римский миф» в становлении государственности США // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 370–378.

For citation:

Filimonova M. A. «The Roman Myth» in the Formation of US Statehood // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 370–378.

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

Если раньше мифы рождались внутри самого общества, являясь длительным продуктом внутренней эволюции, то сегодня можно говорить о целой индустрии по созданию и внедрению мифов в сознание общества с целью манипуляции сознанием человека.

Светлана М. Поздяева

Миф возникает там, где мы осознаем чью-то ценность или значение. Миф проступает сквозь значимость, формируя связь между реальностью и нашим отношением к ней в плане значения и ценностей.

Андрей В. Ставицкий

УДК 323/1 (470/6)(477/75)”1920”

МИФЫ О НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКЕ СССР 1920-Х ГГ. НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: КРИТИКА И ДЕКОНСТРУКЦИЯ[1]

Баранов Андрей Владимирович
Кубанский государственный университет (г. Краснодар, Россия)

Аннотация
Актуальность темы исследования определяется необходимостью разоблачения мифов о целях и методах национальной политики Советского государства на Северном Кавказе в 1920-х гг. Цель доклада – аргументировать критику существующих мифов о национальной политике 1920-х гг. на Северном Кавказе. Методология исследования – сравнительно-исторический анализ. Дана оценка исследований темы в отечественной исторической науке. Сделаны выводы о причинах формирования мифов о национальной политике в контексте установок этноцентризма и «присвоения» совместной истории. Доказывается нелогичность и политическая опасность примордиального восприятия этничности, которое приводило к территориальным и статусным конфликтам. Проведена деконструкция мифа о «коренных народах» и «самоопределении наций» на материалах исторических реалий раннего советского общества. Аргументируется необходимость трактовки формирования автономий в 1920-х гг. как меры интеграции полиэтничного государства, а не повышения статуса моноэтничных территорий.
Ключевые слова: *мифы, критика, деконструкция, СССР, национальная политика, 1920-е годы*

[1] Исследование выполнено в рамках проекта РФФИ № 21-09-43110 «Взаимоотношения партийно-государственной власти и полиэтничного общества в ходе реализации национальной политики (на материалах Северо-Кавказского края и Крымской АССР, 1920-е гг.)».

MYTHS ABOUT THE ETHOPOLITICS OF THE USSR, 1920s IN THE NORTHERN CAUCASUS: CRITIQUE AND DECONSTRUCTION

Baranov Andrey Vladimirovich
Kuban State University (Krasnodar, Russia)

Abstract
The relevance of the research topic is determined by the need to expose the myths about the goals and methods of the national policy of the Soviet state in the North Caucasus in the 1920s. The purpose of the report is to argue the criticism of the existing myths about the national policy of the 1920s in the North Caucasus. The research methodology is a comparative historical analysis. An assessment of research on the topic in Russian historical science is given. Conclusions are drawn about the reasons for the formation of myths about national politics in the context of ethnocentrism and "appropriation" of common history. The illogicality and political danger of the primordial perception of ethnicity, which led to territorial and status conflicts, is proved. The deconstruction of the myth about "indigenous peoples" and "self-determination of nations" is carried out on the basis of the historical realities of the early Soviet society. The necessity of interpreting the formation of autonomies in the 1920s is argued as a measure of the integration of a multi-ethnic state, rather than raising the status of mono-ethnic territories.
Keywords: *myths, criticism, deconstruction, USSR, national policy, 1920s.*

Введение (Introduction)

Актуальность темы статьи вызвана широким распространением мифов о сущности, задачах и средствах этнополитики Советского государства в Северо-Кавказском крае в 1920–1929 гг. Эти мифы целенаправленно создаются частью гуманитарной интеллигенции, прежде всего, некоторыми преподавателями высших учебных заведений и журналистами, а затем воспроизводятся в учебной и популярной литературе, в символической политике (например, при праздновании юбилеев автономий), в аргументах обоснования современного статуса республик Северного Кавказа. Мифы проявляются и в массовых исторических представлениях, выявляемых опросами общественного мнения. Полагаем, что мифы о национальной политике 1920-х гг. необходимо подвергнуть научному критическому анализу, что внесёт вклад в оздоровление федеративных и межэтнических отношений в регионе.

Цель работы – аргументировать критику существующих мифов о национальной политике 1920-х гг. в Северо-Кавказском крае.

Методы (Methods)

Методологией исследования мы выбрали сравнительно-исторический подход. Он позволяет выявить предпосылки и факторы выбора стратегии национальной политики, раскрыть сходства и различия аргументации точек зрения различных историков. Применена конструктивистская парадигма этноисторических исследований, с точки зрения которой этнические группы целенаправленно формируются вокруг маркеров коллективной идентичности; позиционирование и границы этнических групп подвижны, представляя собой осознанный выбор людей, а не «генетически» предписанную «принадлежность» [Anderson 2016: 7–8]. Мифы являются важным структурным элементом этнической идентичности, выражая положительные самооценки сообщества либо негативные образы «других», «врагов». Мифы позволяют смягчать восприятие этническими сообществами своих

психологических травм, выстраивать удобные обоснования политических требований [Николаев, Рамазанов 2021: 306–313].

Литературный обзор (Literature Review)

Проблематика критики националистических мифов в исторических исследованиях активно изучается В.А. Тишковым в общетеоретическом ракурсе [Тишков 2013: 211–276]. На материалах Северного Кавказа тему анализируют В.А. Шнирельман [Шнирельман 2006], Т.П. Хлынина и Е.Ф. Кринко [Хлынина, Кринко 2014: 41–161], К.О. Казенин [Казенин 2012: 160–166]. Проблематика националистических мифов об истории активно обсуждается на форумах историков-кавказоведов, вызывая противоречивые оценки [Народы Кавказа 2021: ч. 1: 20–30]. Однако мифы о советской национальной политике 1920-х гг. применительно к автономиям Северного Кавказа ещё не стали предметом специального изучения.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Мифы о национальной политике СССР 1920-х гг. укоренены в примордиальных представлениях о полной тождественности категорий «народ» и «нация»; о необходимости наличия у каждого крупного народа «своей» государственности в виде «национальной» автономии, субъекта федерации; о необходимости преимуществ для «коренных» народов в занятии высокостатусных позиций. Такие представления нелогичны, поскольку в полиэтничном регионе Северного Кавказа история носит «совместный», перекрестный характер, а многочисленные народы являются компонентами единой общественной системы. Попытки разделить народы на «коренных» и «пришлых», «титульных» и «нетитульных» применительно к историописанию создают ситуацию неравноправия, провоцируют взаимные претензии историков и журналистов различной этничности. Такие действия ведут к межэтническим конфликтам.

Парадоксально, но эти мифы воспроизводят идеологемы советской национальной политики 1920 – начала 1930-х гг.: антиимперскость, позитивную дискриминацию «имперских» народов (русских и др.), этнизацию и децентрализованность федеративных структур: то, что Т. Мартин назвал «империей положительного действия» [Martin 2001: 15–18]. Мифы воспроизводились в исторических работах советского периода, конечно, на основе коммунистической фразеологии [История 1979, т. 1; Даудов 1984]. Второе рождение апология самоопределения народов получила в литературе конца 1980-х–1990-х гг., подчеркивавшей негативные стороны советской этнополитики [Россия 1999; Гакаев 1997]. Мифы выражают интересы окрепших и осознавших свои интересы этнизированных элит Северного Кавказа, использующих институты и нормы федерализма для повышения своего статуса [Bodio 2014: 19–44]. В итоге окрепло этноцентристское понимание истории Северного Кавказа, сложилась так называемая «национальная историография», конкурирующая с академической наукой. Противоположная тенденция в историографии, которая бы осмысливала национальную политику на Северном Кавказе 1920-х гг. с позиций укрепления государственного единства, стала формироваться позже, только к концу 2000-х гг. [Хлынина, Кринко 2014: 41–161, Карпов 2017: 356–364].

Другой аспект мифотворчества – споры о предпочтительности общей, полиэтничной автономии народов (Горская АССР в 1921–1924 гг.) или раздельных моноэтничных автономий на Северном Кавказе. Кроме стремления возвысить символически именно свой регион, эти споры неисторично переносят современные реалии на прошлое. Например, в 1920-х гг. ещё не сформировались единые

этнические группы аварцев, даргинцев, карачаевцев и других народов в том виде, как мы их сейчас наблюдаем. Существовала очень сложная мозаика народов, субэтнических групп и племён, языков и диалектов, сословий традиционного общества. Проект «самоопределения народов», выдвинутый правящей Коммунистической партией конструировал из этой мозаики более современные этнические группы, что ярко проявилось в контрастах между списками народов в переписях 1926 и 1939 гг. Как справедливо отмечал Э.Ф. Кисриев, «современные дагестанские национальности складывались «сверху», опережая национальное самосознание, как результат принимаемых органами власти решений по установлению «научно обоснованной» номенклатуры национальностей и их регистрации в актах гражданского состояния и в паспортах» [Кисриев 1998: 15–16]. Кроме того, нациестроительство должно было, по замыслу большевиков, ослабить на Северном Кавказе влияние исламской религии, как и других религий. Эти же функции выполнял перевод народов Северного Кавказа сначала с арабской письменности на латиницу, а затем – на кириллицу, призванный обесценить дореволюционную культурную традицию. «Самоопределение народов» в 1920-х гг. не являлось бесконфликтным и выполняло задачи социалистического строительства, как их понимала тогда РКП(б).

Спор о предпочтительности крупных полиэтничных автономий (Дагестанская и Горская АССР) [Даудов 1984] или их разделении [Кучинаев 2006, кн. 2: 64–66] схоластичен, поскольку оба варианта территориального устройства решали в условиях 1920-х гг. задачи укрепления местной партийно-государственной власти, увеличения слоя кадров управления из числа местных народов, а в конечном счёте – более эффективного строительства социализма. В 1920-х гг. сотни народов Северного Кавказа имели неравный уровень социально-экономического и культурного развития, в частности, уровень урбанизации, занятости в промышленности, грамотности. Первоначально члены Кавказского бюро ЦК РКП(б) – высшего регионального органа власти исходили из необходимости создать сильные административные единицы с пролетарским ядром. Этим же диктовалась передача Горской АССР г. Грозного и Владикавказа, где доминировало русское население. Но внутри Горской АССР началась бесконечная борьба этнических группировок внутри партийно-государственного аппарата, а качество управления оставалось критически низким. Между Карачаем, Кабардой, Балкарией, Осетией, Ингушетией и Чечнёй шла постоянная борьба за земельные угодья, финансовые ресурсы, распределение должностей. Многие партийные и советские активисты зависели от кланово-родовых отношений. Не удавалось подавить политический бандитизм под исламистскими лозунгами. В этом контексте небезобидно мифотворчество о повстанческих выступлениях 1920-х гг. под религиозными и националистическими лозунгами, идеализирующее весьма спорных исторических деятелей – имама Н. Гоцинского, шейха А. Митаева, участников мятежей против коллективизации и т.д. [Доного 2005: 270–281; Кармов 2017: 7–21].

В итоге Горская АССР просуществовала в первоначальных границах только год. Уже в 1922 г. от неё отделилась Кабардино-Балкарская автономная область. Это сделало неизбежным отделение и Карачаево-Черкесии. Состояние партийного и государственного управления оставшейся частью территории Горской АССР было весьма неэффективным, что подтверждается оценками со стороны Юго-Восточного бюро ЦК РКП(б) и его руководителей – А.И. Микояна, К.Е. Ворошилова. Именно эти

факторы, а не этнические преференции, привели к ликвидации Горской АССР летом 1924 г. [Баранов 2021: 63–70].

Применявшееся с лета 1924 по 1929 гг. разукрупнённое территориальное устройство региона означало соподчинение автономных областей Северо-Кавказскому краю с административным центром в г. Ростове-на-Дону. Только Дагестанская АССР сохранила прямое соподчинение РСФСР. При этом границы автономий были приведены в относительное соответствие с этническими ареалами. Были созданы Владикавказский, Грозненский и Сунженский округа, где количественно доминировало русское население. Внутри автономных областей (Кабардино-Балкарии, Северной Осетии и Чечни) образованы русские районы. Тем самым, модель приведения административных границ и статусов автономных образований в соответствие с этническими ареалами и ресурсами влияния этнических групп работала на Северном Кавказе в 1920-х гг. противоречиво. Она могла использоваться и для повышения влияния этнических автономий (1920– лето 1924 гг., с 1928 г.), так и для ограничения их влияния (лето 1924 – 1928 гг.). Реальным актором, принимавшим решения и определявшим их направленность, была в этот период полиэтничная номенклатура РКП(б). Поэтому предположения об обретённом в 1920-х гг. «суверенитете» автономий Северного Кавказа лишены исторических оснований.

Заключение (Conclusions)

Причинами формирования мифов в историографии о национальной политике 1920-х гг. на Северном Кавказе являются стереотипы примордиализма, этноцентризма и «присвоения» совместной истории в пользу этнических элит «коренных» народов. Примордиальное восприятие этничности провоцирует территориальные и статусные конфликты с использованием исторических аргументов. Миф о государственности «коренных народов» и «самоопределении наций» на Северном Кавказе 1920-х гг. не подтверждается историческими фактами. Формирование автономий на Северном Кавказе в 1920-х гг. диктовалось мотивами интеграции полиэтничного Советского государства, а не намерением повысить статус моноэтничных автономий. Выбор конкретных форм автономий диктовался интересами центральной власти, а не партикуляризмом отдельных субъектов федерации.

Литература

Баранов А.В. Информационные сводки и обзоры органов ОГПУ как источник по истории национальной политики 1920-х гг. в Северо-Кавказском крае // Исторические чтения на Лубянке: XXV лет. Сборник статей / сост. *А.А. Плеханов, А.Б. Таранин*. М.: Фронткнига, 2021. С. 63-70.

Гакаев Ж.Ж. Очерки политической истории Чечни (XX век). М.: Изд-во Чечен. культур. центра, 1997. 473 с.

Даудов А.Х. Образование и развитие Горской АССР. 1920–1924 гг. (проблемы национально-государственного строительства): дис … канд. ист. наук. Л., 1984. 220 с.

Доного Х.-М.М. Повстанческое движение в Дагестане и Чечне в 20-х годах XX века // Трагедия великой державы: национальный вопрос и распад Советского Союза: сб. докладов и материалов междунар. науч. конф., Москва, сентябрь 2004 г. М.: Социально-политическая мысль, 2005. С. 270–281.

История национально-государственного строительства в СССР. 1917–1978 / отв. ред. *Д.А. Чугаев*. М.: Мысль, 1979. Т. 1. 516 с.

Казенин К.О. Элементы Кавказа. Земля, власть и идеология в северокавказских республиках. М.: Издательский дом «Регнум», 2012. 176 с.

Кармов А.Х. Антиколхозное движение в Нагорном и Баксанском округах КБАО в 1929–1930 гг. // Вестник Института гуманитарных исследований Правительства Кабардино-Балкарской Республики и Кабардино-Балкарского Научного центра Российской академии наук. Нальчик, 2017. № 2 (33). С. 7–22.

Карпов Ю.Ю. Национальная политика советского государства на северокавказской периферии в 20–30-е гг. XX в.: эволюция проблем и решений. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2017. 399 с.

Кисриев Э.Ф. Национальности и политический процесс в Дагестане. Махачкала: Ин-т истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, 1998. 53 с.

Народы Кавказа в XVIII – XXI вв.: история, политика, культура. Материалы VIII Международного форума историков-кавказоведов (г. Пятигорск, 14–15 октября 2021 г.) / отв. ред. *Г.Г. Матишов*. В 2 ч. Ростов н/Д.: Изд-во ЮНЦ РАН, 2021. Ч.1. 350 с.

Николаев Н.Ю., Рамазанов С.П. Формирование национального самосознания и историческое мифотворчество // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией *А.В. Ставицкого*. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 306–313.

Россия в XX веке: проблемы национальных отношений / под общ. ред. *А.Н. Сахарова, В.А. Михайлова*. М.: Наука, 1999. 451 с.

Тишков В.А. Советский проект // *Тишков В.А.* Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. С. 193–299.

Хлынина Т.П., Кринко Е.Ф. История, политика и нациестроительство на Северном Кавказе. Ростов н/Д: Изд-во ЮНЦ РАН, 2014. 434 с.

Шнирельман В.А. Быть аланами: Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 348 с.

Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised edition. New York: Verso, 2016. 256 p.

Bodio T. Elity Kaukazu Północnego: badania i wyzwania // Kaukaz Północny: elity, reżimy, etnopolityka, bezpieczeństwo. Warszawa: Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, 2014. P. 19–44.

Martin T. An Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca: Cornell University Press. 2001. XVII, 496 p.

References

Baranov A.V. Informacionnye svodki i obzory organov OGPU kak istochnik po istorii nacional'noj politiki 1920-h gg. v Severo-Kavkazskom krae [Information summaries and reviews of the OGPU bodies as a source on the history of national policy in the 1920s. in the North Caucasian region]. Istoricheskie chtenija na Lubjanke: XXV let. Sbornik statej [Historical readings at the Lubyanka: XXV years. Collection of articles] collect. by A.A. Plekhanov, A.B. Taranin. Moscow: Frontkniga. 2021. P. 63–70 (In Russian).

Gakaev Zh.Zh. Ocherki politicheskoj istorii Chechni (XX vek) [Essays on the political history of Chechnya (XX century)]. Moscow: Chechen Culture Center Publ., 1997. 473 p. (In Russian).

Daudov A.H. Obrazovanie i razvitie Gorskoj ASSR. 1920–1924 gg. (problemy nacional'no-gosudarstvennogo stroitel'stva): dis … kand. ist. nauk [Formation and development of the Mountain ASSR. 1920–1924 (problems of nation-state construction): dissertation ... candidate historical sciences]. Leningrad, 1984. 220 p. (In Russian).

Donogo H.-M.M. Povstancheskoe dvizhenie v Dagestane i Chechne v 20-h godah XX veka [The insurrectionary movement in Dagestan and Chechnya in the 20s of the twentieth century] Tragedija velikoj derzhavy: nacional'nyj vopros i raspad Sovetskogo Sojuza: sbornik dokladov i materialov mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, Moskva, sentjabr' 2004 g. [The tragedy of a great power: the national question and the collapse of the Soviet Union: collection reports and materials of the international scientific conference, Moscow, September 2004]. Moscow: Social'no-politicheskaja mysl', 2005. P. 270–281 (In Russian).

Istorija nacional'no-gosudarstvennogo stroitel'stva v SSSR. 1917–1978 [History of nation-state construction in the USSR. 1917–1978] ed. by *D.A. Chugaev*. Moscow: Mysl', 1979. Vol.1. 516 p. (In Russian).

Kazenin K.O. Jelementy Kavkaza. Zemlja, vlast' i ideologija v severokavkazskih respublikah [Elements of the Caucasus. Land, power and ideology in the North Caucasian republics]. Moscow: "Regnum" Publ., 2012. 176 s. (In Russian).

Karmov A.H. Antikolhoznoe dvizhenie v Nagornom i Baksanskom okrugah KBAO v 1929–1930 gg. [Anti-kolkhoz movement in the Nagorny and Baksan districts of the KBAO in 1929–1930]. Vestnik Instituta gumanitarnyh issledovanij Pravitel'stva Kabardino-Balkarskoj Respubliki i Kabardino-Balkarskogo Nauchnogo centra Rossijskoj akademii nauk [Bulletin of the Institute for Humanitarian Research of the Government of the Kabardino-Balkarian Republic and the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences]. Nal'chik, 2017. № 2 (33). P. 7–22. (In Russian).

Karpov Ju.Ju. Nacional'naja politika sovetskogo gosudarstva na severokavkazskoj periferii v 20–30-e gg. XX v.: evoljucija problem i reshenij [National policy of the Soviet state in the North Caucasian periphery in the 20–30s XX century: evolution of problems and solutions]. Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2017. 399 p. (In Russian).

Kisriev E.F. Nacional'nosti i politicheskij process v Dagestane [Nationalities and political process in Dagestan]. Makhachkala: Institute of history, archeology i etnography DSC RAN, 1998. 53 p. (In Russian).

Narody Kavkaza v XVIII – XXI vv.: istorija, politika, kul'tura. Materialy VIII Mezhdunarodnogo foruma istorikov-kavkazovedov (g. Pjatigorsk, 14–15 oktjabrja 2021 g.) [The peoples of the Caucasus in the XVIII - XXI centuries: history, politics, culture. Materials of the VIII International Forum of Caucasian Historians (Pyatigorsk, October 14–15, 2021)] *ed. by G.G. Matishov*. In 2 parts. Rostov-on-Don: SSC RAS Publ., 2021. Part 1. 350 p. (In Russian).

Nikolaev N.Ju., Ramazanov S.P. Formirovanie nacional'nogo samosoznanija i istoricheskoe mifotvorchestvo [ ] Mif v istorii, politike, kul'ture [Elektronnyj resurs]: Sbornik trudov V Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj konferencii (ijun' 2021 goda, g. Sevastopol') [Formation of national self-consciousness and historical myth-making // Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol)] ed. by *A.V. Stavickij*. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v gorode Sevastopole, 2021. P. 306–313. (In Russian).

Rossija v XX veke: problemy nacional'nyh otnoshenij [Russia in the XX century: problems of national relations] ed. by *A.N. Sakharov, V.A. Mikhajlov*. Moscow: Nauka, 1999. 451 p. (In Russian).

Tishkov V.A. Sovetskij proekt [Soviet project] Tishkov V.A. Rossijskij narod: istorija i smysl nacional'nogo samosoznanija [The Russian people: the history and meaning of national identity]. Moscow: Nauka, 2013. P. 193–299 (In Russian).

Khlynina T.P., Krinko E.F. Istorija, politika i naciestroitel'stvo na Severnom Kavkaze [History, politics and nation-building in the North Caucasus]. Rostov-on-Don: SSC RAS Publ., 2014. 434 p. (In Russian).

Shnirel'man V.A. Byt' alanami: Intellektualy i politika na Severnom Kavkaze v XX v. [Being Alans: Intellectuals and politics in the North Caucasus in the 20th century]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2006. 348 p. (In Russian).

Anderson B. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Revised edition. New York: Verso, 2016. 256 p.

Bodio T. Elity Kaukazu Północnego: badania i wyzwania [The elites of the North Caucasus: research and challenges]. Kaukaz Północny: elity, reżimy, etnopolityka, bezpieczeństwo [North Caucasus: elites, security, ethnopolitics, security]. Warsaw: Institute of Political Sciences of the University of Warsaw, 2014. P. 19–44. (In Polish).

Martin T. An Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939. Ithaca: Cornell University Press. 2001. XVII, 496 p.

Сведения об авторе:

Баранов Андрей Владимирович

заведующий кафедры политологии и политического управления ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», доктор исторических наук, профессор (г. Краснодар, Россия).

baranovandrew@mail.ru

Bionotes:

Baranov Andrey Vladimirovich

Head of Department of Political Science and Political Management, Kuban State University, Doctor of Political Sciences, Doctor of Historical Sciences, Professor (Krasnodar, Russia).

Для цитирования:

Баранов А.В. Мифы о национальной политике СССР 1920-х гг. на Северном Кавказе: критика и деконструкция // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2022. С. 379–386.

For citation:

Baranov A.V. Myths about the National Policy of the USSR in the 1920s in the North Caucasus: Critique and Deconstruction // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2022. Pp. 379–386.

УДК 303.022+323.2

ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ В СИМВОЛИЧЕСКОМ КОНСТРУИРОВАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

Завершинский Константин Федорович
Санкт-Петербургский государственный университет (г. Санкт-Петербург, Россия)

Аннотация
Рассматривается специфика и роль политических мифов в социальном конструировании национальной идентичности. Политические мифы являются неотъемлемым компонентом символической политики при социальном конструировании современных национальных сообществ, образуя символические медиативные структуры для конвенциональной интерпретации политических событий. Решающую роль в исследовании специфики современных символических репрезентаций мифического и возникающих при этом политических нарративов играет изучение динамики символических структур национальной памяти, включающих разнообразные конкурирующие символические репрезентации образов прошлого и будущего, героического, представлений о вине и ответственности политиков. Подобный процесс обеспечивает легитимацию/делегитимацию национальной идентичности, снижая/увеличивая потенциал конфликтогенности многообразных политических дискурсов, связанных с процессом борьбы акторов за политическое доминирование. Автор подчеркивает важность анализа действенности символических структур мифопредставлений и их роль в канализации политического принуждения. Используя теоретические и практические экспликации современной культурсоциологии автор предлагает новые теоретические подходы к изучению символических практик политического мифотворчества.
Ключевые слова: политический миф; политическая память; профили легитимации; политические нарративы; симбиотический символизм

POLITICAL MYTH IN THE SYMBOLIC CONSTRUCTION OF NATIONAL MEMORY

Zavershinskiy Konstantin Ferdorovich
St. Petersburg State University (St. Petersburg. Russia)

Abstract
In this paper, the author analyzes political myths in the social construction of national identity. Political myths are an integral component of symbolic politics in the social construction of contemporary national communities that form symbolic media structures for the conventional interpretation of political events. A decisive role in the analysis of contemporary symbolic representations of the mythical and the resulting political narratives is played by the study of the symbolic structures of national memory, including various competing symbolic representations of images of the past and future, heroism, and ideas about the guilt and responsibility of politicians. Such a process ensures the legitimation/delegitimation of national identity, which reduces/increases the potential for conflict of diverse political discourses associated with the process of actors' struggle for political dominance. The author emphasizes the importance of analyzing the effectiveness of the symbolic structures of mythological representations and their role in channelling political coercion. Using the theoretical and practical explications of contemporary cultural sociology, the author proposes new theoretical approaches to studying the symbolic practices of political myth-making.
***Keywords*:** political myth; political memory; legitimation profiles; political narratives; symbiotic symbolism

Введение

Обращение к проблематике исследований мифического как значимого измерения символических структур национальной памяти, на наш взгляд, позволяет более комплексно анализировать и прогнозировать качественные изменения, происходящие в современных политических коммуникациях. Актуальность обращения к исследованию коммуникативного потенциала современных политических мифов при описании проблем социального конструирования национальной идентичности очевидна в реалиях растущей фрагментации социального порядка и влияния активности многообразных символических объектов и мнемонических акторов на динамику национальных политических систем и их объединений.

Мифологизация политической реальности является неотъемлемой составляющей социальных коммуникаций, особенно в условиях кризиса их ценностно-нормативных оснований. Показательна в этом отношении рефлексия авторитетной исследовательницы мифопредставлений в политике Кьяры Боттичи, которая полагает, что современность перманентно порождает все новые «религиозные», «научные», «исторические» политические мифы [Bottici 2007: 170–260]. Распространение новых медиа и биотехнологий, отмечает она, выступает интенсивным источником культивирования, тиражирования и обострение телесно-чувственного восприятия политической реальности, расширяя возможности для символической репрезентации мифических нарративов и делая их воздействие «более зловещим», чем в прошлом. Это переводит обсуждение роли современного политического мифа в плоскость анализа специфики действенности мифических репрезентаций. Значимость телесно-чувственного восприятия политической реальности, «имаджинерии» (imaginary) и ее символических, «имаджинальных» (imaginal) продуктов [Bottici 2019] полагает она, связана с динамикой коллективной «пассионарности» – готовности к жертвенности для сохранения политической общности и достижения коллективно значимых целей. Современные политические коммуникации достигли критического порога в своих количественных и качественные изменениях при продуцировании «имаджинальных» образов, когда они не только опосредуют политическую деятельность, но претендуют на то, чтобы заниматься политикой вместо людей [Bottici 2014: 178].

Соглашаясь с интерпретациями тех авторов, которые описывают риски и противоречия мифологизации коллективных представлений, не следует забывать о том, что распространение симулятивных популистских мифологем, широко используемых при интерпретации современной политической реальности, сигнализируют нам не только о проблемах и ограниченности рационалистических проектов политических коммуникаций, а и о потребности в позитивных мифических меганарративах, важных для конструирования будущего [Evans 2017] и преодоления современного и весьма рискованного культивирования многообразия разрушительных чувственно-образных символизаций.

Существуют многообразные, нередко оспариваемые варианты методологических подходов и терминов, используемые при описании мифопредставлений в политике. В своей основе настоящая статья понятийно строится вокруг таких базовых понятий как *политический миф, национальная память, политические нарративы,* лежащих, на наш взгляд, в основании интерпретации процесса действенности мифопредставлений в современных политических

коммуникациях. Автор не ставит перед собой задачу прикладного политологического анализа специфики весьма вариативных способов реализации символических репрезентаций мифического в политике, а артикулирует теоретико-методологические приоритеты при анализе современных политических коммуникаций с акцентом на специфике культурсоциологического подхода и комплементарных ей методологических ориентиров в культурной антропологии. Представленный текст ориентирован ответить на два основных вопроса. На какие теоретико-методологические посылки ориентируются современные исследования символических репрезентаций мифического в политических коммуникациях и какие, в связи с этим, теоретические перспективы их преодоления? Какую роль играет политико-мифический контент в социальном конструировании национальной идентичности и как он влияет на политико-культурную динамику политического позиционирования?

Методы

Во многих современных исследованиях мифического, в связи с вариативностью более традиционных отологий и гносеологий исследований мифического, артикулируются проблема перехода от частных, специализированных стратегий изучения мифа к разработке онтологии целостности мифического, которая могла бы содействовать методологическому синтезу в его исследованиях [Ставицкий: 2021]. Своеобразно и парадоксально решает эту проблему культуролог и исследователь «политического воображения» Альбрехт Кашорке. Специфика содержания и действенности нарративов, определяющих динамику социальных коммуникаций, полагает он, заключается в том, что они «онтологически индифферентны» по отношению к вопросам истинности/ложности (правды/вымысла, субъективности/объективности). Их коммуникативное предназначение – связывать воедино частные наррации о социальной значимости тех или иных событий. Это позволяет им выступать своеобразными «метакодами», поддерживающими и создающими «транскультурные» представления, преодолевающие ограниченность индивидуальных, локальных, групповых идентичностей. При этом немецкий исследователь подчеркивает, что в социокультурных исследованиях необходимо преодолевать раскол между мифом и логосом, отыскивая объединяющие элементы внутри этой оппозиций, делая акцент на изучении амбивалентной действенности символических образований в созидании коммуникативного понимания [Koschorke 2018: 4–9]. Разделяя эту эпистемологическую установку, представленную в ряде социокультурных исследований современных коммуникаций, автор статьи полагает, что приоритетной методологической стратегией изучения действенности политических мифов является синтез культурсоциологической концепции трактовки современной политической культуры как исторической формы политической памяти (национальная память). В рамках этой методологии акцентируется, что символические структуры, фигурации и нарративные репрезентации культуры следует рассматривать как «независимые» переменные», поскольку они обладают высокой степенью автономии по отношению к социальной реальности (Дж. Александер, Дж. Олик, Б. Гизен, Г. Гилл). При подобном подходе значимыми выглядят антропологические гипотеза о замещающем насилии (Р.Жирар), позволяющая выявить специфику политического мифа и его «работы». Подобные методологические установки применительно к исследованию мифического в политике означает, что изучение политического мифа – анализ того как символические структуры политического мифа предопределяют особенности

политической культуры сообществ и как в результате подобного процесса возникают новые политические мифы.

Результаты и обсуждение

Анализ политических нарративов и их репрезентаций как важнейшего измерения базовых символических структур национальной памяти выступает ведущим звеном при описании специфики динамики политических коммуникаций и мнемонической активности акторов по конструированию политической реальности[1]. В этом процессе мифические нарративы выступают неотъемлемым атрибутом «больших» политических нарративов, которые исследователи из смежных предметных отраслей исследования номинируют «меганарративами, стратегическими нарративами», выступающих ресурсом символической синхронизации/асинхронизации частных политических дискурсов. Политические меганарративы всегда реализуются не только посредством целерациональных или ценностно-рациональных дискурсов, а и мифических репрезентаций. Можно согласиться с О. Шмиттом, что символический потенциал стратегических национальных нарративов как во внутриполитических, так и во внешнеполитических коммуникациях, зависит от степени совместимости его символического содержания с семантикой мифоконструкций других политических сообществ, соотношения в его символических фигурах «универсального» и «локального» контента мифического [Schmitt 2018: 487–511].

Авторитетный исследователь политико-культурных процессов Г. Гилл отмечает, что метанарративы нормализуют и стабилизируют значения одних понятий, в то же время изолируя и исключая другие отмечает [Gill 2011: 3–6, 20], усматривая решение проблемы анализа специфики их воздействия на политико-культурные процессы посредством изучения симбиоза таких дискурсивных структур как «идеология» и «миф». Проделанный им анализ символического содержания политического метанарратива («язык», «визуальное искусство», «символическая оформленность повседневной жизни», «ритуалы») позволяет выявить роль политического мифотворчества в интеграции и синхронизации политических взаимодействий.

При этом основу для возникновения действенной политической нарративной структуры любого общества составляют бинарные символические коды мифического – священного и профанного. Ритуальные практики поддержания политической солидарностии в любом обществе организованы через отнесение «профанных» представлений о значимости коллективного существования к символам священной чистоты и опасности разрушения или созидания солидарности, что порождает сильные эмоции: тревогу, страх, ненависть и благоговение. Подобное символическое кодирование позволяет структурировать в некую целостность не только когнитивные и моральные символические конструкции публичного пространства, но и экспрессивные и аффективные.

---

[1] Более подробно о специфике и возможностях культурсоциологической эпистемологии исследования социокультурной динамики национальной памяти, специфике ее символических пространственно-временных границ, кодов, профилей легитимации и роли дискурса, кодов патриотизма для исследования процесса политической идентификации и социализации: Завершинский К.Ф. «Патриотизм элит» как дискурсивное измерение символических структур национальной памяти // Власть и элиты. 2020. Т. 7, № 2. С. 77–96; Завершинский К.Ф. «Поколения элит» vs «элита поколений»: коммуникативные змерения социализации политических элит // Власть и элиты. 2021. Т. 8, № 1. С. 123–147.

Теоретическая рецепция антропологической концепции «позитивного» и «негативного» мимесиса Р. Жирара в связи практиками сакрализации/десакрализации принуждения, на мой взгляд, весьма комплементарна предметной области исследований современной культурной социологии и может служить интеллектуальным источником для проблематизации исследований динамики символических структур современных политических мифопредставлений [Жирар 2010а; Жирар 2010б]. Миметическая теория Р.Жирара, основанная на антропологической гипотезе взаимосвязи миметического кризиса, насилия, сакрального и власти может быть использована для актуализации и разработки проблем специфики политического перфоменса, поскольку в основании политических коммуникаций лежит процесс реализации коллективно-значимых решений посредством легитимации/делегитимации практик принуждения. Важным измерением конструктивной роли мифических нарративов выступает их способность культивировать образцы и симбиотические (телесно-чувственные) символические репрезентации политического порядка, которые ограничивают потенциал хаоса «различений» политического насилия, воспроизводство которых ведет к умножению насильственных практик и десакрализации значимости гражданской солидарности. Возникновение симулятивных образцов политического порядка, которые на мой взгляд составляют дискурсивное ядро политических нарративов, разрушают преференциальность когнитивных и моральных символических конструкций идентичности гражданского общества. Символические фигуры героического и жертвенного популистских нарративов, являющиеся семантического инверсией сакральных фигур гражданского, размывают символические границы между героической жертвенностью противостоящей хаосу насилия и героизацией преступного насилия.

Автор статьи полагает, что несмотря на то, что мифический контент символизации принуждения и контроля за насилием присутствует на различных уровнях политической наррации, он наиболее репрезентативен в процессе сакрализации/десакрализации таких идеал-типических концептов, как триумф и травма, героизация и виктимизация, Их можно артикулировать в четырех основных и, производных от них, фигурах символизации, лежащих в основании политической идентичности — герой-триумфатор (triumphant hero), трагический «жертвенный» герой (tragic hero), жертва (victim) и преступник (perpetrator) [Giesen 2004].

И, наконец, осуществить комплексный анализ медиативной роли мифической наррации, позволяет модель динамики социальной памяти Дж.Олика. Для описания динамики символических структур социальной памяти он вводит понятие профиля легитимации, чтобы описать уникальные контуры политического смыслообразования. Профили легитимации, являются своего рода амбивалентным единством «логоса и мифа», включая образы прошлого, идеологические преференции, риторические стили, представления об ответственности, политические характеристики, типологию героического, жанровые особенности дискурсов, моральные и практические цели и процедуры. Понятие профиля нацеливает на описание этих элементов не дискретно, а как динамичную целостность, не редуцируемую к их механической сумме. Чтобы «увидеть» профиль легитимации важно выйти за рамки собственно политического поля и рассматривать его как часть более широкого социокультурного пространства [Olick 2016: 62]. Нетрудно заметить, что в этой теоретической конструкции отчетливо присутствует мифополитическое измерение и возможность сравнительного анализа политической наррации мифического в различных национальных пространствах.

Заключение

Таким образом на теоретико-методологической основе культур-социологических концепций политической культуры и символических практик политического позиционирования, современный политический миф можно интерпретировать как способ нарративной синхронизации ее символических структур посредством симбиоза телесно-чувственной символизации политических практик «виктимизации»/героизации, содействующей развитию/блокированию политических ожиданий и оформлению новых поведенческих моделей политического позиционирования. Исследование процессов становления мифических нарративов с учетом особенностей символических структур профилей легитимации национальной памяти позволяет выявить значимость тех или иных политико-культурных сценариев политического позиционирования и практик контроля за политических принуждением.

К сожалению современные идеологические проекты универсальной политической культуры общества, где политические нарративы основаны «на общих эмоциях и символических обязательствах» как на национальном, так и международном уровне [Alexander 2010: 278] и где дискурсы публичного пространства обеспечивают совместимость мифических нарративов и символических кодов индивидуалистической и коллективисткой солидарности остаются в значительной степени утопическими. Остается только надеяться, что наблюдаемая и углубляющаяся в современных политических коммуникациях драматическая «обезличивающая» консьюмеристская диверсификация мифических нарративов национальных памятей будет преодолена в будущем не на основе переживания и символизации опыта травматического мимесиса, а в процессе их содержательного коммуникативного диалога и символизации.

Литература

Жирар Р. Насилие и священное /Перевод с французского Г. Дашевского. Изд. 2-е, испр. М.: Новое литературное обозрение, 2010а. 448 с.

Жирар Р. Козёл отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010б. 336 с.

Завершинский К.Ф. «Патриотизм элит» как дискурсивное измерение символических структур национальной памяти // Власть и элиты. 2020. Т. 7, № 2. С. 77–96.

Завершинский К.Ф. «Поколения элит» vs «элита поколений»: коммуникативные эзмерения социализации политических элит // Власть и элиты. 2021. Т. 8, № 1. С. 123–147.

Ставицкий А.В. Неклассическая мифология о когнитивных проблемах и возможностях онтологии мифа // Философская мысль. 2021. № 10. С. 1–10.

Alexander J.C. The performance of politics: Obama's victory and the democratic struggle for power. NY: Oxford University Press. 2010. xiv, 364 p.

Bottici C. A Philosophy of political myth. N.Y.: Cambridge University Press, 2007. 286 p.

Bottici C. Imaginal politics: images beyond imagination and the imaginary. New York: Columbia University Press, 2014. 258 p.

Bottici C. Imagination, Imaginary, Imaginal: Towards a New Social Ontology? // Social Epistemology. 2019. Vol. 33:5. P. 433–441.

Evans A. The Myth Gap: What Happens When Evidence and Arguments Aren't Enough. L.: Transworld Publishers Ltd., 2017. 176 p.

Giesen B. Triumph and trauma. Boulder CO: Paradigm Publishers, 2004. 208 p.

Gill G. Symbols and legitimacy in Soviet politics. Cambridge: Cambridge univ. press. 2011. – vi, 356 p.

Koschorke A. Fact and fiction: elements of a general theory of narrative. Berlin: De Gruyter. 2018. 358 p.

Olick J. K. The Sins of the Fathers: Germany, Memory, Method. Chicago; London: The University of Chicago Press. 2016. x+517 p.

Schmitt O. When are strategic narratives effective? The shaping of political discourse through the interaction between political myths and strategic narratives // Contemporary security policy. 2018.Vol. 39 (4). P. 487–511.

References

Alexander J.C. The performance of politics: Obama's victory and the democratic struggle for power. NY: Oxford University Press. 2010. xiv, 364 p.

Bottici C. A Philosophy of political myth. N.Y.: Cambridge University Press, 2007. 286 p.

Bottici C. Imaginal politics: images beyond imagination and the imaginary. New York: Columbia University Press, 2014. 258 p.

Bottici C. Imagination, Imaginary, Imaginal: Towards a New Social Ontology? // Social Epistemology. 2019. Vol. 33:5. P. 433–441.

Evans A. The Myth Gap: What Happens When Evidence and Arguments Aren't Enough. L.: Transworld Publishers Ltd., 2017. 176 p.

Giesen B. Triumph and trauma. Boulder CO: Paradigm Publishers, 2004. 208 p.

Gill G. Symbols and legitimacy in Soviet politics. Cambridge: Cambridge univ. press. 2011. – vi, 356 p.

Koschorke A. Fact and fiction: elements of a general theory of narrative. Berlin: De Gruyter. 2018. 358 p.

Olick J. K. The Sins of the Fathers: Germany, Memory, Method. Chicago; London: The University of Chicago Press. 2016. x+517 p.

Schmitt O. When are strategic narratives effective? The shaping of political discourse through the interaction between political myths and strategic narratives // Contemporary security policy. 2018.Vol. 39 (4). P. 487–511.

Stavickij A.V. Neklassicheskaya mifologiya o kognitivnyh problemah i vozmozhnostyah ontologii mifa [Non–Classical Mythology about Cognitive Problems and Possibilities of Myth Ontology] // Filosofskaya mysl' [Philosophical Thought]. 2021. № 10. S. 1–10. (In Russian).

Zavershinskiy K.F. «Patriotizm elit» kak diskursivnoe izmerenie simvolicheskih struktur nacional'noj pamyati ["Elite Patriotism" as a Discursive Dimension of the Symbolic Structures of the National Memory] // Vlast' i elity [Power and Elites]. 2020. T. 7, № 2. S. 77–96. (In Russian).

Zavershinskiy K.F. «Pokoleniya elit» vs «elita pokolenij»: kommunikativnye ezmereniya socializacii politicheskih elit ["Generations of Elites" vs "Tlite of Generations": Communicative Dimensions of Political Elite's Socialization] // Vlast' i elity [Power and Elites]. 2021. T. 8. № 1. 123–147. (In Russian).

Zhirar R. Nasilie i svyashchennoe [Violence and the sacred]. 2-e, ispr. M.: Novoe literaturnoe obozrenie. 2010a. 448 s. (In Russian).

Zhirar R. Kozyol otpushcheniya [Violence and the Sacred]. SPb.: Izd-vo Ivana Limbaha. 2010b. 336 s. (In Russian).

Сведения об авторе:

Завершинский Константин Федорович

профессор кафедры теории и философии политики, факультет политологии ФГБОУВО «Санкт–Петербургский государственный университет», доктор политических наук, профессор (г. Санкт–Петербург, Россия)

E-mail: zavershinskiy200@mail.ru

Bionotes:

Zavershinskiy Konstantin Ferdorovich

Professor, Department of Theory and Philosophy of Politics of the Faculty of Political Science, St. Petersburg State University, Doctor of Politology, Professor (St. Petersburg, Russia).

Для цитирования:

Завершинский К.Ф. Политический миф в символическом конструировании национальной памяти // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 387–394.

For citation:

Zavershinsky K.F. Political Myth in the Symbolic Construction of National Memory // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 387–394.

УДК 304, 323.2

ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ И ПРОБЛЕМЫ «НАСЛЕДОВАНИЯ» НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ПАМЯТИ[1]

Зевако Юлия Валерьевна
Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук
(г. Екатеринбург, Россия)

Аннотация
В статье рассматривается проблема «исключения» из национальной памяти и национальной истории отдельных групп, не соответствующих критериям ключевого политического мифа страны, на примере проблемы «(само)исключения из памяти» о Великой Отечественной войне как ключевом «мифе основания» современной России, структурирующем её «национальную историю», тех категорий людей, которые не имеют оснований для предъявления своей причастности к этому событию в качестве «потомков победителей».
Ключевые слова: национальная память, национальная история, «потомки победителей», «потомки жертв репрессий», политический миф, Великая Отечественная война, Бессмертный полк

POLITICAL MYTH AND PROBLEMS OF "INHERITANCE" OF NATIONAL HISTORY AND NATIONAL MEMORY

Zevako Yulia Valerievna
Institute of History and Archeology, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences;
(Yekaterinburg, Russia)

Abstract
The article deals with the problem of “exclusion” from the national memory and national history of certain groups that do not meet the criteria of the country's key political myth. This article is based on the example of the problem of “(self) exclusion from memory” about the Great Patriotic War as the key “foundation myth” of modern Russia, structuring its “national history”, those categories of people who have no reason to present their involvement in this event in as “descendants of the victors”.
***Keywords*:** national memory, national history, “descendants” of the victors, descendants of the victims of repression", political myth, Great Patriotic War, Immortal Regiment

Отдалённость исторических событий, включаемых в перечень важных для «национальной истории» и используемых для конструирования «национальной памяти», приводит к мифологизации данных событий и их политическому использованию. О.Г. Рюмкова подчёркивает, что политический миф – это «архетипическая конструкция, обосновывающая существование определённой политической системы, и претензии на особую роль в этой системе личности или группы.» [Корниенко 2009: 51].

[1] Работа выполнена по гранту РНФ № 22-28-02064 «Особенности дискурса национальной/гражданской идентичности в in-between пространствах "иммигрантских" сообществ (на материалах "британских мусульман" в современной Великобритании)», рук. Караваева Д.Н.

Кроме того, это приводит к архаизации мышления, «архаическому дуализму», при котором восприятие мира происходит сквозь призму бинарных оппозиций, одной из которых является оппозиция «свой-чужой» [Верховский 2014: 59]. Таким образом, политический миф, тесно связанные с «национальной памятью» и «национальной историей», задаёт определённую систему координат, (не)соответствие которым позволяет «включать» или «исключать» (потенциальных) членов сообщества – не только административными методами, но также методами социального давления (внутригрупповой динамики, общественного мнения и т.д.).

Логика мифа, таким образом, стирает возможность (публичной) множественности – одновременного включения в свою идентичность противоположных/противоречивых элементов. Более того, наличие в обществе нескольких больших политических мифов, принадлежащих разным сообществам и берущих за точки отсчёта разные по смыслу исторические события (например, «великая победа» и «великая трагедия»), приводит к тому, что люди, к которым апеллируют данные мифы, – часто это одни и те же люди – сталкиваются с сложностями самоидентификации: категории «свой» и «чужой» начинают размываться на уровне одного отдельно взятого человека.

Проблема «наследования» потомками «национальной памяти» и «национальной истории» хорошо видна на примере феномена «Бессмертного полка», символически и физически воплощающего в себе причастность к истории и памяти о Великой Отечественной войне (в риторике власти интерпретируемой сегодня как своеобразный «миф основания нации»). Почему через акцию «Бессмертный полк» стало возможно и выстраивание мифа, и «исключение» из конституируемого этим мифом сообщества?

И. Курилла в своей книге «Битва за прошлое: Как политика меняет историю» пишет: «9 мая [2012 г.] в Томске на празднование Дня Победы вышли две тысячи человек с портретами своих воевавших предков… Через год в акции участвовало 150 000 человек в 120 городах страны, через 2 года – 400 000, а к 2019 году число участников достигло 10 миллионов – не только в России, но и по всему миру» [Курилла 2022 : 202–203].

Далее И. Курилла пишет: «”Бессмертный полк” – самое многочисленное (и следовательно, самое важное) общественное движение в России, возникшее в последнее десятилетие». И. Курилла подчёркивает эмоциональную природу этого движения: «Он попал в центр политических дебатов, которые в России используют язык истории; именно поэтому он вызывает эмоциональное отношение… Два основных мнемонических актора, которые возникли из движения, первые организаторы из Томска и контролируемая государством НКО “Бессмертный полк России”… оба черпают силу из этих эмоций» [Курилла 2022: 204].

Таким образом, сообщество, сложившееся вокруг Бессмертного полка, можно назвать «эмоциональным сообществом», которое пользуется своеобразными «эмоциональными практиками», цель которых состоит в том, чтобы «вызвать чувства там, где их нет, либо сфокусировать диффузное возбуждение и придать ему понятную форму, либо уже возникшие эмоции изменить или устранить» [Плампер 2018: 433].

Такие практики способны порождать значения, создавать желаемые эмоции, делать и контролировать их [Плампер 2018: 433-437] внутри соответствующего сообщества, применяя наказание за их нарушение в виде «морального осуждения и исключения». Бессмертный полк даёт пример эмоционального сообщества, основанного на «живой связи» с историей через историю своей семьи.

Далее И. Курилла так описывает успех именно этой акции томских журналистов: «В стране, где почти каждая семья хранит память о ветеранах войны или родственниках, погибших в 1941 – 1945 годах, каждый может присоединиться к шествию… [этому способствуют] запоминающееся название, понятные правила и последовательность действий» (Курилла 2022: 205) (весьма примечательно, что И. Курилла идёт вслед за общим представлением, что «почти каждая семья хранит» и «каждый может присоединиться»).

Эта простота правил и последовательности действий для присоединения к «Бессмертному полку», вероятно, побудила многие миллионы людей, представителей 3-го, 4-го и далее поколений, задавать вопросы своим родителям и родственникам: а кто у нас воевал? А остались ли фотографии? А остались ли медали? А кем он/она был/была во время войны?

Для многих людей эти вопросы могли бы так и остаться без ответа, поскольку не от всех воевавших и погибших в силу разных обстоятельств остались фотографии, какие-то свидетельства их существования и даже память. Однако, активное развитие сети Интернет и создание открытых электронных баз данных (БД) в большой мере обеспечили интерес к семейной истории информацией, удовлетворили «запрос на память».

Так, в 2007 г. «по инициативе Министерства обороны Российской Федерации» и государственном финансировании был создан ОБД «Мемориал» (ОБД «Мемориал»...), затем в 2010 г. «по инициативе Департамента развития информационных технологий Министерства обороны» был создан ОБД «Подвиг народа». С мая 2015 г. начал работать «интерактивный сервис Минобороны России «Память народа», который объединил созданные ранее общедоступные банки данных «Мемориал» и «Подвиг народа». На сайте сообщается, что «всего обработано и опубликовано в сети Интернет 16 581 899 записей о судьбах военнослужащих» [Информационный сервис «Память народа»...].

Параллельно этому шёл процесс по созданию электронных БД по репрессированным, вокруг которых усилиями потомков формировался другой политический миф – «великой трагедии» – и собственного морального и эмоционального сообщества – часто в противовес официальному государственному нарративу Победы: в 2001 году была создана первая электронная БД о репрессированных – «Жертвы политического террора в СССР» – на основе данных, собранных обществом «Мемориал»[1], в 2007 году БД насчитывала уже 2,6 млн. записей, а в 2017 г. – 3 млн. 102 тыс. записей [Курилова 2017]. В 2016 г. благотворительный фонд «Протяни руку» на основе БД общества «Мемориал»* создал БД «Открытый список» по принципу википедии – свободной энциклопедии, в которой граждане сами могут пополнять БД [Иванушкин 2016].

За год до этого – в 2015 г. был создан проект «Бессмертный барак», который его основатель Андрей Шалаев называет «самой большой живой энциклопедией о репрессиях» [О проекте...]: она также устроена по принципу свободного дополнения информации читателями, но в отличие от других аналогичных проектов включает фотографии и истории людей, представляя память о репрессиях не только с информационной, но и эмоциональной стороны. На 16.02.2022 на сайте «Бессмертный барак» была указана цифра «сохранено 2144513 имён». Кроме того, в 2016 году общество «Мемориал»[2] опубликовало в сети Интернет БД «Кадровый состав НКВД

[1] Организация, признанная в России иностранным агентом и ликвидированная по решению Верховного Суда РФ.
[2] Организация, признанная в России иностранным агентом и ликвидированная по решению Верховного Суда РФ.

1935-1939», в которой насчитывается 41 760 персоналий [«Мемориал»* опубликовал... 2016].

Таким образом, обращение к семейной памяти, популярность «Бессмертного полка» и развитие открытых электронных баз данных по ключевым событиям «национально истории» и «национальной памяти» XX века шли одновременно.

Далее, И. Курилла отмечает, что «современный российский режим консолидировался в тот период, когда угасло поколение ветеранов, а их встречи перестали быть смысловым и символическим центром празднования Дня Победы. Со второй половины 2000-х гг. российские руководители вели несколько «исторических войн» с соседними государствами вокруг памяти о войне». Путин лично выступал в этих конфликтах как защитник священной памяти погибших советских людей, символически претендуя на роль, которые до сих пор играли ветераны войны.

Такое замещение ветеранов государством поставило под вопрос семейные истории войны и актуализировало проблему принадлежности национальной памяти [Там же: 206]. «Бессмертный полк» поддерживает важный для режима миф о Великой Отечественной войне [Там же: 214], который фактически в официальной риторике и официальном нарративе Победы трактуется в духе «мифа основания нации». Успех этой символической интерпретации, поддерживаемой государством, привел к тому, что в России многие стали воспринимать шествие БП как возможность встроить свой семейный нарратив в официальный, «наложить на родовую самоидентификацию – национально-гражданскую» [Там же: 216].

Надо отдельно подчеркнуть, что выстраиваемый вокруг Победы «миф основания нации» логически предполагает включение в эту нацию только категорию «потомков победителей» и причастных к Победе, как это было изначально зафиксировано в Уставе Бессмертного полка на его сайте (участвовать в акции могут те, предок которых был «ветеран армии и флота, партизан, подпольщик, боец Сопротивления, труженик тыла, узник концлагеря, блокадник, ребенок войны» [Устав Полка...]). В данном дискурсе слова знаменитой песни «От героев былых времён» – «*Нет в России семьи такой где б не памятен был свой герой*» понимаются буквально: в каждой семье в России должен быть воевавший предок, каждая семья в России – «потомки победителей».

Позитивный и привлекательный для широких масс мобилизующий дискурс, должный «схватить» нацию в целом – вне зависимости от политических убеждений и позиций, – совпал по времени с созданием указанных выше БД, ставших легко- и общедоступными благодаря активному развитию сети Интернет в России. Информационные возможности и доступность БД одновременно актуализировали и удовлетворяли массовый социальный запрос на поиск информации о семейной истории, на обнаружение и подтверждение наличия «своего героя».

Но в разрез со словами из песни – не во всех семьях обнаружились герои Великой Отечественной войны: семейные истории открывали неожиданные страницы, а разнообразные БД помогали в поиске доказательств приятных и неприятных сюжетов семейной памяти.

Оказалось, что не во всех семьях есть «свой герой», подтверждающий принадлежность потомков к мифу «великой победы», к официальному нарративу «национальной истории». Соответственно, все, у кого не нашлось «своего героя» и причастность к Победе не была подтверждена, оказались словно «исключёнными» из нарратива Победы: не соответствуя критериям «потомков победителей» – они оказались «исключёнными» (частично исключёнными) из «нации победителей». В

первую очередь это коснулось причастных политическому мифу «великой трагедии» – потомков жертв советских репрессий 1930–1950-х гг.

Это «исключение», вероятно, может происходить даже не по чьей-то злой воле, умыслу, а по факту и смыслу самого мероприятия и критериев, указанных в Уставе. Тем не менее, такое «исключение» оказывается достаточно чувствительным и болезненным: например, потомки жертв репрессий, получив вместо истории «своего героя», соответствующего требованиям «нации победителей», историю преступника/жертвы/врага государства, вместо «включения» в положительный «миф основания нации» на правах «потомков победителей» – исключаются из него и должны определиться со своей позицией: где они в этом нарративе и кто они – если они не «мы»?

Конфликт «включения/исключения» потомков в «национальную память» и «национальную историю» заключается в следующем: с одной стороны, в качестве «мы» (общности, от имени которой и к которой апеллирует миф) являются народ и государство в их историческом единстве – и как победители, и как наследники победы («мы победили!», «это наша победа!» и т.д.); с другой стороны, обращение к реальной семейной памяти каждого конкретного человека приводит к пониманию, что воевали не все и не у всех есть свои воевавшие предки.

Таким образом, если государство подхватывает и актуализирует инициативу «Бессмертного полка» как возможность вписывания семейной памяти в официальную память, мобилизуя через Победу всё общество и актуализируя «мы» для всех граждан почти как обязательную категорию, то строки из песни «*Нет в России семьи такой, где б не памятен был свой герой*» превращаются в императив, несоответствие которому символически «исключает» человека из сообщества «мы».

Ещё одна сложность заключается в том, что если гражданин как «наследник», родившись в данной стране, социализировавшись и получив гражданство, автоматически наследует «национальную историю» и «национальную память» своего государства (и/или своей культурной нации), то как человек – из плоти и крови потомок своих предков – нет. Конфликт, заложенный в данном положении, хорошо виден на примере потомков жертв репрессий, желающих присоединиться к нарративу Победы, но не имеющих к этому оснований.

На этот конфликт накладывается также конфликт между обществом и государством: как общественная инициатива «Бессмертный полк» воспринимался положительно разными сообществами – как близкими к официальной политике памяти, так и других политических взглядов – именно в силу своей смысловой независимости от официальной повестки.

Огосударствление этой низовой инициативы в глазах представителей части общества дискредитировало практику «Бессмертного полка», которая стала ассоциироваться с государством и восприниматься в качестве проводника официальной версии памяти о войне. И. Курилла пишет об этом так: «растущая национализация изначально массовой инициативы изменила отношение к БП – по крайне мере, у той части общества, которая в целом критически относится к властям» [Курилла 2022: 215–216]. Почему так произошло?

В момент аппроприации «Бессмертного полка» государством и огосударствления смыслов этой инициативы, она стала восприниматься, например, представителями сообщества жертв и потомков жертв репрессий как эмоциональное сообщество, противопоставленное жертвам и потомкам жертв государства – как в прошлом, так и в настоящем, в силу чего часть участников акции перестала себя

ассоциировать с «Бессмертным полком» и принимать в нём участие – с учётом новых смыслов, отсылающих к современности.

Кроме того, полагая современное Российское государство в качестве наследника советской репрессивной машины, то есть, условно, «потомком палачей», моральное и эмоциональное сообщество потомков жертв репрессий может интерпретировать огосударствление «Бессмертного полка» как присвоение «национальной истории» и «национальной памяти» о Победе «потомками палачей». Такая интерпретация позволяет обосновывать своё неучастие в шествии «Бессмертного полка» не только «исключение из памяти» по объективным причинам, но и как результат осознанного этического выбора.

Тем не менее, усвоенный гражданами героический нарратив, предписывающий каждой семье иметь «своего героя», приводит к тому, что потомки жертв репрессий начинают осмысливать своих пострадавших предков в схожей героической риторике: предок – герой, потому что он пострадал ни за что, потому что не наговорил ни на кого, потому что не признался под пытками, потому что пережил лагеря и т.д.

«Исключённые» из политического мифа «великой победы», представители морального сообщества потомков жертв репрессий выстраивают собственный героический нарратив – вокруг несправедливо пострадавших от государственного террора жертв репрессий.

При этом героизация жертв репрессий внутри семейных историй и/или в публичном пространстве противоречит/противопоставляется официальному нарративу Победы и манифестированию «российской нации» как «нации победителей», что еще больше затрудняет «включение» этих людей «национальную историю» и «национальную память», отводя им место «серой», «слепой» зоны.

Именно в этой «слепой зоне» «исключённых» из памяти о Победе таится много сложностей и конфликтов, вытесненных из обсуждений и дискуссий.

Таким образом, современный официальный нарратив Победы, воплотившийся в 2010-е гг. в огосударствленной акции «Бессмертный полк» и приобретший вид политического мифа «великой победы» как мифа основания нации привёл к соответствующему «архаическому мировосприятию» упрощению ситуации: вместо условий и площадок для проговаривания множественных вариантов предков эпохи 1930–1940-х гг. и их наследия, не специально доставшегося потомкам, нарратив унифицируется только под одну категорию – «мы» – «потомков победителей», оставляя остальных – «они» – «исключёнными» из «национальной памяти» и «национальной истории».

Литература

Верховский И.А. Мифологема «своё-чужое» в архаическое мирорефлексии (опыт философской интерпретации) // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Том 14. Вып. 3. С. 58-69.

Иванушкин Г. (04 мая 2016). Фонд «Протяни руку» открыл базу данных репрессированных в СССР. Взято с веб-сайта «Агентство социальной информации». [Электрон. ресурс] URL: https://www.asi.org.ru/news/2016/05/04/126007/ (дата обращения: 11.03.2022).

Информационный сервис «Память народа». Взято в веб-сайта «Министерство обороны Российской Федерации». [Электрон. ресурс] URL: https://mil.ru/commemoration/memorial/pamyat_naroda.htm.

Корниенко Т. Сущность и структура политического мифа // Власть. 2009. № 10. С. 549-53.

Курилла И. Битва за прошлое: как политика меняет историю. М.: Альпина Паблишер, 2022. 232 с.

Курилова А. (06 декабря 2017) В «Мемориале»* насчитали 3 млн репрессированных. Взято с веб-сайта «Коммерсант.ру». [Электрон. ресурс] URL: https://www.google.com/amp/s/www.kommersant.ru/amp/3488108 (дата обращения: 15.02.2022).

ОБД «Мемориал». О проекте. Взято с веб-сайте «ОБД-Мемориал». [Электрон. ресурс] URL: https://obd-memorial.ru/html/about.htm (дата обращения: 15.02.2022).

ОБД «Подвиг народа». О проекте. Взято с веб-сайта ОБД «Подвиг народа». [Электрон. ресурс] URL: http://podvignaroda.ru/?#tab=navAbout (дата обращения: 15.02.2022).

О проекте. Взято с веб-сайта «Бессмертный барак». [Электрон. ресурс] URL: https://bessmertnybarak.ru/about/ (дата обращения: 15.02.2022).

«Мемориал»[1] опубликовал 40 тысяч досье на сотрудников НКВД. (24 ноября 2016) Взято с веб-сайта «Лента.ру». [Электрон. ресурс] URL: https://lenta.ru/news/2016/11/24/nkvd/ (дата обращения: 15.02.2022).

Плампер Я. История эмоций. Москва: Новое литературное обозрение (НЛО), 2018. 568 с.

Устав Полка. Взято с веб-сайта «Бессмертный полк». [Электрон. ресурс] URL: https://www.moypolk.ru/ustav-polka (дата обращения: 15.02.2022).

Reference

Verhovskij I.A. Mifologema «svoyo-chuzhoe» v arhaicheskoe mirorefleksii (opyt filosofskoj interpretacii) [Mythologeme "Friend or Foe" in Archaic World-reflection (Experience of Philosophical Interpretation] // Nauchnyj ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk. 2014. Tom 14. Vyp. 3. S. 58-69). (In Russian).

Ivanushkin G. (04 maya 2016). Fond «Protyani ruku» otkryl bazu dannyh repressirovannyh v SSSR. [The Stretch Your Hand Foundation Opened a Database of those Repressed in the USSR] Vzyato s veb-sajta «Agentstvo social'noj informacii». [Elektron. resurs] URL: https://www.asi.org.ru/news/2016/05/04/126007/ (data obrashcheniya: 11.03.2022). (In Russian).

Informacionnyj servis «Pamyat' naroda». [Information Service "Memory of the People"] Vzyato v veb-sajta «Ministerstvo oborony Rossijskoj Federacii». [Elektron. resurs] URL: https://mil.ru/commemoration/memorial/pamyat_naroda.htm. (data obrashcheniya: 15.02.2022) (In Russian).

Kornienko T. Sushchnost' i struktura politicheskogo mifa [The Essence and Structure of the Political Myth] // Vlast'. 2009. № 10. S. 549-53. (In Russian).

[1] Организация, признанная в России иностранным агентом и ликвидированная по решению Верховного Суда РФ.

Kurilla I. Bitva za proshloe: kak politika menyaet istoriyu. [Battle for the Past: How Politics Changes History] M.: Al'pina Pablisher, 2022. 232 s. (In Russian).

Kurilova A. (06 dekabrya 2017) V «Memoriale» naschitali 3 mln repressirovannyh. [Memorial Counted 3 million Repressed] Vzyato s veb-sajta «Kommersant.ru». [Elektron. resurs] URL: https://www.google.com/amp/s/www.kommersant.ru/amp/3488108 (data obrashcheniya: 15.02.2022). (In Russian).

OBD «Memorial». O proekte. [OBD "Memorial". About the Project] Vzyato s veb-sajte «OBD-Memorial». [Elektron. resurs] URL: https://obd-memorial.ru/html/about.htm (data obrashcheniya: 15.02.2022). (In Russian).

OBD «Podvig naroda». O proekte. [OBD "Feat of the People". About the Project] Vzyato s veb-sajta OBD «Podvig naroda». [Elektron. resurs] URL: http://podvignaroda.ru/?#tab=navAbout (data obrashcheniya: 15.02.2022). (In Russian).

O proekte. [About the Project] Vzyato s veb-sajta «Bessmertnyj barak». [Elektron. resurs] URL: https://bessmertnybarak.ru/about/ (data obrashcheniya: 15.02.2022). (In Russian).

«Memorial»[1] opublikoval 40 tysyach dos'e na sotrudnikov NKVD [Memorial Published 40,000 dossiers on NKVD Officers]. (24 noyabrya 2016) Vzyato s veb-sajta «Lenta.ru». [Elektron. resurs] URL: https://lenta.ru/news/2016/11/24/nkvd/ (data obrashcheniya: 15.02.2022). (In Russian).

Plamper YA. Istoriya emocij. [History of Emotions] Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie (NLO), 2018. 568 s. (In Russian).

Ustav Polka. [Polk's Charter] Vzyato s veb-sajta «Bessmertnyj polk». [Elektron. resurs] URL: https://www.moypolk.ru/ustav-polka (data obrashcheniya: 15.02.2022). (In Russian).

Сведения об авторе:

Зевако Юлия Валерьевна

научный сотрудник Лаборатории Междисциплинарных гуманитарных исследований, Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук, кандидат политических наук (г. Екатеринбург, Россия)

E-mail: zevakojulia@gmail.com.

Bionotes:

Zevako Yulia Valerievna

Research Fellow, Laboratory for Interdisciplinary Humanitarian Research, Institute of History and Archeology, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences Candidate of Political Science (Yekaterinburg, Russia).

Для цитирования:

Зевако Ю.В. Политический миф и проблемы «наследования» национальной истории и национальной памяти // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 395–403.

[1] An organization recognized in Russia as a foreign agent and liquidated by decision of the Supreme Court of the Russian Federation.

For citation:

Zevako Y.V. Political Myth and the Problems of "Inheriting" National Yistory and National Memory // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 395–403.

УДК 101.1

ПОЛИТИЧЕСКИЙ МЕССИАНИЗМ В СОВЕТСКОЙ И СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ МИФОТВОРЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Целыковский Алексей Андреевич
«Липецкий государственный технический университет» (г. Липецк, Россия)

Аннотация
В статье анализируется значение и роль феномена политического мессианизма в отечественной истории. В силу определенных исторических обстоятельств мессианское мировоззрение стало одной из неотъемлемых черт национального менталитета. Различным образом проявляясь в те или периоды, мессианизм, тем не менее, неизменно присутствовал в отечественной политической практике. В прошедшем столетии становление мессианской политической мифологии связано с Октябрьской революцией и появлением Советского Союза. Государственная идеология, сопровождавшая построение нового Советского государства способствовала формированию мессианской политической мифологии. Стоит отметить, что даже после распада СССР некоторые элементы мессианизма перешли в российскую политическую практику.
***Ключевые слова*:** мессианизм; политический мессианизм; политический миф; мифотворчество; Третий Интернационал; СССР

POLITICAL MESSIANISM IN SOVIET AND MODERN RUSSIAN MYTH-MAKING PRACTICE

Tselykovsky Aleksey Andreyevich
Lipetsk State Technical University (Lipetsk, Russia)

Abstract
The article analyses the significance and role of the phenomenon of political messianism in the national history. Due to certain historical circumstances messianic worldview has become one of the inherent features of national mentality. Messianism has manifested itself in different ways in different periods, but it has been invariably present in Russian political practice. In the past century, the emergence of the messianic political mythology is connected to the October Revolution and the emergence of the Soviet Union. The state ideology that accompanied the construction of the new Soviet state facilitated the formation of messianic political mythology. It is worth mentioning that even after the USSR collapse some elements of messianism were adopted in Russian political practice.
Keywords: messianism; political messianism; political myth; myth-making; Third International; USSR

Введение

Актуальность темы исследования обусловлена необходимостью понимания специфики функционирования российской социально-политической практики. В непростых внешнеполитических условиях жесткой конфронтации со странами Запада особенно актуальной становится проблема поиска духовных и ценностных оснований национального политического сознания. Массированная пропаганда,

информационные войны делают политическое сознание уязвимым для различных деструктивных политических мифов. В этой связи возникает необходимость исследования специфики современной мифотворческой практики и понимания особенностей ее функционирования.

Литературный обзор

В отечественной философии наиболее глубокий анализ феномена мессианизма мы встречаем в работах Н.А. Бердяева. Кроме того в данном исследовании использовались выводы М. Саркисянца, анализировавшего духовные истоки Октябрьской революции. Также использовались работы Э.Я. Баталова, посвященные элементам мессианизма в отечественной политической практике. Из зарубежных исследований применялись работы А. Дж. Тойнби.

Методы

В качестве методологической основы исследования был взят сравнительно-исторический анализ. Теоретической основой исследования стал массив работ, посвященных феноменам политического мессианизма и современного мифотворчества.

Результаты и обсуждение

Изначально мессианизм являлся религиозным учением о пришествии Мессии – божественного посланника и спасителя. При этом мессианское религиозное учение было довольно тесно связано с социально-политической практикой. Поскольку различные социальные катаклизмы способствовали усилению мессианских ожиданий, то появление феномена политического мессианизма выглядит вполне закономерно. Политический мессианизм имеет мифо-религиозную основу и без нее утрачивает свой смысл. Поэтому следует отличать политический мессианизм от национализма. Сам феномен политического мессианизма можно определить как совокупность или систему устойчивых политических мифов, отстаивающих особое положение нации или страны и утверждающих наличие у нее уникальной исторической миссии. Основными чертами политического мессианизма являются: идея уникальности и обособленности национальной культуры, которая противопоставляется прочим культурам; идея наличия собственного исторического пути или особой исторической миссии.

В отечественной истории процесс формирование мессианской мифологии сопровождал становление и укрепление Московского государства. Свое наиболее целостное выражение мессианская мифология получила в виде религиозно-политической концепции «Москва – Третий Рим». Идея духовной преемственности Москвы и Константинополя (Второго Рима) была впервые отчетливо сформулирована и обоснована в послании инока Филофея московскому великому князю Василию III. Сравнивая великого князя с византийским императором, Филофей говорил о великой духовной миссии московского государя. Поскольку после завоевания Византии Москва осталась практически единственным независимым православным государством, именно она, по мнению Филофея, должна стать защитницей истинного православного христианства. При этом необходимо заметить, что по мысли Филофей политическое падение Византии является прямым следствием ее духовного упадка, свершившегося после заключения Флорентийской унии. То есть, отойдя от истинной православной веры, считал Филофей, Византия утратила не только свой духовный авторитет, но военно-политическую мощь.

Укрепление мессианского политического мифа Третьего Рима в национальном политическом сознании происходило вследствие различных исторических событий и

политические условий. Свою роль в этом процессе сыграло и обретение Москвой независимости от ордынского ига, и завоевание Византии турками-мусульманами, и заключение брака Ивана III с племянницей последнего византийского императора Софьей Палеолог. С укреплением военной мощи и политического положения Московского царства росло и влияния мессианских идей.

Отнести концепцию «Москва – Третий Рим» к мессианской политической мифологии позволяет целый ряд причин. Прежде всего, стоит отметить, что данная концепция изначально имела религиозный характер и демонстрировала духовное превосходство православного Московского государства, лишь впоследствии приобретя политическое прочтение. При этом концепция «Москва – Третий Рим» никогда не имела четкого идеологического выражения, присутствуя в национальном политическом сознании в виде политической мифологии.

В начале восемнадцатого столетия из-за прозападных реформ Петра Великого мифология Третьего Рима теряет свою актуальность и заменяется стремлениями к военному и политическому превосходству России. Однако, влияние политического мессианского мифа «Москва – Третий Рим» просматриваются, например, в Византийском проекте Екатерины Великой. Проект императрицы предполагал разгром Османской империи и восстановление Византии со столицей в Константинополе.

В XIX в. черты мессианского мировоззрения проявились в религиозно-философской споре о Русской идее. В формате размышлений о русской идее философы пытались решить вопросы, касающиеся специфики национальной культуры и истории, путей развития России, ее отношений Западом. Русская идея – это не идеология, это мессианское мировоззрение, выраженное в форме религиозно-философских идей. Как пишет по этому поводу Э.Я. Баталов: «Никому из серьезных авторов и в голову не приходило ставить знак равенства между Русской идеей и идеологией или толковать эту Идею как стратегию национального развития... Так что, когда произносили эти два слова – Русская идея, было понятно, что речь идет о пути России в мировой истории: предначертан ли он всевышним или логикой исторического процесса» [Баталов 2009: 28]. Во второй половине девятнадцатого столетия мессианская политическая мифология была практически полностью десакрализована и фактически стала ассоциироваться с реализацией Россией своих военно-политических амбиций. Однако в этот же период набирающая популярность революционная политическая мифология вобрала в себя многие черты русского политического мессианизма. Постепенно революционная мифология, воплощая мессианское мировоззрение, завоевала доминирующее положение в духовной жизни России. В частности Н.А. Бердяев считал, что успех коммунистического учения в России был обусловлен его мессианским характером. Он прямо указывал на единую сущностную основу русского религиозного мессианизма и русского коммунизма. Согласно Н.А. Бердяеву, «Религиозный раскол XVII века обнаружил, что московское царство не есть Третий Рим. Менее всего, конечно, петербургская империя была осуществлением идеи Третьего Рима. В ней произошло окончательное раздвоение. Мессианская идея русского народа приняла или апокалиптическую форму или форму революционную. И вот произошло изумительное в судьбе русского народа событие. Вместо Третьего Рима, в России удалось осуществить Третий Интернационал и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима» [Бердяев 1997: 371]. Именно в идеях Третьего Интернационала нашли свое воплощение многие элементы политического мессианизма.

Мессианская политическая мифология стала одним из центральных элементов идеологии нового Советского государства. Подобно тому как Московское царство обладало священной исторической миссией сохранения и защиты православного христианства, так и у большевистской России появилась великая историческая миссия – построение коммунистического государства и распространение коммунистического учения. Новая власть намеревалась не только построить принципиально новый тип государственности, но и распространить революционные движения на другие страны. Созданный для достижения данных целей Коминтерн, объединил коммунистические партии различных стран и подчеркнул особую мировую роль советской России.

М. Саркисянц рассматривая связь русской православной традиции с революционной политической мифологией, утверждает, что революция имела глубокую связь с мифо-религиозными традициями. Он пишет по этому поводу: «Русское понимание социализма носило отчетливо хилиастический характер и было связано с представлениями о конце света… Ибо в самой России социализм рассматривался не в качестве средства, или элемента человеческой практики; не считали его и ступенью общественного развития; российские адепты социализма истолковывали его как нечто окончательное и абсолютное, как решение самой человеческой судьбы, как установление царства Божия на земле» [Саркисянц 2005: 146].

Еще одно характерное сходство между мифологией Третьего Рима и Третьего Интернационала заключалась в идейном и духовном противостоянии России и Запада. Православной Москвой католический Запад воспринимался как царство ереси. Официальная советская идеология так же изображала западный капиталистический мир как источник угрозы, тающий в себе «идеологическую ересь». К примеру, А. Дж. Тойнби, исследуя характерные особенности русской культуры, а также историю взаимоотношений России с западным миром, указывает на принятие византийского христианства, как на поворотный момент в русской истории. Принятие византийского христианства отдалило Россию от западной цивилизации и привело к укреплению мессианизма. Мессианизм, по мысли А. Дж. Тойнби, превратился в основополагающий элемент русского национального менталитета. Он замечал по этому поводу: «Совершенно очевидно, что эти ортодоксальность и вера в предопределение, воспринятые русскими от византийских греков, столь же характерны для современного коммунистического режима, как и для прежнего, православно-христианского правления в России» [Тойнби 2011: 164]. Отсюда закономерно следует противопоставление России и Запада столь характерное для национального мессианского сознания. Как писал А. Дж. Тойнби по этому поводу: «Для русского марксиста, как и для славянофила или православного христианина, Россия – всегда «Священная Россия», а западный мир…навсегда погряз в ереси, коррупции и разложении» [Тойнби 2011: 164]. Все это вполне может служить объяснением того, почему мессианизм закрепился в советском политическом сознании. Осознание собственной исключительности стало одной из самых значимых составляющих советского политического сознания.

С распадом Советского Союза мессианский коммунистический политический миф прекратил свое существование. В 90-е годы XX века политическая элита стремилась продемонстрировать идейную и духовную связь с дореволюционной Россией и отмежеваться от советского прошлого. Однако, в начале XXI века идеологическая и мифотворческая практика претерпела перемены. Политическая элита начинала использовать мифотворческий потенциал, связанный с Советским

Союзом и его достижениями и, прежде всего, с победой во Второй Мировой войне. Можно сказать, что одной из значительных составляющих современной российской мифотворческой практики является признание особого места России в мировой истории. То есть, основным вектором современного мифотворчества является признание России великой страной с уникальной культурой и духовностью, которой принадлежит множество достижений и побед, важнейшая из которых – победа во Второй Мировой войне. Тем не менее, целостной мессианской политической мифологии на данный момент не сложилось. Возможно ли в дальнейшем формирование мессианских политических мифов или даже целостной мессианской политической мифологии? По нашему мнению существует ряд факторов, препятствующих этому. Прежде всего, следует указать на отсутствие оригинальной и проработанной идеологической системы, на базе которой могла бы возникнуть мессианская политическая мифология.

Современная Россия не обладает идеологической программой или политической мифологией сопоставимой по масштабу с советской коммунистической идеологией. Усиливающаяся конфронтация с западными странами позволила актуализироваться в политическом сознании некоторым мессианским настроениям. Однако, данная актуализация произошла не вследствие появления мощной консолидирующей политической мифологии или идеологии, а как реакция на политику США и их партнеров, и союзников по отношению к России.

Заключение

Сформулируем основные выводы исследования. Данное исследование позволяет заключить, что политический мессианизм занимает одно из центральных мест в политической культуре России. Началом формирования мессианской политической мифологии стал процесс образования централизованного Московского государства. Появившись как религиозная идея о духовной преемственности между Москвой и Константинополем, мессианизм перешел в политическую сферу и стал значимым компонентом национального политического сознания. С распадом СССР прекратила свое существование и коммунистическая мессианская политическая мифология. Однако в связи с ростом внешнеполитических амбиций современной России и возобновлением конфронтации с западными странами возрождение мессианского мировоззрения представляет весьма вероятным.

Литература

Баталов Э.Я. Русская идея и американская мечта. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 384 с.

Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: «Сварог и К», 1997. 415 с.

Саркисянц М. Россия и мессианизм. «К русской идее» Н.А. Бердяева. Пер с нем. СПб.: Изд-во Петерб. ун-та, 2005. 272 с.

Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. Мир и Запад. Пер. с англ. М.: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2011. 318 с.

Refereces

Batalov E.Y. The Russian Idea and the American Dream. Moscow: Progress-Tradition Publ, 2009. 384 p. (In Russian).

Berdyaev N.A. Philosophy of Freedom. Origins and Meaning of Russian Communism. Moscow: «Svarog and K» Publ, 1997. 415 p. (In Russian).

Sarkisyants M. Russia and Messianism. «To the Russian Idea» by N. A. Berdyaev. Translated from German. St. Petersburg: Peter's University Publisher, 2005. 272 p. (In Russian).

Toynbee A.J. Civilization before the judgment of history. The World and the West. M.: ACT: Astril Publ; Vladimir: VKT Publ, 2011. 318 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Целыковский Алексей Андреевич

доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Липецкого государственного технического университета», кандидат философских наук (г. Липецк, Россия)

E-mail: alts1085@mail.ru

Bionotes:

Tselykovsky Aleksey Andreyevich

Associate Professor, Department of Philosophy, Lipetsk State Technical University, Candidate of Philosophical Sciences (Lipetsk, Russia).

Для цитирования:

Целыковский А.А. Политический мессианизм в советской и современной российской мифотворческой практике // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 404–409.

For citation:

Tselykovsky A.A. Political Messianism in Soviet and Contemporary Russian Myth-making Practices // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 404–409.

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

Мифологизация политической реальности является неотъемлемой составляющей социальных коммуникаций, особенно в условиях кризиса их ценностно-нормативных оснований.

Константин Ф. Завершинский

Миф существовал в обществе и культуре всегда, выполняя в них огромную, хотя и не всегда позитивную, роль, концентрируя в себе опыт социума и его ценности.

Андрей В. Ставицкий

УДК

МИФЫ ПРОТИВ РОССИИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКЕ В РАМКАХ ГИБРИДНОЙ ВОЙНЫ

Анчев Стефан Иванов
Университет «Св. Св. Кирилла и Мефодия» в Велико Тырново
(г. Велико Тырново, Республика Болгария)

Аннотация
Сегодня США и их западные сателлиты все более рьяно продолжают свою почти вековую политику дезинформации и создания ложных мифов. Для них это необходимо, чтобы завоевать умы, волю и, следовательно, поведение своего и чужого населения. Удобство такой манипуляции сознанием двояко: она создает оправдательный мотив для их агрессивных действий перед собственным обществом и подстрекает чужой народ, объект агрессии, к предательству своей родины и своего правительства.
Ключевые слова: Россия, США, ЕС, мифы, гибридная война, манипулированное сознание

MYTHS AGAINST RUSSIA IN CONTEMPORARY POLITICS WITHIN THE HYBRID WAR

Anchev Stefan Ivanov
University "St. St. Cyril and Methodius ”in Veliko Tarnovo
(Veliko Tarnovo, Republic of Bulgaria)

Abstract
Today, the US and its Western satellites are increasingly zealously pursuing their nearly century-long policy of disinformation and the creation of false myths. This is necessary for them to win the minds, the will and, consequently, the behaviour of their own and others' populations. The convenience of such manipulation of consciousness is twofold: it creates a justifying motive for their aggressive actions in front of their own society and incites foreign people, the object of aggression, to betray their homeland and their government.
Keywords: Russia, US, EU, myths, hybrid warfare, manipulated consciousness

Мифом является рассказ, который во многом близок фольклору, и часто содержит и элементы исторической правды или, по крайней мере, связано с конкретным историческим событием. Часто, ссылаясь на это историческое событие, миф рассказывает о нем как сказка с соответствующими ей приукрашиваниями. Поучительная сторона мифа – неоспорима. Во многих из них добро всегда побеждает, что имеет воспитательную роль для каждого молодого поколения. В последние годы миф стал синонимом вымысла, пропагандистской лжи, сохранив лишь внешнюю видимость историзма [Вуд 2018: 37]. Особенно актуальной, в связи с выбранной темой, является роль военных и связанных с политикой государств, или выдающихся лидеров, мифов [Петрунин 2018: 53–57]. В древности, например, в Троянской войне, в военных мифах преобладало вмешательство божественных или иных сил, не имеющих человеческой природы. Военные мифы также являются специфической частью соответствующей религии, в которой соответствующий воин-святой одерживает победу над силами зла - например, Св. Георгий Победоносец, св. Св. Димитрий Фессалоникийский, Св. Архангел Михаил. Миф сегодня меняет свое значение в связи с бурным развитием средств массовой и быстрой коммуникации. Поэтому можно сказать, что «понятие миф уже имеет значение лжи, выдумки и суеверия, а телевидение деформировало внутреннее содержание самого этого понятия, превратив его в обозначение ложной, а иногда и опасной концепции» [Петев 2018: 58]. После окончания холодной войны этот вывод относится к «новым хозяевам мира» – США и их западным сателлитам [Летуновский, Петрунин 2018: 442]. Особенно показательны в этом отношении сообщения о том, что американский вертолет с 16 людьми на борту потерпел крушение и все остались живы. Во время войны против СРЮ так и не удалось выяснить, сколько было жертв со стороны НАТО. Создавалось впечатление, что их солдаты бессмертны, а самолеты неуязвимы. Все это было частью американской пропаганды в 1980-х годах, которая привела к распаду союза социалистических государств. После разрушения государственности на Балканах влияние американской политики вместе с ее военными базами все больше приближается к границам России. Здесь я укажу лишь на некоторые из этих конфликтов: Война между Грузией, с одной стороны, и Россией, Южной Осетией и Абхазией – с другой, подтверждает фактическую независимость Абхазии и Южной Осетии – 1–12 августа 2008 г.; армяно-азербайджанские столкновение – 12–16 июля 2020 г.; вторая нагорно-карабахская война 27 сентября – 10 ноября 2020 г.; политические события 2021 г. в Беларуси.

В 1990-е годы, когда США оказались в роли единственного государства-империи, способного властвовать над всем миром, утвердилось мнение, отражающее глобальную истину: «Мир ненавидит США/Америку». В последние три-четыре года, с созданием лжи, фейковых новостей и сфабрикованных исторических мифов, в которых правдива только внешняя оболочка, то есть событие, о котором в них говорится, стал создаваться миф, направленный на демонизацию России. Чтобы усилить этот эффект, началось тотальное производство фальшивых политических новостей всех видов, но внушающих, что Россия является угрозой для цивилизованного мира. После введения всевозможных санкций, персональных и широкомасштабных, в западноевропейском общественном мнении закрепилось представление о том, что «мир, т. е. только часть Европы, и не знаю, насколько в США, ненавидит Россию». Разрушение памятников, связанных с победами Красной Армии во Второй мировой войне, запрет русской культуры в Европе, запрет на

выступления российских спортсменов, откровенная ложь западной прессы о России – все это способствовало длительному навязыванию такого настроения. Все это, наряду с заявлениями генералов и политиков, связанных с НАТО, также является частью гибридной войны против нее. По мнению некоторых авторов, занимающихся этим вопросом, но ссылающихся на события нескольких лет давности «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» [Робустова, Баглюк 2019: 324]. Очевидно, что даже фабрикуя мифы, США и их западные сателлиты не учитывают реальную экономическую, политическую и военную ситуацию сегодняшнего дня. Для них мир «замер» где-то в первой половине 1990-х годов, когда после объявленного окончания «холодной войны» США, как лидер «победоносного» Запада, с бессильной Россией в качестве противника при Б. Ельцине и министре иностранных дел, приверженце Запада А. Козыреве. Очевидно, понятно, почему США и те, кто собрался на нескольких европейских международных форумах в ЕС, не говорят ничего плохого о М. Горбачеве и Б. Ельцине. В их время начался процесс, который царил в России более 10 лет, превратив ее в третьесортную политическую силу, на радость тем, кто никогда не любил православие и славянство.

Западная политика, если брать в качестве примера ее проявления со времен крестовых походов до наших дней, всегда опирается на вымышленную мифологию с элементами поверхностного историзма. Эта практика использовалась Соединенными Штатами, а для Европы прежде всего английскими СМИ со времен Второй мировой войны, во время войн против Ирака, Югославии, Ливии, в войне в Сирии, а также против России от вымысла «новичок» до сегодняшнего дня – случая в Буче. США и Англия даже не удосуживаются разнообразить информацию в своих фальшивых новостях. Все они похожи, будь то Ирак, Югославия, Сирия или военная операция России в Украине. Одним из методов манипулирования общественным сознанием является использование массовой культуры. Несмотря на свою очевидную примитивность, она пользуется определенным успехом среди молодежи. Согласно Зб. Бжезинского, именно этот подход, наряду с военной и экономической мощью, «обеспечивает Соединенным Штатам значительное политическое влияние, которым не может похвастаться ни одна другая страна» [Сороченко 2002]. После «окончания холодной войны» его отношение к России с президентом Б. Ельцином заметно презрительно: «прежде всего я не говорю, что с Россией не надо сотрудничать. Я говорю, что сейчас зрелое сотрудничество невозможно. Партнерам является страна, которая готова действовать взаимно со своими союзниками. Россия сейчас не партнер. Она – клиент» [Анчев 2018: 528].

Чаще всего используется эффект первой информации, вместе с представленным «авторитетным» мнением известных публике медиаторов, вместе с комментариями, сделанными ими, удачно подобранной ложной аналогией, а также методом «флангового обхода». В последнем случае приводятся несущественные детали, которые хорошо известны или могут быть проверены на достоверность, а затем приводятся частично правдивые факты и откровенная ложь [Анчев 2018: 528]. Большая часть информации, которую видит мир и которую передают соответствующие частные и национальные СМИ, на самом деле является клипами, снятыми в студиях этих PR-агентств и представленными как достоверные репортажи и интервью. Главная цель – манипулировать общественным мнением, наводняя его сфабрикованной информацией. В данном случае действует проверенная временем

максима, согласно которой аудитория принимает во внимание первую информацию. Опровержения, если таковые имеются, не приносят плодов [Шишманова 2000: 18]. Во время военных столкновений в Боснии и Герцеговине директор PR-агентства Рудер Фин Глобал Паблик Аффеарс Дж. Харф призналась Ж. Мерлино, заместителю директора французкого канала F2, «что не знала в какой части Африки искать Боснии» [Там же]. За три месяца было организовано 30 переговоров с редакторами ведущих СМИ, опубликованы интервью с представителями боснийского правительства, вице-президентом Гором, госсекретарем, 17 влиятельными сенаторами и представителями трех еврейских организаций – Антидиффамационной лиги, Американского еврейского комитета и Американского еврейского конгресса [Merlino 1994: 95]. Таким образом, еще с конца 1990 года в западных политических кругах, в дипломатических кругах и в средствах массовой информации было создано предвзятое антисербское отношение. Со временем стали известны фальсификации, на которых строилась морально-политическая основа для военных действий против сербов. В 1992 году в различных печатных изданиях Запада было опубликовано 1500 статей, соотношение между антисербскими и теми, кто защищал сербов в излишне осторожном тоне, составляло 40:1 [Brock 1993/1994: 152]. Очень часто публикации в отдельных изданиях руководствуются не какими-то убеждениями или пристрастием, а требованиями информационного рынка. Независимо от мотивов, результат во всех случаях один и тот же. Конечно, есть и другие мнения, но их оповещение очень редко. Например, глава разведывательного отдела UNPROFOR Джон Срей так объясняет деятельность «Ruder Finns...»: «На самом деле, сербы, пострадавшие в мусульманских лагерях, были представлены в телевизионных роликах как мусульмане. Этнические чистки, которые проводили мусульмане, были игнорированы» [Шишманова 2000: 18].

Фальсификация случая в Буче и еще одна американо-западная фальсификация, которая по своей схеме напоминает эту в Сараево, площадь Маркале, дважды Сребреницу и Рачак. Еще более цинично то, что там были жертвы в результате действий мусульман - боснийцев и албанцев, а здесь, под маской смерти, лежали разбросанными живые люди, которые должны были имитировать убитое гражданское население. Картина в Рачаке схожа с картиной в Буче. Там в январе 1999 г. косово-албанские террористы при прямом участии посла США и высокопоставленных лиц западных спецслужб организовали постановку убийства мирных граждан в деревне Рачак. Убитых в перестрелке собственных бандитов переодели в мирные одежды и выложили их тела на улицы после выхода из села сербской полиции (похоже на Бучу, не правда ли?). «Независимые» СМИ тут же разнесли картинки по миру. Это стало «последней каплей терпения» НАТО, которая в марте начала бомбардировку Югославии [Мезяев 2022]. В Буче попытались создать картинку, которая станет символом делегитимации России как государства. Буча должна была стать именем нарицательным, как Сребреница. Сегодня мало кто сможет точно сказать, что произошло в Сребренице, но образ «самого ужасающего преступления, совершённого в Европе после Второй мировой войны» закрепился за этим словом прочно [Мезяев 2022].

Все это наводит на тревожную мысль о том, что США вместе со своими западными вассалами готовят большую войну, возможно, с огромными человеческими жертвами. Она должна скрыть их преступную антироссийскую и антигуманитарную политику, которая довела их собственные народы до экономического, финансового, расового и общеполитического кризиса.

Литература

Анчев С.И. Косово и Крым в планах Запада против России: мифологический аспект. с. 528 // 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.

Вуд М. Что есть миф? С. 37 // 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.

Летуновский П.В. Петрунин А.М. Миф как средство и фактор политики государств. С. 442 // 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.

Мезяев А. Украинский «Рачак» уже состоялся…События в Буче стали лишь первой крупной провокацией Запада в ходе СВО. 19.04.2022 // Столетие. 30 апреля 2022. URL: https://www.stoletie.ru/politika/ukrainskij_rachak_uzhe_sostojalsa_473.htm (дата обращения: 28.04.2022).

Петев Н.И. Искусственная мифология: постановка проблемы. С. 58 // Особенности военного мифа.// 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.

Петрунин А.М. Особенности военного мифа. С. 53-57.// 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.

Робустова Е.В., Баглюк С.Б. Современная фальсификация истории как угроза национальной безопасности России. С. 324 // 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.

Сороченко В. Энциклопедия методов пропаганды. (Как нас обрабатывают СМИ, политики и реклама) 2002. URL: http://psyfactor.org/propaganda1.htm/ (дата обращения: 28.04.2022.)

Шишманова Т. Планираните убийства – претекст за война. // Монитор, № 580, 24 август 2000, С.18.

Merlino Z. Istine o Jugoslavia nisu sve za pricu. Beograd, 1994, p. 95.

Brock P. Dateline Yugoslavia: the partisan press – Foreign policy. London, 1993/1994. № 93. p. 152 and subsequen

Referense

Anchev S.I. Kosovo and Crimea in the plans of the West against Russia: a mythological aspect // Myth in History, Politics, Culture [Elektronnyj resurs]: Sbornik materialov I Mezhdunarodnoj nauchnoj mezhdisciplinarnoj zaochnoj konferencii (noyabr' 2017 goda, g. Sevastopol') / Pod redakciej O.A. Gabrielyana, A.V. Stavitskogo, V.V. Hapaeva. Sevastopol': Filial MGU imeni M.V. Lomonosova v g. Sevastopole, 2018. P. 528 (In Russian).

Wood M. What is a myth? P. 37.// Myth in history, politics, culture. [Electronic resource]: Collection of materials of the I International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol, 2018. 592 p. (In Russian).

Letunovsky P.V. Petrunin A.M. Myth as a means and factor of state policy. P. 442.// Myth in history, politics, culture. [Electronic resource]: Collection of materials of the I International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol, 2018. 592 p. (In Russian).

Mezyaev A. Ukrainian "Rachak" has already taken place ... The events in Bucha were only the first major provocation of the West during the NWO. 04/19/2022.//Centenary. April 30, 2022. - https://www.stoletie.ru/politika/ukrainskij_rachak_uzhe_sostojalsa_473.htm (In Russian).

Petev N.I. Artificial mythology: problem statement. P. 58.// Features of the military myth.// Collection of materials of the I International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol, 2018. 592 p. (In Russian).

Petrunin A.M. Features of the military myth. P. 53-57.// Myth in history, politics, culture. [Electronic resource]: Collection of materials of the I International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol, 2018. 592 p. (In Russian).

Robustova E.V., Baglyuk S.B. Modern falsification of history as a threat to Russia's national security. P. 324.// Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Collection of materials of the II International scientific interdisciplinary conference (June 2018, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaeva, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol, 2019. 353 p. (In Russian).

Sorochenko, V. Encyclopedia of propaganda methods. (How we are treated by the media, politicians and advertising). URL: http://psyfactor.org/propaganda1.htm/ (Date of access: 04/28/2022.) (In Russian).

Shishmanova, T. Planned murders - a pretext for war. // Monitor, № 580, August 24, 2000, p. 18.

Сведения об авторе:
Анчев Стефан Иванов

заслуженный доцент кафедры Новой и новейшей общая истории факультета истории Университета «Св. Кирилла и Мефодия» в Велико Тырново, кандидат исторических наук (Велико Тырново, Республика Болгария).

E-mail: stivanch@yandex.ru

Bionotes:

Anchev Stefan Ivanov

Associate Professor Emeritus at the Department of New and Modern General History, Faculty of History, University "St. Cyril and Methodius" in Veliko Tarnovo, Candidate of History (Veliko Tarnovo, Republic of Bulgaria).

Для цитирования:

Анчев С.И. Мифы против России в современной политике в рамках гибридной войны // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 410–416.

For citation:

Anchev S.I. Myths against Russia in Modern Politics in Hybrid Warfare // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 410–416.

УДК 94(47)

СОСЛОВНО-ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОЕ САМОДЕРЖАВИЕ: МИФЫ ОБ АБСОЛЮТИЗМЕ И ДЕСПОТИЗМЕ ИВАНА ГРОЗНОГО

Коновалов Александр Владимирович
Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики
(г. Новосибирск, Россия)

Аннотация
В статье проверяется тезис о том, что в эпоху правления Ивана IV возникают предпосылки становления абсолютизма в России. Если допустить, что во время царствования Ивана Грозного происходит укрепление исторически сложившегося при его предшественниках самодержавия, последнее имеет сословно-представительные черты и не тождественно ни европейскому абсолютизму, ни восточной деспотии. «Самодержавие» Ивана Грозного продиктовано логикой «собирания русских земель» и централизации Московского государства, вступает в конфронтацию с родовитой боярской верхушкой, отчуждающейся от широких социальных масс. Борьба с сословными привилегиями в Русском государстве требует формирования бюрократического аппарата, служащего идее православного государства и исходящего из высших государственных интересов и нравственно-духовных идеалов, и в то же время расширения и углубления общественного самоуправления, что можно называть демократизацией политической жизни в условиях монархического устройства.
Ключевые слова: сословно-представительная монархия, самодержавие, борьба с сословными привилегиями, идеократия, нравственно-духовные идеалы, идея служения государству, симфония власти и идеи, симфония власти и народа, синтез централизации власти и демократизации политической жизни

CLASS-REPRESENTATIVE AUTOCRACY: MYTHS ABOUT THE ABSOLUTISM AND DESPOTISM OF IVAN THE TERRIBLE

Konovalov Alexander Vladimirovich
Siberian State University of Telecommunications and Informatics
(Novosibirsk, Russia).

Abstract
The article verifies the thesis that during the reign of Ivan IV there are prerequisites for the formation of absolutism in Russia. If we assume that during the reign of Ivan the terrible, the autocracy that was historically established under his predecessors was strengthened, the latter has class-representative features and is not identical to either European absolutism or Eastern despotism. The " autocracy " of Ivan the terrible is dictated by the logic of " collecting Russian lands " and the centralization of the Moscow state, enters into a confrontation with the noble boyar elite, alienating from the broad social masses. The struggle against class privileges in the Russian state requires the formation of a bureaucratic apparatus that serves the idea of the Orthodox state and proceeds from the highest state interests and moral and spiritual ideals, and at the same time the expansion and deepening of public self-government, which can be called the democratization of political life in the conditions of a monarchical system.
Keyword: class-representative monarchy, autocracy, struggle with class privileges, ideocracy, moral and spiritual ideals, the idea of serving the state, the Symphony of power and ideas, the Symphony of power and people, the synthesis of the centralization of power and the democratization of political life

Введение (Introduction)

В исторической действительности обнаруживается закономерность – нередко демократизации политической жизни в стране предшествует абсолютизация власти. Процесс этот идет не всегда гладко, не сменяются мгновенно тенденции, общественная динамика не всегда является поступательной, известны случаи, когда общество и политическая система возвращаются к предшествующим состояниям. Например, английская и французская буржуазные революции 1640–1660 гг. и 1789–1815 гг. завершались реставрацией не просто абсолютной монархии, но даже восстанавливались прежние династии, например, в Англии к власти вновь приходили Стюарты, а во Франции – Бурбоны.

К примеру, в Англии для утверждения парламентской монархии понадобилась еще одна революция 1688 – 1689 годов под названием «Славная», а Францию лихорадило еще несколько десятилетий, прежде чем установилась республика. Причем, и республик в истории Франции было пять. Однако, реставрации были временным явлением, возвращение на длительные периоды к старым формам управления едва ли известно истории. К примеру, чтобы республики, просуществовавшие довольно долгое время, вновь уступали монархиям.

Видимо, необходимо много времени для закрепления, укоренения новых форм политической организации, придания им большей устойчивости, что делает откат к прежним формам маловероятным. Конечно, история не заканчивается, чтобы констатировать невозможность возврата к предыдущим политическим формам и считать некоторые политические режимы раз и навсегда отжившими. Колебательный, маятниковый или резонансный характер исторических процессов, пожалуй, прослеживается в другой закономерности политической динамики – регулярности чередования процессов централизации и децентрализации, – сходной со сменой периодов стабильности кризисами и наоборот.

Интересно другое. Абсолютизация государственной власти только предшествует демократизации политической жизни и сменяется подобно, согласно воззрениям Г. В. Ф. Гегеля, переходу тезиса в антитезис, трансформации в нечто, противоположное самому себе? Или же абсолютизация государственной власти и централизация государства может способствовать относительной демократизации политической жизни или сопровождаться ее демократизацией?

Когда центральная фигура, концентрирующая власть и нуждающаяся в поддержке широких социальных слоев, находящихся чаще всего в низу социальной лестницы и составляющих подавляющее большинство населения страны, вынуждена проводить реформы или политику, ограничивающую всевластие традиционной национальной элиты в интересах государства и соответственно в интересах общественного большинства.

Если обратить внимание на эволюцию российской монархии, такой политический образ может быть свойственен русским монархам – царю Ивану IV и императору Петру I. Под демократизацией общественной жизни в данном историческом контексте понимается ограничение сословных привилегий в целом и борьба с боярским «всевластием» и церковным «стяжательством» в частности, чего требуют государственные и национальные интересы, без чего не может обойтись политическая централизация. Если политику Петра I в официальной историографии характеризуют как фактическое осуществление юридически закрепленного еще в

середине XVII века института абсолютизма, то с характеристикой государственного правления Ивана Грозного не все так определенно.

Официально современные историки оценивают российскую политическую систему второй половины XVI в. – первой половины XVII в. как «сословно-представительную монархию». Однако нередко историки, публицисты представляют Ивана Грозного «самодержцем», «тираном», «деспотом» и полагают, что в России в эпоху его правления складываются предпосылки абсолютизма.

Более того, многие зарубежные исследователи и ряд отечественных ученых подчеркивают отсутствие демократических тенденций в развитии российской политической традиции. Нет ни одного периода в российской истории, включая последние десятилетия, когда бы российское государство оценивалось современными исследователями не как автократическое, а как демократическое.

Необходимо, во-первых, сопоставить явления абсолютизма, самодержавия и деспотизма.

Во-вторых, следует разобраться, насколько эти феномены вписываются в систему сословно-представительной монархии в России во время царствования Ивана Грозного.

В-третьих, выяснить, может ли централизация власти, а она, безусловно, проводилась Иваном Грозным, способствовать увеличению прав широких слоев населения, что можно было бы назвать демократизацией политической жизни.

Литературный обзор (Literature Review)

Зарубежные исследователи не дают никаких шансов России сменить свой имидж. По-прежнему в мировом информационном пространстве вырисовывается образ автократической России, в которой так и не вызрели демократические механизмы. Россия является империей или региональной державой с имперскими амбициями. Россия так и не изжила из себя собственную авторитарную природу. России присущи абсолютизм, деспотизм, авторитаризм, тоталитаризм. Именно такие оценки дают зарубежные специалисты в разных сферах гуманитарной науки современной России и ее историческому прошлому.

В.С. Эдиджер, Дж.В. Боулюс, А.Ф. Дурсун утверждают, что социалистические автократии России и Китая сменились после падения биполярной мировой системы государственным капитализмом, ассоциирующимся с «государственным вмешательством в рынки, централизованным планированием, правительствами, благоприятствующими крупному бизнесу, и даже прямой экспроприацией частной собственности» [Ediger, Bowlus, Dursun 2021].

А. Либман, Р.В. Стоун и Е. Виинокуров также указывают на то, что в авторитарных странах процветают государственные предприятия, и, в частности, В.В. Путин по мере укрепления вертикали власти национализирует ключевые отрасли промышленности [Libman, Stone, Vinokurov 2021].

По мнению А.А. Базора, Путин, Лукашенко и Назарбаев являются авторитарными руководителями, поскольку борются с «вирусом демократии», стремятся противодействовать импортным революциям, несущим западную демократию [Basor 2008].

В другой своей статье А.А. Базора выделяет общую черту, свойственную посткоммунистическим и арабским нефтяным странам, — доминирование государства в экономике, что, по его мнению, неизбежно ведет к ухудшению качества жизни населения [Basor 2012].

Н.К. Гвоздев выражает озабоченность Соединенных Штатов Америки попытками авторитарных режимов экспортировать собственные ценности, противоречащие «глобальным ценностям», таким, как «уважение к демократии, неприкосновенные права личности, регулируемые верховенством закона» [Gvosdev 2019]. Разные исследователи обозначают преимущества демократии в социальном, политическом и экономическом плане перед автократиями. Они убеждены, что в авторитарных государствах не может быть никаких процессов демократизации [Xu, Jin 2018].

К.С. Шаффенбург выявляет три черты русской ментальности, «русскости»: автократия, православие и национальный мессианизм [Schaffenburg 2007], то есть на всех этапах исторического развития Россия страдала авторитаризмом.

Хотя другой западный мыслитель позиционирует христианство как феминизированную религию «аутсайдеров», женственный культ, в отличие от иудаизма и ислама. Христиане более терпимы к другим, более заботливы, менее догматичны, то есть не авторитарны [Schnabel 2018]. Однако Россию можно рассматривать как православную цивилизацию, то есть христианскую. Возникают сомнения, что она авторитарна в силу своей христианскости.

Р. Боускин, П.Дж. Пьяквадио и Ф. Прю находят причину авторитарности богатых ресурсами стран в «институциональном ресурсном проклятии», когда изобилие ресурсов мешает руководству страны демократизироваться [Boucekkine, Piacquadio, Prieur 2019].

Не все в западном сообществе разделяют концепцию либерального «конца истории» Ф. Фукуямы, отмечая, что автократии России и Китая добились колоссального экономического успеха и готовы предложить мировому сообществу альтернативные, не вестернизированные, жизненные уклады и ценности, они выступают системными соперниками, тогда как в США и Европе накопилось немало внутренних противоречий и в последнее десятилетие наблюдается существенный спад демократий [Loftus 2021].

В отечественной научной мысли также прослеживается тенденция определения особенностей русского социального и политического уклада – коллективизма и этатизма – как авторитарных и тоталитарных черт [Трофимцева 2019: 203].

Однако, наши же ученые предостерегают коллег от увлечения поиском западных смыслов явлений, присущих нашей цивилизации. Контекстная разница близких понятий в разных культурах может быть не только естественной, но и спланированной.

Подмена понятий может быть оружием в информационной войне. Тогда как русское самодержавие и культ сильного государства может заменяться на автократию, тоталитаризм и «закрытое» общество в контексте «западного» человека. Подмена понятий отражает попытку «внедрения чужеродных символов-архетипов, противоречащих национальному менталитету и ведущих к разрушению культуры и потере идентичности» [Целыковский 2019: 215].

Также О.В. Розина предупреждает, что западными коллегами навязывается миф об общем ценностном фундаменте России и Запада. Но у них два совершенно различных аксиологических типа культуры, два не схожих вектора исторического развития [Розина 2019: 304].

Методы (Methods)

Современный либерализм в целом по-прежнему тяготеет к унификации путей общественного развития. Есть одна магистральная линия развития, на которые

должны равняться все без исключения государства, если хотят встроиться в глобальную экономическую и политическую систему.

Либеральная демократия является эталоном для подражания. Френсис Фукуяма объявил «конец истории», ничего совершеннее либерализма придумать невозможно, страны, не способные признать очевидные преимущества либеральной демократии и не поддерживающие глобальные, либеральные ценности, являются отсталыми, автократическими государствами, то есть не демократическими. И какие бы формы политического и социально-экономического устройства не принимали, в сущности они будут оставаться авторитарными. Вследствие этого, используется цивилизационный подход, в рамках которого сравниваются коллективный Запад и Россия с присущей ей уникальной исторической судьбой и своеобразной политической традицией.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

Для европейского абсолютизма характерны неограниченная власть монарха, наличие разветвленного бюрократического аппарата, регулярной армии и флота, унифицированного права, полиции, централизованной налоговой системы, проведение политики протекционизма и меркантилизма. Европейские мыслители обычно сравнивают восточную деспотию с беззаконием, что для них сродни тирании. Абсолютный монарх ставит закон выше своей воли. Но что, если закон закрепляет произвол монарха. Значит, носитель верховной власти не должен исходить из собственной воли, которую он еще не успел оформить юридически, в правовых нормах. Следовательно, возникает потребность общества в ограничении произвола монарха легализованной волей других лиц, сообществ, институтов, например, представителей парламента. Но кто может поручиться, что воля тех, кто ограничивает произвол монарха, отвечает интересам всех? Кто даст гарантию, что ограничивающие волю монарха, нравственнее и бесстрастнее его? Никто.

Если же монарх руководствуется нравственными, высшими установками, он озабочен государственными интересами, отвечает во имя блага всех, перед кем несет ответственность, зачем же его ограничивать, он уже «нравственно ограничен».

Русский монарх не являлся частью высших сословий, а стоял отдельно, на более высшей ступени социальной иерархии. Это его отличало от абсолютного монарха Европы. По словам мыслителя XIX в. Л.А. Тихомирова, европейский абсолютизм и восточная деспотия едины в том, что «лишены этического верховного начала». Их схожесть в том, что они «безусловно ничем не ограничены, ни даже совестью и разумом». Особенность самодержавия в отличие от деспотии и абсолютизма в его «делегированности от божества», а не от земных институтов, общностей. Самодержавие не абсолютно, поскольку «нравственно ограничено» [Тихомиров 1998].

Пожалуй, с восточной деспотией русское самодержавие роднит только одно – сакральность государственной власти. Идея богоизбранности Царя в русском государстве была центральной с укоренением в качестве национальной идеи теории «Москва – Третий Рим». Вообще, особенность русского бытия в его идеократичности. Идея овладевает умами, в жертву идее приносятся в русском мире жизни, комфорт.

Николай Руссев приводит слова русского евразийца Г.В. Вернадского, объясняющего причины, по которым русская государственность не может иметь характер восточной деспотии. Восточной деспотией можно было охарактеризовать русскую государственность, если она вобрала бы в себя только монгольское наследство. Но русское государство было пропитано духом византийского

православия. По словам Г.В. Вернадского, «монгольское наследство облегчило русскому народу создание плоти евразийского государства. Византийское наследство вооружило русский народ нужным для создания мировой державы строем идеи» [Руссев 2009: 146]. Если в восточной деспотии своеволие носителя верховной власти ставится выше закона, то в идеократическом русском государстве монарх подчиняет закон идее, идеалу. И монарх, и его подданные служат идее, если конкретизировать, идеалам православия. И законодательную базу государства сообразуют с правдой, с идеалами, с миссией государства. В XVI в. «появляется осознание Россией своего места среди окружающих стран особой роли, как единственной хранительницы православия», а государственная власть в России становится «выразителем нравственно-религиозных идеалов православия» [Новиков 2007: 168].

Важно подчеркнуть, что единство православия и государственной власти в Московском царстве выражалось не в воплощении рожденной в Византии теории «симфонии властей» – духовной и светской, церкви и государства. а симфония власти и идеи. Государство сохранялось до той поры, пока крепки были нравственно-духовные ориентиры государственной власти, пока государство не отказывалось от служения нравственно-религиозным идеалам. Как это не парадоксально звучит, но религиозным смыслом была наполнена и идеология советского государства, где православные ценности заменялись культом строительства коммунизма.

Помимо философского осмысления своеобразия русского самодержавия, следует обратить внимание и на исторический контекст феномена «самодержавия», позволяющий судить о гораздо более раннем возникновении самодержавия в России, если его не путать с российским абсолютизмом XVIII – XIX веков.

Так, Е.Г. Рабинович проводит детальный семантический анализ слова «самодержец» и обнаруживает его происхождение от греческого слова «автократор», что означает независимый, самостоятельный носитель верховной власти, не вассал [Рабинович 2012: 705]. По сути, самодержцами назывались суверенные монархи и верховные главнокомандующие. На политическом языке Московской Руси слова «самодержец» и «царь» означали «не государя с неограниченной внутренней властью, а властителя, независимого ни от какой сторонней внешней власти, никому не платящего дани» [Лобачева 2014: 225].

Итак, контекст русского «самодержавия» исторически обусловлен. Всякая самобытность складывается в силу уникального стечения различных исторических обстоятельств. Своеобразие самодержавия, сложившегося по мере объединения русских земель и образования суверенного мощного централизованного Московского государства, заключается в том, что оно имеет мало общего с европейским абсолютизмом, да и элементы восточной деспотии в русском самодержавии крайне минимальны. Историческая логика подсказывает, что централизация государства неизбежно приводит к созреванию режима абсолютной монархии. Однако, в эпоху складывания централизованного государства русская монархия имела сословно-представительный характер. Если французские абсолютные монархи прекращают созыв Генеральных Штатов – французского сословно-представительного органа, абсолютные монархи Стюарты в Англии пытаются ограничить права парламента, шведский король Густав III подчиняет себе риксдаг, русский самодержец Иван IV в середине XVI в. дополняет Боярскую думу – русский совещательный орган – Земским Собором, напоминающим уже позабытое в Северо-Восточной Руси старинное вечевое управление. Установление сословно-представительной монархии, учреждение

Земских соборов, противоречит декларируемым некоторыми историками и современниками Ивана IV возникновению предпосылок русского абсолютизма.

Итак, своеобразие российской самодержавности или суверенности, выходящей за рамки монархического режима, зиждется на трех китах: унаследованной от Византийской империи симфонии духовной и светской властей (что в России имеет не очень прочные основания, надо признать), а также симфонии власти и идеи, кроме того, симфонии власти и народа. Конечно, вопрос о симбиозе власти и народа является дискуссионным, но уж в анархизме русское общество уж точно нельзя заподозрить.

Иван Грозный осознавал эту симфонию власти и народа, не испытывал высокомерия к своим подданным, поскольку титул самодержца – неразрывного единства как личности монарха и народа – Божьего помазанника отделял от своей личности, «смиренного раба Божия».

Ликвидация кормлений и местничества, ограничение всевластия боярской знати и расширение и углубление местного самоуправления тесно взаимосвязаны.

Власть на местах представляла высшая боярская аристократия. Она занимала должности наместников, в функции которых входило управление городами и городской округой, и волостелей, управляющих волостями – крупным селом и сельской округой. Иван IV заменяет боярских «кормленщиков» – наместников и волостелей на выборных представителей местного самоуправления, привлекаемых из служилых сословий и общинных старост – выходцев из «тяглого» населения [Лукьянчикова 2010: 5 –12]. Таким образом полным ходом шла централизация и расширялась автономия низших слоев населения. Ликвидация местничества — системы распределения государственных и высших командных должностей по степени родовитости – означала изменение принципа поступления на государственную службу. Теперь попасть в ближайшее окружение государя можно было за личные заслуги перед Государем и Отечеством не зависимо от социального происхождения. Это тоже важный элемент демократизации политической системы общества. И окружали теперь самодержца не благороднейшие, а достойнейшие и способнейшие. Ликвидация местничества давала выход неисчерпаемым и лучшим потенциям русского народа, раскрывала таланты и дух инициативности русского народа, укрепляла и развивала возможности народной самоорганизации, что в дальнейшем позволило народу удержать от распада Московское государство и преодолеть Смуту, вызванную политическим кризисом.

Заключение* (*Conclusions)

Русское самодержавие отличалось от абсолютизма и восточной деспотии ограничением нравственным законом и духовными идеалами, которые в русском менталитете выражались в понятии «правда» и всегда были выше формальных, установленных человеческой волей законов. Русское государство идеократично. Исторически оно складывалось под влиянием византийского наследия. Русские самодержцы или автократоры, освободившие русские земли от влияния других государств, строящие мощное самостоятельное государство, пытались положить в основу русской государственности византийский принцип «симфонии светской и духовной власти», Церкви и Государства. Этот принцип русским самодержцам, как и византийским императорам, не удалось удержать. Как не удалось монархам из династии Романовых сохранить присущую «народной монархии» или «соборному государству» царя Ивана Грозного «симфонию власти и народа», что послужило причиной вырождения и падения русской монархии в начале XX в. Единственный

принцип российской государственной власти незыблем до сих пор, воплощаясь в разных политических формах – самодержавии, советском социалистическом демократическом централизме и современной президентско-парламентской федеративной республике, – так это принцип «симфонии власти и идеи». Для Московской Руси Ивана Грозного было характерно сочетание «симфонии государства и церкви», «симфонии власти и идеи» и «симфонии власти и народа». Сочетание этих трех симфоний и образовывало русское соборное государство, «народную монархию» [Солоневич 2010] или сословно-представительное самодержавие. Во время царствования Ивана Грозного централизация государства ведет к ограничению всевластия политической и экономической элиты, ослаблению их произвола по отношению к широким социальным массам. Поскольку право есть мера ограничения произвола одних над другими, а самодержец расширял и углублял законодательную базу, препятствующую произволу боярской олигархии, само собой централизация государства приводила к демократизации политической жизни в стране, насколько это было возможно в условиях того времени.

Литература

Лобачева Г.В., Парфенов В.Н., Плеве, И.Р. К обозначению носителя верховной власти в политической культуре «Первого» и «Третьего» Рима // Вестник Саратовского государственного технического университета. 2014. Т. 4. № 1 (77). С. 220–231.

Лукьянчикова Л.В. Развитие институтов прямой демократии в дореволюционной России: историко-правовой аспект // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. 2010. № 1. С. 5–12.

Новиков О.А. Развитие концепции «симфонии властей» в Древней Руси в XV – XVII веках // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2007. № 2. Ч. 1. С. 167–171.

Рабинович Е.Г. «Всея Руси самодержец» // Индоевропейское языкознание и классическая филология (ИЯКФ), вып. 16. Спб., 2012. С. 698–711.

Розина О.В. Эволюция мифов о Западе в современной России // Миф в истории, политике, культуре. № 3. 2019. С. 304–307.

Руссев Н. Русский мир и русская державность // Русин. 2009. № 1 (15). С. 145–154.

Солоневич И.Л. Народная монархия / Отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 624 с.

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст. 2012. 543 с.

Тихомиров Л.А. Монархическая государственность [Электронный ресурс]. М., 1998. URL: http://projectrussia.orthodoxy.ru/PR/mg.php (Дата обращения: 23.03.2020).

Трофимцева С.Ю. «Стабильность», «единство», «патриотизм» как основной миф закрытого общества (по концепциям А. Бергсона и К.Р. Поппера) // Миф в истории, политике, культуре. № 3. 2019. С. *203–207.*

Целыковский А.А. Национальный менталитет и политическая мифология // Миф в истории, политике, культуре. № 3. 2019. С. *213–215.*

Basora A.A. Must Democracy Continue to Retreat in Postcommunist Europe and Eurasia? // Orbis. Volume 51. Issue 1, 2008, Pages 3–24.

Basora A.A. Do the Post-Communist Transitions Offer Useful Lessons for the Arab Uprisings? // Orbis. Volume 56, Issue 2, *2012, Pages 278–288.*

*Boucekkine R., Piacquadio P. G., Prieur F.*A Lipsetian Theory of Voluntary *P*ower Handover // *The* Journal of Economic Behavior and Organization. Volume 168, December 2019, Pages 269–291.

Ediger V.S., Bowlus J.V., Dursun A.F. State Capitalism and Hydrocarbon Security in China and Russia // Energy Strategy Reviews. *Volume 38, November 2021, 100725.*

Gvosdev N.K. Is Russia Sabotaging Democracy in the West? // Orbis. Volume 63, Issue 3, 2019, Pages 321–333.

Libman A., Stone R.W., Vinokurov E. Russian Power and the State-Owned Enterprise // European Journal of Political Economy. Available Online 16 September 2021, 102122.

Loftus S. Democracy and Transatlantic Values in an Age of Great Power Competition // Orbis. Volume 65, Issue 2, 2021, Pages 342–353.

Schaffenburg K.C. Russkiy and Rossiiskiy: Russian National Identity After Putin // *Orbis.* Volume 51, Issue 4, 2007, Pages 725–737.

Schnabel L. More Religious, Less Dogmatic: Toward a General Framework for Gender Differences in Religion // Social Science Research. Volume 75, September 2018, Pages 58–72.

Xu X., Jin X. The Autocratic Roots of Social Distrust *//* Journal of Comparative Economics. Volume 46, Issue 1, March 2018, Pages 362–380.

References

Basora A.A. Must Democracy Continue to Retreat in Postcommunist Europe and Eurasia? // *Orbis. Volume 51. Issue* 1, 2008, Pages 3–24.

Basora A.A. Do the Post-Communist Transitions Offer Useful Lessons for the Arab Uprisings? // Orbis. Volume 56, Issue 2, 2012, Pages 278–288.

Boucekkine R., Piacquadio P.G., Prieur F. A Lipsetian Theory of *V*oluntary *P*ower Handover // *The* Journal of Economic Behavior and Organization. Volume 168, December 2019, Pages 269–291.

Ediger V.S., Bowlus J.V., Dursun A.F. State Capitalism and Hydrocarbon Security in China and Russia // Energy Strategy Reviews. Volume 38, November 2021, 100725.

Gvosdev N.K. Is Russia Sabotaging Democracy in the West? // Orbis. Volume 63, Issue 3, 2019, Pages 321–333.

Libman A., Stone R.W., Vinokurov E. Russian Power and the State-Owned enterprise // European Journal of Political Economy. Available Online 16 September 2021, 102122.

Lobacheva G.V., Parfenov V.N., Plehve, I.R. On the Designation of the Bearer of Supreme *P*ower in the *P*olitical Culture of the "First" and "Third" Rome // Bulletin of the Saratov State Technical University. 2014. *Volume* 4, *Issue* 1 (77), Pages 220–231.

Loftus S. Democracy and Transatlantic Values in an Age of Great Power Competition // Orbis. Volume 65, Issue 2, 2021, Pages 342–353.

Lukyanchikova L.V. Development of Institutions of Direct Democracy in *P*re-revolutionary Russia: Historical and Legal Aspect // Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia. Series: Political Science. 2010, *Issue* 1, Pages 5–12.

Novikov O.A. Development of the Concept of "Symphony of the Authorities" in Ancient Russia in the XV – XVII Centuries // Bulletin of the Voronezh State University. Series: Linguistics and Intercultural Communication. 2007, *Issue* 2, Part 1, Pages 167–171.

Rabinovich E.G. "The Autocrat of All Russia" // Indo-European Linguistics and Classical Philology (IAKF). *Volume* 16, St. Petersburg, 2012, Pages 698–711.

Rozina O.V. Evolution of Myths about the West in Modern Russia // Myth in History, *P*olitics, Culture. *Issue* 3, 2019, Pages 304–307.

Russev N. Russian World and the Russian State // Rusin. 2009, *Issue* 1 (15), Pages 145–154.

Schaffenburg K.C. Russkiy and Rossiiskiy: Russian National Identity After Putin // *Orbis.* Volume 51, Issue 4, 2007, Pages 725–737.

Schnabel L. More Religious, Less Dogmatic: Toward a General Framework for Gender Differences in Religion // Social Science Research. Volume 75, September 2018, Pages 58–72.

Solonevich I.L. The People's Monarchy / Ed. O. Platonov. M.: Institute of Russian Civilization, 2010. 624 p.

Stavitsky A.V. Ontology of Modern Myth. Sevastopol: Ribest. 2012. 543 p.

Tikhomirov L.A. Monarchical Statehood [Electronic Resource]. M., 1998. URL: http://projectrussia.orthodoxy.ru/PR/mg.php (Accessed: 03/23/2020).

Trofimtseva S.Yu. "Stability", "Unity", "*P*atriotism" as the Main Myth of a Closed Society (According to the Concepts of A. Bergson and K.R. Popper) // Myth in History, *P*olitics, Culture. *Issue* 3, 2019, Pages 203–207.

Tselykovsky A.A. National Mentality and *P*olitical Mythology // Myth in History, *P*olitics, Culture. *Issue* 3, 2019, Pages 213–215.

Xu X., Jin X. The Autocratic Roots of Social Distrust // Journal of Comparative Economics. Volume 46, Issue 1, March 2018, Pages 362–380.

Сведения об авторе:

Коновалов Александр Владимирович

доцент кафедры философии и истории ФБОУ ВО «Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики», кандидат философских наук (г. Новосибирск, Россия).

E-mail: a.konovalov.76@mail.ru

Bionotes:

Konovalov Alexander Vladimirovich

Associate Professor, Department of Philosophy and History, Siberian State University of Telecommunications and Informatics, Candidate of Philosophy (Novosibirsk, Russia).

Для цитирования:

Коновалов А.В. Сословно-представительное самодержавие: мифы об абсолютизме и деспотизме Ивана Грозного // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 416–426.

For citation:

Konovalov A.V. The Estate-representative Autocracy: Myths about Absolutism and Despotism of Ivan the Terrible // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 417–426.

УДК 94(47).073.5

МИФ О БЕСПОЛЕЗНОСТИ ИНОСТРАННЫХ ВРАЧЕЙ В КРЫМСКУЮ ВОЙНУ, УКОРЕНИВШИЙСЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ: КРИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ

Лобков Александр Евгеньевич
Институт общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
В статье прослеживаются истоки формирования в отечественной историографии негативной оценки деятельности иностранных врачей, принятых в годы Крымской войны на русскую службу. Рассматриваются ключевые тексты, породившие и продолжающие порождать нарратив о непригодности иностранных врачей по незнанию русского языка, об их неопытности и непрофессионализме, о завышенных окладах. Отмечено, что нарратив о бесполезности иностранных врачей является неотъемлемой частью нарратива о немецком засильи. Подчеркивается необходимость привлечения более широкого круга русских источников, а также свидетельств самих иностранных врачей для преодоления предвзятого и однобокого представления о службе иностранных медиков и формирования более многомерной и сложной картины медицинской и госпитальной деятельности в годы Крымской войны.
Ключевые слова: Крымская война; иностранные врачи на русской службе; история медицинских взаимоотношений; миф; нарратив; Х.Я. Гюббенет; Н.И. Пирогов

THE MYTH OF USELESSNESS OF FOREIGN DOCTORS IN THE CRIMEAN WAR, ROOTED IN THE DOMESTIC HISTORIOGRAPHY: CRITICAL REVIEW OF SOURCES

Lobkov Aleksandr Yevgenyevich
Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article traces origins of the negative assessment of foreign doctors, entered the Russian service during the Crimean war, in the Russian historiography. The article considers key texts, which have given rise to the narrative about foreign doctors' unfitness for not knowing Russian, their inexperience and unprofessionalism, and excessive salaries. It is noted that the narrative of foreign doctors' uselessness is an integral part of the narrative of German domination. The article emphasizes the necessity to use a wider range of Russian sources and historical personal documents of foreign doctors in order to overcome biased and one-sided impression of foreign doctors' service and to form a more complex and multidimensional picture of medical and hospital care during the Crimean war.
Key words: Crimean war; foreign doctors in Russian service; history of medical relations; myth; narrative; Christian Hübbenet; Nikolai Pirogov

Как известно, в слово «миф» человеком может быть вложен принципиально разный смысл. В данной статье под мифом понимается нарратив, имеющий

устойчивый и обязательный для данного социума характер и транслирующий представления, безоговорочно принимаемые большинством членов общества. В отличии от древнего мифа, отражающего некую абсолютную правду, современный миф является намеренным конструктом, служащим достижению определенной прагматической задачи, при этом функции архаического и современного мифа совпадают (коммуникативная, регулятивная, когнитивная, аксиологическая, психоэмоциональная и др.).

Сконструированные исторические мифы играют важную роль в формировании и поддержании коллективной или национальной идентичности. Поэтому закономерно, что оформление таких мифов происходит, как правило, в кризисные эпохи.

Проигранная Крымская война усилила в 1850–1860-х гг. общественную дискуссию о русском национальном самосознании. При этом в очередной раз был поднят вопрос о «немецком засильи» в органах русской власти, острота которого подпитывалась также успешным опытом немецкой колонизации в Поволжье и Причерноморье, особым правовым статусом Остзейского края и медленным, но неизбежным процессом объединения Германия, завершившимся в 1871 г. провозглашением Германской империи под эгидой Пруссии.

Приглашение иностранных медиков на русскую службу во время войн было обычным явлением. С началом Крымской войны был объявлен набор немецких, а затем и американских врачей. Если служба немецких врачей в России было явлением привычным, то поступление американских медиков явно было отклонением от традиции, поэтому и отношение к ним было иным, более доброжелательным, к тому же они, в отличие от многих немцев, не планировали оставаться на русской службе после войны (так в конечном итоге и произошло).

Участие иностранных врачей в Крымской войне (1853–1856), заслуги которых хотя и были отмечены со стороны русского правительства орденами и памятными медалями, не стало частью национальной памяти, которая стремится видеть события единственно в перспективе собственных интересов.

Упоминания о службе иностранных врачей в русской официальной, мемуарной и исторической литературе дореволюционного периода носят отрывочный и субъективный характер. Сам факт службы иностранных врачей, однако, признавался и требовал какой-то интерпретации. Поскольку значительное число немецких врачей после войны остались в России, то они неизбежно стали частью мифа о «немецком засильи».

Любой нарратив характеризует наличие в нем устойчивых языковых фрагментов. Они, как правило, в тезисной форме, постоянно воспроизводятся в устной и письменной речи. Необязательно, что эти языковые фрагменты порождены конкретной текущей исторической реальностью; они могут восходить и к более старым текстам, актуализированным в новом контексте.

Главное – чтобы эти тексты имели авторитетный характер. Авторитетный дискурс, на который все должны ссылаться и который при этом никто не смел критиковать или ставить под сомнение, формируется вокруг прецедентных для культуры имен. К ним в первую очередь следует отнести военного инженера Э.И. Тотлебена, заслуги которого в годы Крымской войны были признаны всеми кругами российского общества. Под его руководством был подготовлен трехтомный труд «Описание обороны г. Севастополя» (1863–1872), который хотя и был подвергнут современниками основательной критике, стал первой отечественной

попыткой системного подхода к истории Крымской войны. К нему были написаны также два приложения: «Минная война в Севастополе в 1854–1855 г.» (1868) М.М. Фролова и «Очерк медицинской и госпитальной части русских войск в Крыму в 1854–1856 г.» (1870) Х.Я. Гюббенета.

Книга Гюббенета, авторитетного имени в отечественной медицине в середине XIX века, вышла в 1870 г. и сразу была переведена на французский и немецкий языки: «Service sanitaire des hôpitaux Russes pendant la guerre de Crimée, dans les années 1854–1856» (St. Petersbourg, 1870) и «Die Sanitätsverhältnisse der russischen Verwundeten während des Krimkrieges in den Jahren 1854–1856» (Berlin, 1871). Именно со ссылкой на эту книгу стал оформляться нарратив негативной оценки деятельности иностранных врачей. Во многом, вероятно, на позицию Гюббенета, остзейского немца по происхождению, повлияли бурные дискуссии в общественной жизни о специфике русской нации и русского мировоззрения.

Проследим развитие нарратива о бесполезности иностранных врачей, обратившись сначала к двум книгам, выпущенным Военным министерством с разницей в почти 30 лет.

В разделе о медицинской части в годы Крымской войны «Исторического очерка деятельности Военного управления в России» (1879) говорится о том, что за время войны на военную службу поступили 1 142 врача, причем 121 из них были иностранными медиками [Исторический очерк 1879: 395]. То есть каждый десятый набранный врач был иностранцем. Думается, что это совсем немалая цифра; по предварительным данным, около 80 врачей были немцами, около 40 – американцами и 1–2 – голландцами.

Авторами «Исторического очерка» дается и оценка деятельности иностранных врачей в годы войны: «Должно заметить, что приглашение иностранных врачей особенной пользы не принесло, хотя они и явились в довольно значительном числе. Во-1-х, незнание русского языка служило для них весьма большим затруднением в пользовании больных, в особенности нижних чинов, которые при том и относились к ним с меньшею доверчивостью, чем к русским врачам; во-2-х, иностранные медики, по отзывам авторитетов в медицине, ни по своим познаниям, ни по опытности, не могли конкурировать с нашими медиками, хотя и между иностранцами встречались благоприятные исключения в этом отношении (преимущественно между американцами)» [Исторический очерк 1879: 396].

В очерке развития и деятельности Военно-медицинского ведомства во время Крымской войны, вышедшем в одном из томов юбилейного издания «Столетие Военного министерства: 1802–1902» (1911), приводятся следующие сведения: «В 1854 и 1855 годах на военную службу поступило 188 русских врачей и 114 иностранных. Из последних часть поступила на тех же правах, как и русские врачи. Однако остальные были приглашены по контрактам, и выдержавшие государственный экзамен получали по 1 200 р. в год, а имевшие только аттестаты – по 600. Даже ограниченное содержание последней категории сильно превышало то, которое получали русские младшие врачи. Профессор Гюббенет обращает внимание на то, что это обстоятельство было оскорбительно для русских врачей и что иностранные врачи были почти бесполезны по незнанию ими русского языка. Им приходилось заниматься только перевязками» [Столетие 1911: 175–176].

У истоков нарратива о бесполезности иностранных врачей

В обеих книгах под «авторитетами в медицине» подразумевается, в первую очередь, Христиан Яковлевич Гюббенет, так как именно на сведения из его «Очерка

медицинской и госпитальной части русских войск в Крыму в 1854–1856 г.» делается постоянная отсылка в обеих книгах. Приведем соответствующий фрагмент из Гюббенета:

«Со стороны правительства сделан были вызов туземным, а посредством посольств – и иностранным врачам. В 1854 и 1855 гг. из вольнопрактикующих и из других ведомств поступило в Крымскую армию 188 челов. Иностранных врачей, откликнувшихся на этот призыв, было также немного, потому что в 1854 и преимущественно в 1855 г. в русскую службу поступило всего 114 челов., одни только немцы и американцы. Часть из них поступила действительную службу на одинаковых правах с русскими врачами, другая же и притом гораздо большая часть – по контракту. При этом правительство установило две категории: к первой принадлежали те, которые выдержали в Германии так называемый *Staatsexamen*, ко второй – защищавшие только диссертации или имевшие вообще какие бы то ни было аттестаты. Первые получали содержания вдвое больше нежели последние, т. е. одни получали 1 200 рублей в год, другие – 600 рублей. Не говоря уже о том, что и это жалованье было весьма ограниченно, особенно в военное время, не следует опускать из вида еще и того, что даже жалованье второй категории было гораздо выше того, какое получали младшие лекаря из русских. Но эта мера, очевидно оскорбительная для наших врачей, оказалась при том несостоятельною и в других отношениях. Германские врачи, между которыми хотя и было несколько дельных людей, уже по одному незнанию русского языка, не могли принести нашим больным той пользы, какую приносили им наши врачи. Это были по большей части молодые, неопытные люди, часто даже необладавшие необходимыми познаниями. Только весьма незначительная часть их имела некоторый навык в операциях; опытных же хирургов между ними не было ни одного. Американские врачи, хотя мало знакомые с нашим госпитальным устройством и с нашею рецептурой и фармакопеей, более или менее все пригодились для производства операций. Впрочем, их было мало, но все почти они были джентльмены, каковы: *Turnepsed* [Turnipseed], *Draper, Morton* и др. Вообще говоря, если бы наши врачи с самого начала были поставлены в такие же условия, как и иностранные, то вакансии пополнились бы гораздо скорее и не было бы надобности прибегать к крайним мерам» [Гюббенет 1870: 19–20].

В этом отрывке уже заложен идеологический конструкт, призванный задать направление мысли читателя и подтолкнуть его к определенным выводам. Гюббенет отмечает:

1) оклады иностранных врачей русские врачи воспринимали как оскорбление;
2) незнание русского языка препятствовало деятельности иностранных врачей;
3) молодость иностранных врачей;
4) неопытность и отсутствие познаний у иностранных врачей.

Конечно, он делает оговорки, что и среди иностранных врачей было «несколько дельных людей», что только подчеркивает, что подавляющее их большинство *не было полезным для дела*. Он особо выделяет американских хирургов, которые «все пригодились для производства операций», т. е. указывая на то, что немецкие врачи оказались *непригодными в профессиональном плане*.

Примечательно, что те немногие отечественные и американские историки (Е.М. Двойченко-Маркова, А. Парри, Д.И. Уоринг, Э. Реймонд, Н.Н. Болховитинов и В.Н. Пономарёв, Н.Ю. Сол, У.Б. Вайзенхант), писавшие о службе американских врачей в русской армии в годы Крымской войны, не только не ссылаются на Гюббенета, но даже не допускают мысли, что американские доктора могли оказаться

непригодными. Вряд ли историки не знали о существовании книги Гюббенета, по сути, единственного в своем роде авторитетного источника по медицинской и госпитальной службе в Крымскую войну. Скорее, речь идет о знаковом умолчании с их стороны, чтобы не вступать в дискуссию по поводу окладов, незнания языка, неопытности и молодости американских врачей.

Как известно, право на широкие обобщения имеет не всякий исследователь. Как известно, Х.Я. Гюббенет находился в Севастополе с начала декабря 1854 г. по конец августа 1855 г. Он был главным хирургом линии фронта на Корабельной стороне, а после отъезда Пирогова в мае 1855 г. заведующим объединенного перевязочного пункта Городской и Корабельной сторон. За это время ему довелось работать как с немецкими, так и американскими врачами, ряд имен которых он вспоминает в своих работах [Гюббенет 1870], [Гюббенет 1872].

Сравним возраст и опыт работы Х. Я. Гюббенета с возрастом и опытом немецких и американских врачей, с которыми он точно работал вместе или встречался в Севастополе.

Х.Я. Гюббенет (1822–1873), медицинский факультет Дерптского университета (1844; доктор медицины 1847).

Немецкие врачи:

К.А. фон Шёнхуб (Schönhueb, 1818–1855), медицинский факультет Мюнхенского университета (доктор медицины 1847).

Й.А. Цуппингер (Zuppinger), медицинский факультет Мюнхенского университета (кандидат медицины 1852).

Х. Хауфф (Hauff, 1829–1858), медицинский факультет Тюбингенского университета (доктор медицины 1854).

Б. Закс (Sachs, 1830–?), медицинский факультет Бреславского университета (доктор медицины 1852).

Г. Поспишил (Pospischil, 1827–1887), медицинский факультет Мюнхенского университета (1853), в русских источниках – доктор медицины.

Ф.С. Гойдтнер (Geudtner, 1810–1873), медицинский факультет Йенского университета (доктор медицины 1836).

И.А. Рауш (Rausch, 1829–1856), медицинский факультет Мюнхенского университета (доктор медицины 1855).

Заар (Sahr), в русских источниках – доктор медицины.

Нойссер (Neusser) – нет сведений

Маркус (Markus) – нет сведений

Ф. Эрхардт (Ehrhardt, ?–1892) – нет сведений

Штраусс (Strauss) – нет сведений

Американские врачи:

И. Дрейпер (Draper, 1824–1855), Медицинский колледж им. Джефферсона (Филадельфия, штат Пенсильвания) (1849).

Э. Б. Турнипсид (Turnipseed, 1829–1883), Медицинский колледж Южной Каролины (1852). доктор медицины

Дж. Харрис (Harris, 1827–1907), Медико-хирургический колледж Филадельфии (1852).

У.Р. Уайтхед (Whitehead, 1831–1902), медицинский факультет Пенсильванского университета (1853).

Дж. Л. Макмиллан (McMillan, ?–1855), Медицинский колледж Южной Каролины (1853).

Дж. Мортон (Morton, 1831–1887), медицинский факультет Пенсильванского университета (1852).

Как можно видеть, большинство врачей были младше Гюббенета на 7–9 лет и имели опыт работы 2–3 года. То есть формально на основании личного опыта Гюббенет имел право на такое обобщение, ведь ему самому на момент пребывания в Севастополе было 33 года, и он имел 10 лет практики.

При этом сомневаться в бездеятельности иностранных врачей не приходиться. Напомним, что в приказе № 136 (от 26 апреля 1855 г.) начальника Севастопольского гарнизона Д.Е. Остен-Сакена объявлялась благодарность 41 врачу и медицинскому чиновнику, отличившимся в тяжелые дни второй бомбардировки Севастополя, из них восьми иностранным медикам: трем американцем (Уайтхед, Турнипсид, Харрис) и пятерым немцам (Цуппингер, Заар, Хауфф, Закс, Поспишил) [Остен-Сакен 1855: CXLIII–CXLIV].

Отметим, что Гюббенет не является зачинателем нарратива о «неправильных» иностранных врачей, в середине XIX века он уже существовал в русском обществе. Гюббенет в полном соответствии с ним выстроил нарратив об иностранных врачах в Крымскую войну и освятил его своим авторитетным именем. Примером претекста, который мог повлиять на обобщенную оценку Гюббенета деятельности иностранных врачей, может служить статья историка становления русской медицины Я.А. Чистовича (1820–1885), писавшего в 1857 г., что в начале XVIII века «только начинало еще образоваться в России медицинское сословие из людей исключительно пришлых, из иностранцев, частью получивших все свое медицинское образование за границею, частью окончивших его в русских медицинских школах, но вообще не легко сближавшихся с окружавшею их общественною средою. В материальном отношении они, конечно, должны были считать себя довольными, потому что русское правительство обеспечивало им такое содержание, какого они не могли получать в своем отечестве; но не так легко приходило спокойствие и довольство нравственное. Незнание русского языка, наших нравов и обычаев, преувеличение собственного своего значения, основанное иногда не на действительных заслугах или желании оказать их, а просто только на ласковом приеме правительства, нуждавшегося в образованных медиках, и наконец столкновение интересов личных и профессиональных с интересами членов других сословий и особенно военного, ставили их иногда в очень затруднительное положение» [Чистович 1857: 3]. Как видно, в этом фрагменте создается образ иностранного врача, который не стремится к интеграции в общество, получает завышенное жалованье, находится под покровительством правительства, не знает русского языка и обычаев, имеет завышенную профессиональная самооценку и пребывает в конфликтах с представителями других служивых сословий.

Врачи бывают разные

Странно, что при оценке деятельности иностранных врачей не учитывалось мнение Николая Ивановича Пирогова (1810–1881), авторитет которого был чрезвычайно высок. В предисловии к своей знаменитой книге «Начала общей военно-полевой хирургии, взятые из наблюдений военно-госпитальной практики и воспоминаний о Кримской войне и Кавказской экспедиции» (1865–1866) он писал, что в Севастополе, «несмотря на прибытие некончивших курс медицинских студентов из университетов и Академии и иностранных (германских и американских) хирургов, недостаток в руках на перевязочных пунктах и в полевых лазаретах бывал так велик, что на 100 и более тяжело раненных приходилось иногда по одному ординатору»

[Пирогов 1865: 25]. Пирогову довелось работать вместе некоторыми американскими и немецкими врачами в Севастополе и Симферополе (свидетельства чему сохранились в дневниках и воспоминаниях иностранных медиков), но он ни разу не говорил об их непригодности, напротив, «я заметил, что не одни наши, но и чужестранные врачи, поступавшие к нам на службу в Крымскую войну (немцы и американцы), также не твердо знали эту азбуку хирургии» [Пирогов 1865: 6]. Опыт военно-полевой хирургии приобретался непосредственно в ходе многочисленных операций. Отметим, что именно возможность совершенствования мастерства и получения практических навыков были побудительными мотивами для значительного большинства иностранных врачей, поступивших на службу в действующую армию.

Мнение Пирогова о том, что профессионализм врачей не знал национальностей, подтверждает и другой очевидец: «Медицинский персонал в войсках в Крымскую войну оказался слишком малочисленным, и врачи приглашались в армию отовсюду, даже из-за границы. Понаехало врачей не мало своих и иностранных, но почти половина из них оказалась не медиками в лучшем значении этого слова, а плохими ремесленниками, из которых иные не умели действовать хирургическими инструментами, и в госпиталях встречались фельдшера гораздо более опытные в этом деле, чем наезжие врачи. Я сам был свидетелем, как Пирогов высказывал в самых резких выражениях свое негодование одному из таких врачей за отвратительное содержание ампутационных инструментов» [За много лет 1894: 51].

Ученик Пирогова А.А. Генрици (Henrici, 1824–1895) вспоминал, что врачебное сословие в годы войны не было единым. По его замечанию, военная медицинская служба сильно от страдала от «разлада», обусловленного 1) «антагонизмом между полевыми медиками и госпитальными» и 2) «несоответственностью ученой степени с присвоенными медикам правами», т. е. конфликтом между лекарями и докторами медицины. Он пишет, что «прием же на службу иностранных медиков и наших вольно-практикующих окончательно довершил хаос: по незнанию языка и существующих положений, по незнанию медицинской администрации и средств наших учреждений, а также отношений и быта солдат, – все они могли быть терпимы только в госпиталях, где легче обходилась замена одного медика другим, или где слабейший мог трудиться под руководством опытнейшего; в полевые же войска если они и поступали, то, убедившись в своей несостоятельности, скоро перепрашивались в госпитали» [Генрици 1878: 230]. Генрици, как полевой медик, в первую очередь выступал против комплектования войсковых частей врачами, не знавшими специфики военно-полевой службы. Поэтому в данном отрывке лишь только «незнание языка» может быть однозначно отнесено в адрес иностранных врачей, а все остальное в равной степени может касаться как иностранных, так и отечественных вольнопрактикующих врачей.

Несмотря на широкую известность книги Пирогова его мнение о недостаточной клинической подготовке как отечественных, так и иностранных врачей было проигнорировано. Обобщенное негативное представление об иностранных врачах было выгодно нарастающему русскому национализму. Считал ли Гюббенет действительно опыт участия иностранных врачей в войне неудачным или же он пошел на поводу кипящих в обществе националистических настроений, чтобы избежать самому, как остзейцу по происхождению, обвинений в покровительстве немцам-соплеменникам, остается только гадать. Но его книга, ставшая, пожалуй, основным источником медицинской и госпитальной жизни периода Крымской войны, и определила негативную в целом оценку деятельности иностранных врачей.

Утверждение нарратива в общественном сознании

Книга Гюббенета сразу после выхода стала предметом специального разбора анонимным рецензентом в «Военном сборнике», высказавшим много критических суждений и сомнений в приводимых автором сведениях. Но в отношении к иностранным врачам замечания у рецензента отсутствовали; он суммирует: «Иностранные врачи были поставлены в более выгодных условия, чем русские медики, но принести большой пользы не могли, во-первых, по незнанию русского языка, а во-вторых, потому, что многие из них, особенно из германских врачей, не обладали даже необходимыми для своего звания сведениями: только весьма незначительная часть их имела некоторый навык в операциях» [Рецензия 1870: 119]. Но критический разбор рецензента остался лишь фактом журнальной публикации, книга же Гюббенета стала авторитетным источником для ссылок.

Так, о непригодности иностранных врачей пишет в своих «Скорбных листах Крымской кампании» и известный публицист Николай Иванович Соловьев (1831–1874), один из устроителей медицинской экспозиции Севастопольского отдела на Политехнической выставке 1872 года. Н.И. Соловьев был зачислен в военные врачи сразу по окончанию (1855 г.) медицинского факультета Киевского университета, профессором которого Гюббенет числился. Поэтому нет ничего удивительного, что при оценке деятельности иностранных врачей Соловьев ссылается в основном на «почтенный труд» Гюббенета: «Со стороны правительства сделан был вызов туземным, а потом и иностранным врачам. В 1854 и 1855 гг. русских вольнопрактикующих врачей поступило в военную службу 188 человек, иностранных же врачей, откликнувшихся на этот призыв, было 114. Часть последних поступила на службу на одинаковых правах с русскими врачами; другая же, гораздо большая – по контракту; при этом выдержавшие так называемый государственный экзамен получали по 1200 рублей в год, а другие, имевшие только аттестаты – по 600. Как ни ограниченно было содержание врачей последней категории, оно было все-таки гораздо выше того что получали младшие врачи из русских. Эта мера, очевидно оскорбительная для наших врачей, как замечает профессор Гюббенет в своем приложении к “Описанию обороны Севастополя генерала-адъютанта Тотлебена”, оказалась притом несостоятельною и в других отношениях. Уже по одному незнанию русского языка иностранные врачи не могли приносить той пользы, которую приносили наши врачи. К тому же все это были по большей части люди неопытные и часто не обладавшие необходимыми познаниями. Поэтому, как заявляют совершенно независимо от него другие врачи, заведовавшие отдельными госпиталями, эти приглашенные к нам медики занимались только помощью при перевязке раненых. До лечения же внутренних болезней, по невозможности объясниться с больными, они не допускались. Был даже составлен по этому случаю одним русским врачом проект или предположение, чтобы сформировать из числа находившихся при войске евреев, знающих немецкий язык, особых переводчиков или посредников. Вообще, замечает Гюббенет, если бы наши врачи с самого начала были поставлены в такие же условия, как иностранные, то вакансии пополнились бы гораздо скорее и не оказалось бы надобности прибегнуть к таким крайним мерам, как ускоренный выпуск врачей из университетов Медико-Хирургической Академии до окончания их курса» [Соловьев 1878: 342–343].

Здесь явно проступают тезисы Гюббенета, но помимо него Соловьев ссылается на мнение и «других врачей, заведовавших отдельными госпиталями». Скорее всего, он имеет в виду главных докторов Николаевских военно-временных госпиталей № 3 и

№ 11 М.Г. Соколова (1819–1888) и Ф.С. Кияковского (1825–1871). В своей совместной книге «О тифе и лихорадке...» (1857) они, характеризуя состояние госпиталей в Николаеве на 1 ноября 1855 г., пишут, что при военно-временных госпиталях № 3 и № 11 служили по два «прусских врача»: «При вычислении медицинских чиновников мы упомянули отдельно о прусских врачах как будто бы они не принадлежали к числу ординаторов. И в самом деле на прусских врачей по незнанию русского языка и госпитального устава нельзя было возложить многих обязанностей, исполняемых русскими. Каждый из русских врачей ежедневно осматривал от 150 до 200 больных, а прусский с большим трудом мог осмотреть от 30 до 50, да притом так, что нужно было всякий раз поверять и сделанную ими диагностику, и прописанные лекарства. Обязанность, однако ж, врача в военно-временных госпиталях ограничивалась не одною только визитациею, ему приходилось весьма часто размещать больных по роду болезней, назначать совершенно выздоровевших на выписку в полки, не вполне укрепившихся в силах в слабосильную команду, делать надлежащий выбор больных для отправления в транспорт, производить судебно-медицинские исследования умерших в госпитале до истечения суток. Все это никогда не поручалось прусским врачам, а возлагалось на одних только русских» [Соколов, Кияковский 1857: 19].

Имена немецких врачей, о которых идет речь, известны. В начале мая 1855 г. из Севастополя для пополнения недостатка медиков в военно-временных госпиталях Николаева были направлены четверо немецких врачей. Двое из них, Заар (Саар) и Закс (Сакс), служили в Александровском госпитале на Корабельной стороне, двое других – Рихтер и Эрхардт (Эргардт) – в госпитале на Северной стороне. Все четверо немецких врачей прибыли в Севастополь в начале 1855 г. Заар и Рихтер были из Саксонии, Закс и Эрхардт из Пруссии. Из Севастополя, после перенесенных заболеваний, врачей направили в Николаев. 9 мая 1855 г. Заар и Сакса были определены в военно-временный госпиталь № 3, Эрхардт и Рихтер в военно-временный госпиталь № 11 [О прибытии 2020: 320].

Признавая справедливость многих упреков главных врачей, их тезис о непрофессиональной работе немецких врачей вызывает некоторое недоумение. Доктора Заар и Закс отлично проявили себя при оказании медицинской помощи во время второй бомбардировки Севастополя, о чем свидетельствует объявленная им благодарность Д.Е. Остен-Сакена [Остен-Сакен 1855: CXLIII–CXLIV]. Доктор Эрхардт (на русский манер – Фердинанд Фердинандович Эргардт/Эргард) после войны остался на русской службе, в 1857 г. был пожалован брильянтовым кольцом и возведен в чин коллежского асессора. Ф.Ф. Эрхардт оставил важный след в истории Крыма: владелец крупного поместья в Судаке, городской врач в Феодосии, домашний врач семьи Айвазовских. О признании докторского мастерства Эрхардта свидетельствует тот факт, что в 1868 г. он был приглашен в Ливадию для лечения императрицы и был пожалован брильянтовым перстнем ценой в 7000 руб. [Кондараки 1815: 75].

Начиная с 1870-х гг. нарратив негативной оценки деятельности иностранных врачей, заданный Гюббенетом и подхваченный Соловьевым, можно встретить в самых разных источниках XIX века. Например, в «Восточной войне 1853–1856 годов» М.И. Богдановича: «Как число врачей было крайне недостаточно, то со стороны правительства последовал вызов русским и – посредством посольств – иностранным врачам. В 1854 и 1855 годах поступило в армию всего около 300 своих и 114 немцев и американцев; но иностранцы по незнанию русского языка не могли принести большой

пользы» [Богданович 1876: 211]. Или в отчете «Первая учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии» А.Н. Попова: «За недостатком врачей пришлось сделать вызов и русским, и иностранцам. Но иностранцы не могли принести большой пользы, потому что не знали русского языка» [Попов 1889: 180].

Такая оценка проникает и в воспоминания участников войны, как, например, одного из дивизионных квартирмейстеров: «Успешному лечению военных больных не могло много помогать нахождение в госпиталях иностранных докторов. При недостатке врачей своих пришлось вызывать их из-за границы. Не знаю много ли их было при наших госпиталях, но мне известно, что незнание ими русского языка ставило их в весьма затруднительное и даже комическое положение. Под конец им поручались уже исключительно больные с наружными болезнями» [К.Л.Н. 1873: 415–416].

Дела денежные

Статья Н.В. Соловьева «Скорбные листы Крымской кампании» была опубликована в «Русском вестнике» в 1872 г., а в следующем году в том же журнале были опубликованы воспоминания военного врача Л-ского, в которых буквально повторяется оценка Гюббенета-Соловьева: «К слову сказать, правительство наше, вызвав иностранных врачей из Пруссии и Америки, мало получило от них пользы, хотя, конечно, было вынуждено к тому крайностью и хотя руководилось при этом благими расчетами. Бывало, когда пришлют такого врача в иной госпиталь, то главный доктор почесывает у себя за ухом, не зная, что с ним делать, а между тем иностранный врач увеличивал собою счет ординаторов и ставил главного доктора в невозможность просить себе подкрепления во врачебном персонале в случае наплыва пациентов. Не говоря уже о том, что таких врачей нельзя было приставлять к больным, с которыми необходимо было объясняться, им нельзя было поручать и раненых, потому что при перевязках все же надо было приказать: то подать, другое устранить, так держать перевязываемый член, этак повернуться, а все эти иностранцы не могли сказать ни слова по-русски. При такой бесполезности заморских господ казна наша несла на них порядочные расходы, платя каждому по 100 р. в месяц, что в тогдашнее время, когда мы, младшие врачи, получали жалованья в месяц по 20 р. с копейками, или по 83 рубля с небольшим в треть года, было громадной привилегией» [Л-ский 1873: 274–275].

В этом фрагменте явно чувствуется «оскорбительность» высоких окладов иностранных врачей для отечественного медика. При этом как-то забывается, что Гюббенет писал о том, что были иностранные врачи, которые служили на общих основаниях, но были и русские вольнопрактикующие врачи, которые поступили на службу по контракту, т. е. оклады русских врачей также были различными.

Как известно, набор иностранных медиков был объявлен еще в 1853 г. в связи с нехваткой врачей в русской армии. Первоначально приглашались только немецкие врачи, которые принимались «на службу без экзамена, преимущественно в действующие войска, на места соответственные тем, какие они занимали в Пруссии, с жалованьем от 250 до 884 рубл. сер. в год внутри России, и от 480 до 688 р. с. за границей, в Царстве Польском и на Кавказе. Кроме того, им выдавались: прогонные деньги до места назначения, квартирные – по месту, и порционы в военное время. Во всем остальном они сравнивались с русскими врачами» [Исторический очерк 1879: 386]. Такие условия не были привлекательными и в 1853 г. ни одного иностранного врача на русскую службу не поступило. В марте 1854 г. набор на общих условиях был распространен и на американских врачей. Всего, по официальным данным в 1854 и

1855 гг., на общих и особых основаниях поступило 22 иностранных врача [Исторический очерк 1879: 395].

Чтобы увеличить набор врачей, русское правительство приняло в ноябре 1854 г. решение приглашать иностранных врачей по контракту, предусматривающим офицерский чин, право досрочного увольнения и в зависимости от звания оклад в 120 или 60 рублей серебром. На службу по контракту в 1855 г. поступило 99 иностранных врачей [Исторический очерк 1879: 395].

В апреле 1855 г. Медицинский факультет Московского университета выступил с инициативой о замене «вызова в военно-медицинскую службу иностранных врачей вызовом вольнопрактикующих врачей отечественных. Помянутый факультет, принимая во внимание, что различное образование иностранных врачей, особливо в оперативном знании, соединенное с неведением русского языка и народного быта, представляло и прежде в 1807 и 1812 годах, как известно по опыту, немалое препятствие к лечению наших воинов, – полагает совершенно соответствующим настоящей цели обращение к вольнопрактикующим отечественным врачам с предложением вступить в военно-медицинскую службу на таких же выгодных условиях, на каких поступают врачи иностранные» [Полное собрание 1856: 275].

Предложение было поддержано чиновниками Медицинского департамента и 19 апреля утверждено императором. Условия содержания вольнопрактикующих врачей были значительно лучше контракта иностранных врачей, им полагались: «по сто рублей серебром в месяц, или по 1 200 рублей серебром в год жалованья, квартирное довольствие в натуре или деньгами по чину, денщики, продовольствие на оных и сверх того рационы во время похода, на содержание лошадей, но с тем, чтобы пенсия, в случае выслуги таковой, производилась не по получаемому ими содержанию, а по жалованью, присвоенному разряду занимаемой должности» [Полное собрание 1856: 276].

Иностранные врачи-контрактники кроме жалованья не получали от казны никакого другого содержания. Поэтому в конце августа 1855 г. потребовалось даже принятие специального постановления, чтобы выделить им дополнительное пособие на содержание лошадей, необходимых для разъездов по госпитальным помещениям, разбросанных по различным местам [Полное собрание 1856: 560].

Отметим, что вольнопрактикующие русские врачи не торопились «на общих основаниях» поступать на службу, и число медиков в армии в военное время было увеличено в основном за счет ускоренного выпуска студентов медицинских факультетов – всего 842 из 1 142 поступивших в 1853–1856 гг. на службу врачей. И даже когда вольнопрактикующим врачам предложили, как и иностранным, службу по контракту, то число подвергнуть свою жизнь опасностям войны лишь незначительно превысило число иностранных врачей: всего за годы войны поступило 142 вольнопрактикующих врача [Исторический очерк 1879: 395].

Справедливости ради следует также сказать, что со временем русским правительством были внесены изменения и в размер жалованья иностранным врачам в Крыму, поступившим на службу на общем положении на условиях «внутреннего оклада», т. е. с содержанием, предусмотренным для русских врачей – от 250 руб. 95 коп до 334 руб. 50 коп. С таким ходатайством (от 15 июля 1855 г.) в Медицинский департамент Военного министерства выступил главнокомандующий Крымской армии М.Д. Горчаков, требовавший для иностранных врачей «жалованья усиленного»: для старших ординаторов – 638 руб., а для младших ординаторов – 480 руб. в год. Император Александр II, прежде чем удовлетворить это ходатайство, спросил: «не

произведет ли это самое неприятное влияние на наших медиков, коих труды одинаковы с иностранными врачами, и тем более, что сие поступили на нашу службу добровольно» [Полное собрание 1856: 623]. По мнению Горчакова, увеличение содержания иностранным врачам «не должно произвести неудовольствия между нашими медиками, потому что первые хотя и поступили в службу добровольно, но изъявили на это желание по приглашению нашего Правительства», кроме того, условия соглашения предусматривали, что «только в мирное время помянутые иностранные медики должны получать жалованье по основному окладу, во время же военных действий назначено производить им усиленное жалованье» [Полное собрание 1856: 623]. 16 октября 1855 г. ходатайство об увеличении содержания иностранным врачам в Крыму было признано «совершенно справедливым» и удовлетворено.

Испытание транспортировкой

Практически все источники по истории Крымской войны содержат описания тяжелого положения с транспортировкой раненых и больных в тыловые госпиталя. Многие страницы своей книги «Начала общей военно-полевой хирургии» Пирогов посвятил вопросам надлежащей организации транспортировки, выступив организатором особой «врачебно-транспортной команды» [Пирогов 1865: 49].

Однако, описывая трудности, с которыми приходилось сталкиваться врачам при перевозке раненых и больных, отечественные авторы вновь обращают особое внимание на иностранных врачей: «Меньше всего оказывали пользы в транспортах, как и в госпиталях, опять врачи иностранные. На пути, где ни врач больного и ни больной врача не понимает, и где невозможно было найти никого, кто бы мог служить переводчиком или посредником, дело лечения иногда так затруднялось, что врачи эти, при проезде через город, совсем бросали транспорт, отлучаясь куда ни попало» [Соловьев 1872: 344]. В подтверждение Соловьев ссылается на Донесение генерал-майора Остроградского генерал-штаб-доктору Шрейберу за № 187 от 20 апреля 1855 г. В чем заключался данный конкретный случай, нам не известно. Но «авторитетное слово» Соловьева, обобщившее всех иностранных врачей как непригодных, в дальнейшем будет иметь вес для всех историков медицины: «Иностранные врачи, сопровождавшие транспорты, попадали в такие затруднения, что, иногда проезжая через город, бросали транспорт и уезжали куда-попало» [Столетие 1911: 176].

Баварский врач Альберт Рауш писал, что «мне трижды выпало удовольствие сопровождать транспорты раненых в Николаев, удовольствие, по поводу которого никому не следует мне завидовать. Я в полной мере изведал, с какими чрезмерными трудностями это сопряжено, и сердечно рад, что этот период остался позади. С недавнего времени нас, немецких врачей, больше не приставляют к транспортам, как нам говорят, из-за нашего незнания русского языка. Независимо от того, в этом ли заключается истинная причина этого или нет, я полностью согласен с этим постановлением» [Rausch 1856a: 1].

Свидетельства сестер милосердия

Одним из главных упреков в отношении иностранных врачей является незнание русского языка, которое не позволяло им выполнять свои профессиональные обязанности на должном уровне. При поступлении на русскую службу ни немецкие, ни американские врачи, конечно, русским языком не владели, а для деятельности любого врача «языковой барьер» представляет серьезную трудность. Однако не следует забывать, что иностранных врачей направляли в зону боевых действий, где

они должны были оказывать в первую очередь хирургическую помощь, а не лечить внутренние заболевания.

Находились и языковые посредники, которые помогали врачам в их деятельности. Так, немецким врачам в первое время на помощь могли приходили солдаты-евреи, говорившие на идише, как, например, в случае доктора Ханса Хауффа [Hauff 1859: 303], или фельдшера из прибалтийских немцев, как в случае доктора Альберта Рауша [Rausch 1856б: 1]. Американский врач Исаак Дрейпер пишет: «Почти все русские офицеры и многие медики говорят по-французски. Благодаря нашему французскому языку и небольшому знанию русского, которое мы приобрели, мы почти всегда могли неплохо понимать друг друга» [Harrington, Rappaport 2004: 8].

Знакомясь с личными документами, складывается впечатление, что отношение со стороны русских коллег к американцам было более дружелюбным, чем к немецким, по крайней мере они не делают замечаний о зависти и неколлегиальном поведении со стороны русских и польских врачей, которые порой встречаются у немецких врачей [Лобков 2020].

Большую роль в коммуникации играли сестры милосердия Крестовоздвиженской общины, о которых с большим уважением отзывались американские и немецкие врачи. Саксонский доктор Ф.С. Гойдтнер писал: «С искусным умением многие из дам накладывали сложные повязки, ассистировали и перевязывали кровеносные сосуды во время труднейших операций, и по преимуществу им должен быть благодарным врач за точное выполнение сделанных назначений, и в особенности немецкий врач, поскольку многие из сестер говорили по-немецки или по-французски» [Geudtner 1855: 12–13]. Один из русских врачей вспоминает об одной сестре милосердия Симферопольского госпиталя, которая «свободно изъяснялась по-немецки и по-французски и благодаря ее посредству можно было приставить к занятиям и кое-кого из иностранных врачей, вызванных тогда в Крым и без участия переводчиков оказавшихся совершенно неприменимыми к делу по совершенному незнанию русского языка. Поэтому г-жа Копылова большею частью и работала в палатах с кем-либо из этих врачей» [Л-ский 1873: 274].

Под г-жой Копыловой скрывалась актриса Прасковья Ивановна Орлова-Савина (1815–1900), которая в мае-июле 1855 г. ухаживала за больными и ранеными в одном из госпиталей Симферополя. Ее впечатления от событий этого времени отражены в так называемом «Симферопольском дневнике». В нем она действительно пишет о том, что в течение пяти недель (с 21 мая по 28 июня 1855 г.) тесно работала с «очень молодым доктором из пруссаков», который «по собственной охоте приехал сюда, чтобы помогать больным» [Орлова-Савина 1994: 267]. По собственному признанию «сердобольной сестры», она плохо говорила французски и еще хуже по-немецки, но, как видно из ее записей, проблема в коммуникации не мешала им делать общее дело – лечить и облегчать страдания раненых и больных русских солдат и пленных, а также гражданских лиц: «Он немец, по-русски почти не говорит, по-французски немного. Во всяком случае, он был рад, что я говорю хоть немного, а главное, понимаю и перевожу больным. По его просьбе я обошла с ним еще два дома, и освидетельствовали полтораста человек» [Орлова-Савина 1994: 258]. Описывая тяжелую, кровавую, изматывающую работу молодого врача, она порой иронизирует: доктор «говорит по-русски в таком роде: например, он спрашивает больного: “Ты кусал?” Тот посмотрит на меня, и я спрошу: “Что ты ел сегодня?” Или, поднимая руку, говорит: “Держи ногу!” – а у него болит рука. Наш солдат привык слепо повиноваться: он берет ногу и поднимает ее» [Орлова-Савина 1994: 303].

Отъезд немецкого доктора вызывает у Орловой-Савиной целую бурю эмоций: «мой доктор назначен в транспорт сопровождать до Николаева триста пятьдесят человек больных. Мне это очень жаль! Прекрасный доктор и добрый человек! Лечил много больных бедных и мне давал случай быть полезной… Так и раздумываю, что-то будет с моим настоящим и будущим числом больных? Так же ли аккуратно, по-немецки, будут их пользовать. В шесть часов была в больницах. Больные, русские и французы, также огорчены» [Орлова-Савина 1994: 303].

О работе с иностранными врачами вспоминают и другие сестры милосердия. Е.М. Бакунина, ухаживавшая за ранеными на перевязочном пункте и госпитале в здании Благородного собрания в Севастополе, пишет: «Докторов очень много всех наций, даже американцев. Все они учтивы, даже чересчур. Говорят: “Ayez la bonté de faire ceci ou celà, – ayez la complaisance de donner toutes les deux heures cette médecine” [Будьте добры сделать то, или это; сделайте одолжение, давайте через два часа это лекарство]. И русские доктора очень внимательны и учтивы» [Бакунина 1898: 143]. А А.М. Крупская, вспоминая о работе в госпитале в Елисаветграде, писала: «ординаторы здесь были все иностранцы: гг. Рихтер [Richter], Фридберг, Гольбрейтер [Halbreiter], Эрих, Ранхнер [Ranchner]» [Крупская 1861: 60]. Когда в конце 1856 г. госпиталь был закрыт, доктора Ранхнера назначили сопровождать сестер милосердия до Харькова: «Г. Ранхнер очень заботился об нас и заботы его были очень нам полезны. Но преуморительно он говорил по-русски. Если мы заставали кого-нибудь на станции, то г. Ранхнер подходил к пассажирам и потом говорил: “уступите, хоспода, эти милосердыя генеральши хотать отдохнут” и благодаря его стараниям мы счастливо и скоро доехали до Харькова» [Крупская 1861: 60].

На службе России

В письмах, дневниках и воспоминаниях иностранных врачей нет свидетельств того, что они не справлялись со своей профессиональной деятельностью. Многие из них учили русский язык, который, по их собственному признанию, давался им с трудом. А стимул для изучения у них был, так как согласно контракта врачам предоставлялось право по окончанию войны продолжить службу в российской армии или открыть собственную практику в России. Следует сказать, что ни один из американских врачей не воспользовался такой возможностью. Напротив, после заключения мирного договора в 1856 г. многие немецкие врачи изъявили желание остаться на русской службе. В одном из источников говорится, что число таких врачей было около 40 [Deutsche Aerzte 1858: 348], в другом – около 30 [Ein Brief 1861: 995].

Однако для продолжения врачебной деятельности от немецких врачей начали требовать сдачи русского экзамена на ученую медицинскую степень. Естественно, такой дополнительный экзамен был воспринят иностранными врачами как оскорбление [Deutsche Aerzte 1858]. Тем более, принимая их в годы войны на службу, российские власти признавали их дипломы. Чтобы разрешить разразившийся скандал, российские власти приняли специальное постановление «О порядке принятия в русскую службу иностранных врачей» (от 26 мая 1857 г.). В нем «в виде исключения» разрешалось «оставшихся в нашей службе, после кампании 1853, 54, 55 и 56 годов, иностранных врачей, которые, сверх засвидетельствования местного медицинского начальства об их познаниях и опытности в терапевтической и хирургической практике, представят еще и свидетельство о том, что уже за границею приобрели право на практику или состояли там в коронной медицинской службе, освободить от экзамена, зачислив на службу в звании лекарей, с присвоенными у нас этому званию

правами и преимуществами, и предоставив получающим такое звание искать высшей учено-медицинской степени доктора медицины или доктора медицины и хирургии тем порядком, какой установлен существующими у нас на этот предмет правилами» [Полное собрание 1858: 409–410]. Такое половинчатое решение, связанное, с одной стороны, с освобождением от экзамена, а с другой стороны, понижением иностранных врачей, имевших докторскую степень, до звания лекаря, означавшим и понижение в чине в табели о рангах, было крайне негативно встречено рядом иностранных врачей [Deutsche Aerzte 1858]. Вероятно, какая-то их часть вернулась на родину, но история российской медицины может назвать десятки имен немецких врачей, связавших свою судьбу с Россией.

Одним из немецких врачей, оставшихся после войны в Крыму, был баварский врач Георг фон Поспишил (Pospischil, 1827–1887), ставший на русской почве Егором Ивановичем Поспишилем (его фамилию по-русски часто писали с мягким знаком на конце). За заслуги в войну он был награжден Орденом св. Станислава 3 степени и бронзовой медалью в память войны 1853–1856 г. Очевидно, в России ему нравилось, так как в 1861 г. он помог своему младшему брату Зигмунду Поспишилю устроиться врачом в Симферопольский госпиталь. Сам Е.И. Поспишиль служил городским и судебным врачом Евпатории и со временем завоевал уважение горожан, о чем свидетельствует его назначение почетным смотрителем Евпаторийского уездного училища и почетным мировым судьей Евпаторийского уезда. Однако большую известность он приобрел своей врачебно-предпринимательской деятельностью, арендовав и модернизировав сакские грязелечебницы в 1860–1870-х гг. Его имя можно встретить в воспоминаниях больных и в рекламах того времени (так, например, на страницах немецкоязычной Санкт-Петербургской медицинской газеты наряду с объявлениями о лучших германских курортах рекламируется и Сакская грязелечебница [Mineral-Schlamm-Bade-Anstalt 1876: 7]).

В популярном «Путеводителе по Крыму» (1871) М.А. Сосногоровой рассказывается и о целебных грязях Сакского соляного озера, ради лечения которыми сюда каждое лето устремляется множество больных. В частности, она пишет, что «до 1863 года Сакское грязе-лечебное заведение находилось в казенном управлении, а с этого года отдано в арендное содержание на 15 лет г. Поспишилю, врачу иностранцу, оставшемуся на русской службе со времени крымской войны» [Сосногорова 1871: 273].

В рецензии на путеводитель, опубликованной сразу по выходу книги, автор с возмущение комментирует данные сведения следующим образом: «Но не смотря на видимую пользу, приносимую грязями, едва ли быстро увеличится число приезжающих сюда больных, так как арендующий с 1863 г. сакское грязе-лечебное заведение Поспишил не щадит кармана больного. Пользование в арендуемом им заведении стоит не менее *пяти рублей в сутки*?! Очевидно, что арендаторы подобные г. Поспишилу скоро отучат русских людей лечиться дома...» [Завадский-Краснопольский 1871: 74]. Оппозиция «врач-иностранец» и «русские люди» и ее оценка, как говорится, налицо.

Как известно, борьба с «немецким засильем» достигнет своего апогея в годы Первой мировой войны. И о докторе Поспишиле, скончавшемся более четверти века назад, вновь вспомнят в связи антинемецким общественным дискурсом. В 1916 г. в «Русской старине» ялтинский краевед В. Мелега опубликовал рассказ о пребывании в августе 1861 г. в Крыму императорский семьи, в котором, в частности, пишет и о том, что вместе с царской семьей находился «прославленный инженер-генерал

Э.И. Тотлебен»: «Тотлебен в это время страдал последствием раны, полученной им в Севастополе, и узнав, что здесь живет доктор Поспишиль, прибывший из Пруссии по вызову нашего правительства в Крымскую кампанию, пожелал взять его в свои медики. По приходу Поспишиля немцы заговорили на своем наречии. Оказалось, что Тотлебен знал доктора в Севастополе и желал ему предоставить маленькое покровительство. *Вот как заботятся немцы в России о единоплеменниках своих!* (курсив мой. – *А. Л.*) И действительно, впоследствии малоизвестный Егор Иванович не раз встречался у Тотлебена с Государем Императором, не раз говорил с Его Величеством и в заключение, кроме хорошего денежного вознаграждения, получил Анну 3-й степени» [Мелега 1916: 414].

Следы нарратива о бесполезности иностранных врачей в современной литературе

Дискурс, сложившийся в XIX веке, был в сущности подхвачен в исторической науке и в советский период. Так, в монографии «Русская армия в 50–70-х годах XIX века» советского историка Александра Васильевича Федорова (1909–1969) вновь повторяется, что от поступивших на службу в годы Крымской войны медиков из Пруссии и Америки «пользы было мало»: «Во-первых, эти врачи не понимали по-русски, а во-вторых, многие из них не обладали необходимыми медицинскими знаниями и не имели желания работать» [Федоров 1959: 68].

В подробных комментариях Я.И. Акодуса и С.А. Русанова к труду Н.И. Пирогова «Начала общей военно-полевой хирургии» тоже доминируют мотивы профнепригодности и материального благополучия иностранных врачей. В частности, примером может служить следующий комментарий: «Генерал-штаб-доктор Шрейбер в письме директору медицинского департамента от 23 февраля 1855 г. писал: “Но американцы слабы [слабы в смысле знаний. – *Я. А.*] и часто болеют. Нельзя ли их отсюда взять во внутренние постоянные госпитали”. В другом донесении от 30 марта того же года он писал о немецких врачах, что половина из них больна. Общее число иностранных врачей, принятых на военную службу, составило 121 человек, но существенной пользы они не принесли. Между тем они были поставлены в гораздо лучшие условия, чем русские военные врачи, получая наравне с вольнопрактикующими, принятыми на военную службу, двойные оклады. В «Докладной записке о наградах и содержании военных врачей» от 24 декабря 1855 г., представленной директору медицинского департамента, Н.И. Пирогов настаивал на приравнении военных врачей к иностранцам и вольнопрактикующим» [Акодус, Русанов 1961: 582].

Читая этот комментарий, невольной задаешься рядом вопросов. Во-первых, непонятно, почему комментатор трактует «американцы слабы» как «слабы в смысле знаний», такая трактовка противоречит контексту и логике; скорее американцы «слабы здоровьем» или «физически слабы». Во-вторых, непонятно, на чем основывается утверждение, что иностранные врачи не принесли «существенной пользы». В-третьих, априори выходит, что все иностранные врачи имели по сравнению с российскими врачами более высокие оклады, хотя это не так. Пирогов предлагал повысить жалованье для всех военных врачей (в том числе и иностранных), служивших на общих основаниях, уравняв их с иностранными и отечественными врачами, принятыми на службу на контрактной основе.

Во многих работах по истории Крымской войны, в том числе и последнего времени, вопрос о деятельности иностранных врачей в военных госпиталях, как правило, не рассматривается, а об их существовании сообщается мимоходом, как,

например, в энциклопедической статье о медицинской службе в Крымскую войну А.С. Георгиевского [Георгиевский, Николаев 1948] и в монографии «Ранение, болезнь и смерть: Русская медицинская служба в Крымскую войну 1853–1856 гг.» Ю.А. Наумовой [Наумова 2010]. Переизданный в 2016 г. «Очерк медицинской и госпитальной части русских войск в Крыму в 1854–1856 годах» Х. Я. Гюббенета не имеет научно-критического комментария [Гюббенет 2016], что означает лишь только одно, что миф о бесполезности иностранных врачей со ссылкой на авторитетный источник продолжат существовать и в современности.

Заключение

В заключение хочется заметить, что у читателя данной статьи может сложиться впечатление, что ее автор всячески пытается снять любые упреки в адрес иностранных врачей. Это не так, он выступает против несправедливых обобщений, призванных подчеркнуть исключительно непригодность иностранных врачей, и против обвинений, то, что называется не по адресу. Ведь за набор врачей иностранных врачей и их оклады отвечало русское правительство, таким образом критику иностранных врачей следует воспринимать как открытый упрек в адрес правительства, приветствовавшего поступление иностранных врачей на русскую службу.

Также отметим, что нарратив о бесполезности иностранных врачей, набранных в годы Крымской войны, восходит к «Очерку медицинской и госпитальной части русских войск в Крыму в 1854–1856 г.» Х.Я. Гюббенета, профессора Университета св. Владимира, непосредственного участника обороны Севастополя и авторитетного имени в отечественной медицине середины XIX в. Закрепление нарратив получит благодаря статье Н.В. Соловьева «Скорбные листы Крымской кампании». Вплоть до сегодняшнего дня оценка деятельности иностранных врачей дается со ссылкой на работы Гюббенета или Соловьева, авторитетное мнение которых даже не ставится под сомнение.

В свою очередь, нарратив о бесполезности иностранных врачей является частью более широкого нарратива о «немецком засильи», актуализированного после Крымской войны прорусско настроенной частью элиты и обусловленного не только исключительным положением российских немцев, но и укреплением Германской империи.

Более взвешенная позиция Н.И. Пирогова, констатировавшего общую неподготовленность отечественных и иностранных врачей к несению военно-медицинской службы, осталась без внимания со стороны историков медицины. Также без внимания остались и свидетельства сестер милосердия, непосредственно работавших с иностранными врачами и сохранившие о них самые теплые впечатления.

Письма, дневники и воспоминания самих иностранных врачей не содержат никаких очевидных свидетельств того, что они находились где-то на периферии госпитальной жизни; напротив, они полны множества фактов, свидетельствующих об их интенсивной работе и востребованности. Проведение системного исследования источников личного происхождения позволит составить более подробную картину службы иностранных врачей в годы Крымской войны и, в частности, раскрыть особенности их службы в качестве полевых и госпитальных врачей, а также в качестве врачей в госпиталях и на перевязочных пунктах на передовой линии фронта и в тыловых госпиталях.

Литература

Акодус Я.И., Русанов С.А. Комментарии к тексту I части труда Н.И. Пирогова «Начала общей военно-полевой хирургии» // Пирогов Н.И. Собрание сочинений: в 8 т. Т. 5. Начала общей военно-полевой хирургии. Ч. 1. Севастопольские письма. М.: Медгиз, 1961. С. 571–611.

Бакунина Е. Воспоминания сестры милосердия Крестовоздвиженской общины (1854–1856 гг.) // Вестник Европы. 1898. Т. II. № 3. С. 132–176.

Богданович М.И. Восточная война 1853–1856 годов. Т. 3. СПб.: тип. Ф. Сущинского, 1876. IV, 418, 44 с.

Генрици А.А. Воспоминания о Восточной войне 1854–1856 гг. (Окончание: Главы XV–XX) // Русская старина. 1878. № 6. С. 217–248.

Георгиевский А., Николаев Б. Крымская война 1853–1856 гг. // Энциклопедический словарь военной медицины: В 6 тт. Т. 3: Контрактуры – окопы. М.: Госмедиздат, 1948. Стб. 226–268.

Гюббенет Х. Очерк медицинской и госпитальной части русских войск в Крыму в 1854–1856 г. СПб.: тип. Н. Неклюдова, 1870. 175 с.

Гюббенет Х. Я. Очерк медицинской и госпитальной части русских войск в Крыму в 1854–1856 годах / Вступ. ст. и комм. В.Л. Телицына, С.В. Ченнык. М.: Принципиум, 2016. 302 с.

[*Гюббенет Х.*] Описание перевязочного пункта, находившегося в заведовании профессора Гюббенета в г. Севастополе. От 5 декабря 1854 до 27 августа 1855 г. М.: тип. И.Е. Шюман, 1872. 16 с.

Исторический очерк деятельности Военного управления в России в первое двадцатипятилетие благополучного царствования гос. имп. Александра Николаевича (1855–1880 гг.). Т. II / Сост. М.С. Максимовским, Н.К. Шильдером, М.П. Хорошхиным; под руковод. М.И. Богдановича. СПб., 1879. 615 с.

Завадский-Краснопольский А. [Рец. на] Путеводитель по Крыму для путешественников. С картой Крыма, алфавитным указателем и проч. М. Сосногоровой. Одесса. 1871 года // Беседа: журнал ученый, литературный и политический. 1871. № 7. С. 49–81.

За много лет: воспоминания Неизвестного (1854–1857) // Русская старина. 1894. № 9. С. 44–62.

К.Л.Н. Воспоминания о Дунайской кампании 1853–1854 годов (окончание) // Военный сборник. 1873. № 2. Отд. I. С. 367–418.

Кондараки В.Х. Жизнь Императора Александра II-го на южном берегу Крыма (продолжение) // Русская старина. 1915. № 10. С. 69–79.

Крупская А. Воспоминания Крымской войны. СПб.: тип. И. Огризко, 1861. 62 с.

Лобков А.Е. Взаимоотношения русских и иностранных врачей в Крымскую войну // Dictum – factum: от исследований к стратегическим решениям. Вып. 1. Белгород: ПОЛИТЕРРА, 2020. С. 87–96.

Л-ский И. Впечатления военного врача в Крымскую кампанию // Русский вестник. Т. 106. 1873. № 7. С. 259–295.

Мелега В. Императорская фамилия в Крыму // Русская старина. 1916. № 9. С. 405–440.

Наумова Ю.А. Ранение, болезнь и смерть: Русская медицинская служба в Крымскую войну 1853–1856 гг. М.: REGNUM, 2010. 320 с.

О прибытии в г. Николаев врачей Саара и Сакса в военно-временный госпиталь № 3, Эргарда и Рихтера в военно-временный госпиталь № 11. 9 мая 1855 г. // Горбуров Е.Г., Левченко Л.Л., Беляева Е.В. Николаев в Восточной (Крымской) войне 1853–1856 гг.: Неизвестные архивные документы. Николаев: Илион, 2020. 440 с.

Орлова-Савина П.И. Автобиография / Подгот. текста, вступ. ст. и указатели И.С. Преображенской. М.: Художественная литература, 1994. 415 с.

Остен-Сакен [*Д.Е.*] Приказ по Севастопольскому гарнизону. Апреля 26 дня 1855 года. № 136 // Морской сборник. Т. XVI. 1855. № 6. Отд. I. С. CXLII–CXLIV.

Пирогов Н. Начала общей военно-полевой хирургии, взятые из наблюдений военно-госпитальной практики и воспоминаний о Кримской войне и Кавказской экспедиции. Ч. 1. Дрезден: тип. Э. Блохмана и сына, 1865. 443 с.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. XXX. Отделение первое. 1855. СПб., 1856. 778 с.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т. XXXII. Отделение первое. 1857. СПб., 1858. 1066 с.

Попов А.Н. Первая учебная экскурсия Симферопольской мужской гимназии: Севастополь и его окрестности – Инкерман, Херсонес, Балаклава, Георгиевский монастырь, Малахов курган, Братское кладбище. Симферополь: Тавр. губ. тип., 1889. 204 с.

[Рецензия на] Очерк медицинской и госпитальной части русских войск в Крыму в 1854–1856 годах. Приложение к описанию обороны Севастополя. Составил профессор университета св. Владимира Х. Гюббенет // Военный сборник. 1870. № 74. Отд. II. С. 101–124.

Соколов М., Кияковский Ф. О тифе и лихорадке, господствовавших в войсках бывшей Южной армии в конце 1855 г. и в начале 1856 г., с объяснением причин болезненности в них и смертности в Николаевских госпиталях. СПб., 1857. 150 с.

Соловьев Н. Скорбные листы Крымской кампании // Русский вестник. 1872. №9. С. 297–371.

Сосногорова М.А. Путеводитель по Крыму для путешественников. Одесса: тип. Л. Нитче, 1871. 371 с.

Столетие Военного министерства: 1802–1902. Т. VIII, ч. IV: Восточная война 1853–56 гг. Очерк развития и деятельности военно-медицинского ведомства в царствования императоров Александра II, Александра III и Николая II / сост. Н.И. Кульвин; гл. ред. Д.А. Скалон. СПб., 1911. 368 с.

Федоров А.В. Русская армия в 50–70-х годах XIX века: Очерки. Л.: ЛГУ, 1959. 291 с.

Чистович Я. Два судебно-медицинских дела из времен Медицинской канцелярии, 1739 года (Материал для истории медицины в России) // Военно-медицинский журнал. 1857. № 69. Отд. IX. С. 1–15.

Deutsche Aerzte in Russland [Ein Brief aus St. Petersburg, März 1858] // Wiener medizinische Wochenschrift. 15. Mai 1858. № 20. Sp. 347–349.

[Ein Brief aus Simferopol vom 18. August 1861] // Der Bayerische Landbote. 5. September 1861. № 248. S. 995.

Geudtner [*F.S.*] Vier Monate in Sebastopol. Riesa, 1855. 16 S.

Harrington P., Rappaport H. American Volunteer Doctor and Surgeons in the Russian Army during the Crimean War // The War Correspondent. Vol. 22. 2004. № 3. P. 8–16.

[*Rausch A.*] Aus dem Briefe eines baierischen Arztes [aus Simferopol, im Januar 1856] // Fränkischer Kurier. 20. Februar 1856. № 51. S. 1.

[*Rausch A.*] Aus dem Briefe eines baierischen Arztes (Schluß) [aus Simferopol, im Januar 1856] // Fränkischer Kurier. 21. Februar 1856. № 52. S. 1.

Hauff H. Mittheilungen aus dem Krim-Feldzuge // Allgemeine Medicinische Central-Zeitung. 1859. № 38. Sp. 302–304.

Mineral-Schlamm-Bade-Anstalt in Saki bei Eupatoria in der Krim // St. Petersburger Medicinische Wochenschrift. 22. Mai (3. Juni) 1876. № 12. S. 7.

References

Akodus Y.I., Rusanov S.A. Commentary on the Text of the First Part of Pirogov's Work “Foundations of General Military Field Surgery” // Pirogov N.I. Collected Works: in 8 vol. Vol. 5. Foundations of General Military Field Surgery. Part 1. Sevastopol Letters. Moscow, 1961. Pp. 571–611. (In Russian).

Bakunina E. Recollections of the Sister of Mercy of the Holy Cross Community (1854-1856) // Vestnik Evropy. 1898. Vol. II. No. 3. Pp. 132–176. (In Russian).

Bogdanovich M.I. The Eastern War, 1853–1856. Vol. 3. Sankt-Petersburg, 1876. IV, 418, 44 p. (In Russian).

Henrici A.A. Recollections of the Eastern War, 1854–1856 (Ending Chapters: XV–XX) // Russkaya starina. 1878. No. 6. Pp. 217–248. (In Russian).

Georgievsky A., Nikolaev B. The Crimean War, 1853–1856 // Encyclopedic Dictionary of Military Medicine: in 6 vols. Vol. 3. Moscow, 1948. Pp. 226–268. (In Russian).

Huebbenet Ch. An Overview of the Medical and Hospital Part of the Russian Troops in the Crimea in 1854–1856. Sankt-Petersburg, 1870. 175 p. (In Russian).

Huebbenet Ch. An Overview of the Medical and Hospital Part of the Russian Troops in the Crimea in 1854–1856 / with an Introduction, Commentary by V.L. Telitsyn, S.V. Chennyk. Moscow: Principium, 2016. 302 p. (In Russian).

[*Huebbenet Ch.*] Description of the Dressing Station in Charge of Professor Huebbenet in Sevastopol. From December 5, 1854 to August 27, 1855]. Moscow, 1872. 16 p. (In Russian).

A Historical Sketch of the Activity of the Military Administration in Russia in the First Twenty-Fifth Anniversary of the Prosperous Reign of Emperor Alexander Nikolaevich (1855–1880). Vol. II / Compiled by M.S. Maximovsky. M.S. Maksimovskiy, N.K. Shilder, M.P. Khoroshhin; Chief editor M.I. Bogdanovich. Sankt-Petersburg, 1879. 615 p. (In Russian).

Zavadsky-Krasnopolsky A. [Review] A Travel Guide to the Crimea for Travelers. With a Map of the Crimea, an Alphabetical Index, etc. by M. Sosnogorova. Odessa, 1871 // Beseda. 1871. No. 7. Pp. 49–81. (In Russian).

For Many Years: Recollections of an Unknown (1854–1857)] // Russkaya starina. 1894. No. 9. Pp. 44–62. (In Russian).

K.L.N. Recollections of the Danube Campaign, 1853–1854 (end) // Voenniy sbornik. 1873. No. 2. Part I. Pp. 367–418. (In Russian).

Kondaraki V.Ch. The Life of Emperor Alexander II on the Southern Coast of Crimea (continuation) // Russkaya starina. 1915. No. 10. Pp. 69–79. (In Russian).

Krupskaya A. Recollections of the Crimean War. Sankt-Petersburg, 1861. 62 p. (In Russian).

Lobkov A. E. Russian and Foreign Doctors during the Crimean War: Mutual Perceptions // Dictum – factum. Belgorod: POLITERRA, 2020. No. 1. Pp. 87–96. (In Russian).

L-sky I. Impressions of a Military Doctor in the Crimean Campaign // Russkiy vestnik. Vol. 106. 1873. No. 7. Pp. 259–295. (In Russian).

Melega V. Imperial Family in the Crimea // Russkaya starina. 1916. No. 9. Pp. 405–440. (In Russian).

Naumova J.A. Injury, Illness and Death: Russian Medical Service During the Crimean War. Moscow: REGNUM, 2010. 320 p. (In Russian).

On the Arrival in Nikolaev of Doctors Saar and Sachs in the Military Temporary Hospital No. 3, Ergard and Richter in the Military Temporary Hospital No. 11. May 9, 1855 // Gorburov E.G., Levchenko L.L., Belyaeva E.V. Nikolaev during the Eastern (Crimean) War, 1853–1856: Unknown Archival Documents. Nikolaev: Ilion, 2020. 440 p. (In Russian).

Orlova-Savina P.I. Autobiography / Text, introduction and indexes by I.S. Preobrazhenskaya. Moscow, 1994. 415 p. (In Russian).

Osten-Saken [*D. E.*] The Sevastopol Garrison Order No. 136. April 26, 1855 // Morskoy sbornik. Vol. XVI. 1855. No. 6. Part I. Pp. CXLII–CXLIV. (In Russian).

Pirogov N. Principles of General Military Surgery, according to Reminiscences from the Wars in the Crimea and the Caucasus. Vol. 1. Dresden, 1865. 443 p. (In Russian).

The Complete Collection of Laws of the Russian Empire. Second Series. Vol. XXX. Part 1. 1855. Sankt-Petersburg, 1856. 778 p. (In Russian).

The Complete Collection of Laws of the Russian Empire. Second Series. Vol. XXXII. Part 1. 1857. Sankt-Petersburg, 1858. 1066 p. (In Russian).

Popov A.N. The First Educational Eour of the Simferopol Men's Gymnasium: Sevastopol and the Surrounding Country (Inkerman, Chersonesus, Balaclava, St. George's Monastery, Malakhov Kurgan, Fraternal Cemetery). Simferopol, 1889. 204 p. (In Russian).

Review: An Essay on the Medical and Hospital Part of the Russian troops in the Crimea in 1854–1856. Appendix to the Description of the Defense of Sevastopol. Compiled by Professor of the University of St. Vladimir Ch. Huebbenet // Voenniy sbornik. 1870. No. 74. Part II. Pp. 101–124. (In Russian).

Sokolov M., Kiyakovsky F. About Typhus and Fever that Prevailed in the Troops of the Former Southern Army in the Late 1855 and Early 1856, with an Explanation of the Causes of Morbidity and Mortality in the Nikolaev Hospitals]. Sankt-Petersburg, 1857. 150 p. (In Russian).

Soloviev N. Sad Chapters of the Crimean Campaign // Russkiy vestnik. 1872. No. 9. Pp. 297–371. (In Russian).

Sosnogorova M.A. Guidebook to the Crimea for Travelers. Odessa, 1871. 371 p. (In Russian).

Centenary of the War Ministry: 1802–1902. Vol. VIII, Part IV: The Eastern War of 1853–56. An Overview of the Development and Activities of the Military Medical Department during the Reigns of Emperors Alexander II, Alexander III and Nicholas II / comp. by N.I. Kulvin; Chief editor D.A. Skalon. Sankt-Petersburg, 1911. 368 p. (In Russian).

Fedorov A.V. The Russian Army from the 50s to the 70s of the XIX Century, Essays. Leningrad, 1959. 291 p. (In Russian).

Chistovich Ya. Two Forensic Medical Cases from the Times of the Medical Chancellery, 1739 (Material for the History of Medicine in Russia) // Voenno-medi͡tsinskiy zhurnal. 1857. No. 69. Part IX. Pp. 1–15. (In Russian).

Deutsche Aerzte in Russland [Ein Brief aus St. Petersburg, März 1858] // Wiener medizinische Wochenschrift. 15. Mai 1858. No. 20. Sp. 347–349. (In German).

[Ein Brief aus Simferopol vom 18. August 1861] // Der Bayerische Landbote. 5. September 1861. No. 248. S. 995. (In German).

Geudtner [*F.S.*] Vier Monate in Sebastopol. Riesa, 1855. 16 S. (In German).

Harrington P., Rappaport H. American Volunteer Doctor and Surgeons in the Russian Army during the Crimean War // The War Correspondent. Vol. 22. 2004. No. 3. P. 8–16. (In German).

[*Rausch A.*] Aus dem Briefe eines baierischen Arztes [aus Simferopol, im Januar 1856] // Fränkischer Kurier. 20. Februar 1856. No. 51. S. 1. (In German).

[*Rausch A.*] Aus dem Briefe eines baierischen Arztes (Schluß) [aus Simferopol, im Januar 1856] // Fränkischer Kurier. 21. Februar 1856. No. 52. S. 1. (In German).

Hauff H. Mittheilungen aus dem Krim-Feldzuge // Allgemeine Medicinische Central-Zeitung. 1859. No. 38. Sp. 302–304. (In German).

Mineral-Schlamm-Bade-Anstalt in Saki bei Eupatoria in der Krim // St. Petersburger Medicinische Wochenschrift. 22. Mai (3. Juni) 1876. No. 12. S. 7. (In German).

Сведения об авторе:

Лобков Александр Евгеньевич

доцент кафедры «Теория и практика» Института общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета, кандидат филологических наук, доцент (г. Севастополь, Россия).

E-mail: aelobkov@sevsu.ru

Bionotes:

Lobkov Aleksandr Yevgenyevich

Associate Professor, Department of Theory and Practice of Translation, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Candidate of Phylology, Associate Professor (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Лобков А.Е. Миф о бесполезности иностранных врачей в Крымскую войну, укоренившийся в отечественной историографии: критический обзор источников // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 427–448.

For citation:

Lobkov A.E. The Myth of the Uselessness of Foreign Doctors in the Crimean War, Entrenched in Domestic Historiography: a Critical Review of Sources // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 427–448.

УДК 130.2

МИФЫ ИМПЕРАТОРСКОЙ СЕМЬИ РОМАНОВЫХ

Приходько Ангелина Станиславовна
Филиал Московского государственного университета в г. Севастополе
(г. Севастополь, Россия)

Аннотация
В статье рассматриваются различные мифы, связанные с императорской семьей Романовых, мистические совпадения в биографиях российских императоров, их история и значение. Мифологизация образов, формирование споров и легенд на протяжении правления императорской династии в силу противоречивости. В работе уделяется внимание проблеме спорной оценки личностей российских императоров и формирования вокруг них мифов и стереотипов, то есть роли личности в истории.
Ключевые слова: История, миф, мифологизация, личность, Романовы, императоры

MYTHS OF THE ROMANOV ROYAL FAMILY

Prikhodko Angelina Stanislavovna
Branch of the Moscow State University in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article examines various myths associated with the Romanov imperial family, mystical coincidences in the biographies of Russian emperors, their history and significance. Mythologization of images, the formation of disputes and legends during the reign of the imperial dynasty due to inconsistency. The paper focuses on the problem of controversial assessment of the personalities of Russian emperors and the formation of myths and stereotypes around them, that is, the role of personality in history.
Keywords: History, myth, mythologization, personality, Romanovs, emperors

Миф – одно из основополагающих определений в мифологии, философии, культуре, истории. Можно выделить несколько понятий мифа – во-первых, классическое его понимание – сказание о богах и героях. Мифом так же называют что-то, поддающееся сомнению, неоднозначное. К этому же можно отнести и мифы вокруг определенных личностей и персоналий.

Династия Романовых – одна из правящих династий России, ее представители одни из самых известных и противоречивых личностей в истории, вокруг которых сформировано достаточно много мифов и спорных теорий [Дом Романовых. Мифы и реальность].

Для написания данной работы были использованы материалы историографической научной литературы, относящейся к теме – «Загадки истории. Династия Романовых», «Дом Романовых. Мифы и реальность». Кроме того, в ходе работы были изучены материалы V сборника Международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуры» («Павел I в анекдотах современников», «Образ Николая II как миф в исторической литературе»). В качестве источниковой базы для исследования были использованы материалы воспоминаний монаха Авеля.

Роль личности в истории, несомненно, один из важнейших подходов в исторической науке. Личность также имеет огромное значение в мифологии. Пожалуй, самыми известными представителями династии Романовых, с которыми было связано немало мифов, можно назвать императоров Павла I и Николая II. В их судьбах можно найти много мистических параллелей, вокруг их фигур формировались легенды и мифы, странные совпадения.

Во-первых, роль в этом сыграли характеры императоров: Павел I с детства был склонен к мистицизму, верил предсказаниям провидцев, относился серьезно к предзнаменованиям судьбы [Лубешко 2021: 391]. Николай II тоже, в свою очередь, отличался склонностью верить в мистику, считалось, что сам Николай знал лично о своей судьбе и серьезно относился к знакам свыше.

Во-вторых, с именами именно этих двух императоров связан один из самых известных мифов дома Романовых – миф о пророчестве монаха Авеля [Приходько 2021: 402].

Согласно ему, некий монах Авель предсказал смерть императрицы Екатерины Великой в 1796 году и после чего с ним лично встречался ее сын, император Павел I. Ему монах также предсказал обстоятельства смерти – «коротко будет царствование твое. На Сафрония Иерусалимского в опочивальне своей будешь задушен злодеями, коих греешь ты на царственной груди своей».

11 марта, в день памяти Сафрония Иерусалимского император Павел I был убит заговорщиками в ходе дворцового переворота. В этот же период появился и миф о письме Павла своему потомку, который будет царствовать через сто лет, в котором император изложил предсказания Авеля – пожар Москвы в войне 1812 года, восстание декабристов 1825 года, отмену крепостного права в 1861 году и гибель Александра II в 1881, революцию 1917 года и дальнейшие события истории России XX века [Лубешко 2021: 392].

Этим потомком Павла I был Николай II, про которого было сказано: «Николаю Второму – святому царю, Иову многострадальному подобному. Будет иметь разум Христов, долготерпение и чистоту голубиную. О нем свидетельствует Писание: псалмы 90,10 и 20 открыли мне всю судьбу его. На венок терновый сменит он венец царский, предан будет народом своим, как некогда Сын Божий.

Искупитель будет, искупит собой народ свой – бескровной жертве подобно. Война будет, великая война, мировая. По воздуху люди, как птицы, летать будут, под водою, как рыбы, плавать, серою зловонною друг друга истреблять начнут. Накануне победы рухнет престол царский. Измена же будет расти и умножаться. И предан будет правнук твой, многие потомки твои убелят одежду кровию агнца такожде, мужик с топором возьмет в безумии власть, но и сам опосля восплачется. Наступит воистину казнь египетская» (Пророчества Авеля Тайновидца о грядущих судьбах России и Богопомазанников из Дома Романовых).

Исходя из этого, принято было считать, что Николай знал свою судьбу и тот итог, который его ждал – по свидетельству современников он оставался очень спокоен в кризисные моменты, как будто ему было что-то известно.

С именем Павла I также тесно связан его любимый Михайловский замок, пожалуй, самый мистический и загадочный среди всех императорских дворцов. Проектирование замка занимался сам Павел, когда еще не был императором, еще в 1784 году. Строительство началось в 1797 г. и продлилось до 1801 года.

Сам Павел очень торопился заехать в свой новый замок, опасаясь возможных дворцовых переворотов и не желая оставаться в Зимнем дворце. Однако, долго

пожить в новой своей резиденции он не успел – символично то, что император провел там всего 40 дней, а 11 марта 1801 года был убит заговорщиками. После смерти императора до сих пор существует легенда о якобы призраке императора, периодически появляющегося в своем владении [Дом Романовых. Мифы и реальность].

Вокруг личности последнего российского императора и без того ходило много слухов и большое количество мифов. В первую очередь, из-за ближайшего его окружения, а именно вокруг личности Григория Распутина.

В силу характера императора и его склонности верить в мистицизм и сверхъестественное, а также из-за огромного влияния на него императрицы Александры Федоровны, рядом с ним был Г.А. Распутин, личность которого можно назвать мистической – одни считали его шарлатаном, обманывающим людей, другие – обладателем необъяснимого дара, с помощью которого он мог лечить единственного сына императорской четы. Во многом, именно из-за влияния Распутина на императора Николая II, точки зрения на оценку эпохи его правления на столько различны и противоречивы [Приходько 2021: 401–402].

С его именем также связано одно из пророчеств, данных императору Николаю и его жене Александре Федоровне. Григорий Распутин тоже предрекал не только свою смерть, но и гибель всей династии – якобы, после убийства самого Распутина, с которого начнется «темное время для империи», судьба окончательно приведет к концу и всю императорскую семью. Убийство Григория Распутина состоялось в декабре 1916 г., было совершено Феликсом Юсуповым. Менее чем через год история семьи Романовых, как правящего дома, завершилась.

Интересен тот факт, что в биографии Николая II и его членов семьи было немало ситуаций, ставящих под угрозу существование дома Романовых. Император несколько раз чуть не погиб – во время покушения на него в Японии в 1891 г., а также во время болезни тифом в 1900 году. Дети императорской четы в период ссылки в 1917 г. один за другим сильно переболели корью, тоже находясь под угрозой смерти.

То, что у Николая II и Александры Федоровны долгое время не было наследника, а в 1904 г. у них родился единственный сын Алексей, больной неизлечимой болезнью гемофилией, также ставило правящий дом в сложное положение. Тем не менее, избежать судьбы не удалось никому – в 1918 г. императорская семья была расстреляна [Дом Романовых. Мифы и реальность].

Однако после пересечения династии мифы, слухи и лже-Романовы не переставали появляться даже спустя годы после расстрела императорской семьи. Связано это было, в первую очередь со стремлением самозванцев получить какие-либо привилегии или претендующие на родство с царской семьей с точки зрения удовлетворения материальных потребностей.

Пожалуй, чаще всего самозванцы называли себя кем-то из «чудесно спасшихся» детей Николая II и Александры Федоровны. Самой «популярной» дочерью императорской четы среди самозванок была Великая княжна Анастасия (1901-1918 гг.) – насчитывается около 33 самоназванных Анастасий. В 1920 г. появилась, пожалуй, самая известная лже-Анастасия – Анна Андерсон. Она утверждала, что ее спас один из солдат, впоследствии он же помог скрыться ей заграницей. Позже девушка попала в психиатрическую клинику в Германии, а в 1938 году она подала иск о признании ее Великой княжной Анастасией.

Это судебное дело стало известно за счет своей продолжительности, оно было открыто до середины 1960-ых. Вплоть до нахождения и идентификации с останков

семьи императора Николая II в 1990-ых годах споры о существовании «якобы выживших представителях династии Романовых» существовали и возникали случаи выявления новых самозванцев [Скляренко, Сядро, Рудычева 2014: 236–239].

Кроме этого, в истории дома Романовых было немало странных, мифических совпадений. В 1613 г. династия фактически начала свою историю в Ипатьевском монастыре в Костроме, где находился будущий царь Михаил Федорович Романов и где он согласился принять власть в непростое смутное время. В доме инженера Н.Н. Ипатьева, «доме особого назначения» в Екатеринбурге история дома Романовых как правящей династии завершилась – в 1918 г. семья императора Николая II была расстреляна.

Также интересно то, что династия началась с Михаила Федоровича Романова в 1613 году и закончилась, фактически, Михаилом Александровичем, в пользу которого, 2 марта 1917 г. подписал свое отречение Николай II (Скляренко, Сядро, Рудычева 2014: 3–4).

Также, с периодом Смутного времени связывают еще один интересный миф о династии Романовых. Якобы, в 1614 году дом Романовых прокляла Марина Мнишек после того, как ее трехлетний сын от Лжедмитрия II, в народе прозванный Воренком, был повешен по приказу молодого царя Михаила.

Согласно мифу, Марина прокляла династию тем, что, начав свою историю на крови ребенка, она также ее и закончит. Как потом показала история, правление династии Романовых было завершено расстрелом семьи Николая II в 1918 г., когда были убиты все дети императора, в том числе и младший сын Алексей [Скляренко, Сядро, Рудычева 2014: 33–34].

Еще одним очень известным мифом, сформированным вокруг императорской семьи Романовых, можно назвать миф о старце Федоре Кузьмиче и личности императора Александра I. Якобы, в 1825 г. император Александр не умер от простуды в Таганроге, а отрекся от мирской жизни и скрывался в Томской губернии под именем старца Федора Кузьмича.

В пользу этой теории говорило то, что Александра I тяготила причастность к заговору против отца, императора Павла I – официальным участником убийства он не был, но и мешать заговорщикам не стал. Кроме того, по конец жизни император стал набожным и склонным к мистицизму.

Император достаточно скоропалительно скончался, что дало почву слухам при дворе. Также, якобы, современниками эпохи отмечалось то, что некий старец Федор Кузьмич, появившийся в 1860-ых годах, имеет очень большое внешнее сходство с покойным императором, кроме того, очень образован и умен, что несколько странно для простого монаха. Однако научного подтверждения данная теория, как и все вышеуказанные, не получила, поэтому прочно вошла в многообразие мифов, связанных с императорской семьей Романовых [Дом Романовых. Мифы и реальность].

Таким образом, подводя итоги всего вышеизложенного, можно сказать, что мифы – неотъемлемая часть истории определенных личностей и персоналий, поскольку они формируются в силу противоречивости этих личностей и различных взглядов на них. Вокруг императорской династии Романовых также было сформировано огромное количество мифов из-за масштабности влияния этой династии на историю, и они также являются ее неотъемлемой составляющей.

Литература

Дом Романовых. Мифы и реальность [Электронный ресурс]. – режим доступа: https://proza.ru/2013/03/10/526 (дата обращения: 31.07.22).

Лубешко А.Н. Павел I в анекдотах современников // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 391–395.

Приходько А.С. Образ Николая II как миф в исторической литературе // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 400–404.

Пророчества Авеля Тайновидца о грядущих судьбах России и Богопомазанников из Дома Романовых [Электронный ресурс]. – режим доступа: http://www.pokaianie.ru/article/prophecy/read/9302 (дата обращения: 29.07.22)

Скляренко В.М., Сядро В.В., Рудычева И.А. Загадки истории. Династия Романовых. – Харьков: Фолио, 2014. 380 с.

References

The Romanov House. Myths and Reality [Electronic resource]. – access mode: https://proza.ru/2013/03/10/526 (accessed: 31.07.22) (In Russian).

Lubeshko A.N. Pavel I in Anecdotes of Contemporaries // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2021. Pp. 391–395. (In Russian).

Prikhodko A.S. The image of Nicholas II as a Myth in Historical Literature // Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2021. Pp. 400–404. (In Russian).

Prophecies of Abel the Seer of the future destinies of Russia and the Anointed of God from the House of Romanov [Electronic resource]. – access mode: http://www.pokaianie.ru/article/prophecy/read/9302 (accessed: 29.07.22) (In Russian).

Sklyarenko V.M., Syadro V.V., Rudycheva I.A. Riddles of History. The Romanov Dynasty. Kharkiv: Folio, 2014. 380 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Приходько Ангелина Станиславовна

исследователь, кафедра истории и международных отношений Филиала МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).

E-mail: angelina.prikhodko.03@mail.ru

Bionotes:

Prikhodko Angelina Stanislavovna

Researcher, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Приходько А.С. Мифы императорской семьи Романовых // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 449–454.

For citation:

Prikhodko A.S. Myths of the Romanov Imperial Family // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 449–454.

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

Антропология мифа понимается как производство символической Вселенной, духовная генерация ценностно-смысловой системы, позволяющая субъектам функционировать в антагонистическом мире/

Алексей С. Тимощук

Получается одно из двух: либо в интересах собственного развития и выживания человечества должно плодить иллюзии, спасаясь в собственных заблуждениях; либо относительно заложенной в истине бесконечности и миф, и наука могут быть восприняты как структуры, способные плодить иллюзии и одновременно отражать реальность в тех формах и объемах, людьми будут восприниматься не только как правдоподобные, но и достаточно мотивированные, чтобы и отобразить мир, и преобразовать его.

Андрей В. Ставицкий

УДК 39:316.722

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА: ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ И МИФЫ[1]

Белозерова Марина Витальевна
Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук (г. Сочи, Россия)

Садовой Александр Николаевич
Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук» (г. Сочи, Россия)

Куринских Полина Александровна
Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук (г. Сочи, Россия)

Аннотация
Актуальность исследования определяется влиянием глобализации на традиционные культуры, проблемой замены культурного пространства разных стран и народов западными ценностями. Обозначены тенденции сосуществования традиционной культуры и глобализации. Отдельное внимание уделено формируемым мифам. К ним можно отнести всеобщий характер глобализации, доминирующее влияние экономического фактора на

[1] Публикация подготовлена в рамках реализации Государственного задания ФИЦ СНЦ РАН № FGRW-2021-0014

культуру, изменение традиционных культурных ценностей и другие. Отображены некоторые факторы мифотворчества: некорректность интерпретации дефиниции «глобализация», политизированность этих вопросов и другие. Исследование проводилось на основе системного и процессного подходов. Сделан вывод, что тезис об интеграции традиционной культуры в эпоху глобализации, поглощении ее западными ценностями является мифом. Традиционная культура и глобализации сосуществуют в современном обществе. Развитие традиционной культуры определяется уникальностью, ценностями. Открытость мира, развитие современных коммуникационных технологий дает возможность демонстрировать их по всему миру. Данная тенденция характеризует современную и будущую мировую цивилизацию.
Ключевые слова: Мифы; традиционная культура; культурная самобытность народов; глобализация; фольклоризм

GLOBALIZATION AND TRADITIONAL CULTURE: KEY TRENDS AND MYTHS

Belozerova Marina Vitalievna
Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences (Sochi, Russia)

Sadovoy Alexandre Nikolaevich
Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences (Sochi, Russia)

Kurinskikh Polina Aleksandrovna
Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, (Sochi, Russia)

Abstract
The globalization impact on traditional cultures and the problem of different countries and peoples cultural space replacing under Western values influence are determines the study relevance. The traditional culture and globalization trends coexistence are revealed in the article. The trends of traditional culture and globalization of coexistence are indicated. Special attention is paid to the myths being formed. The universal nature of globalization and the dominant influence of the economic factor on the processes of changing traditional cultural values can be attributed to myths characteristic of modern historiography.Some factors of myth-making are displayed: the definition of "globalization incorrect interpretation of ", these issues politicization and others.
The study was conducted on the basis of system and process approaches. It is concluded that the thesis about the traditional culture integration in the globalization era, and its absorption by Western values is a myth. The processes of traditional culture reproduction and globalization coexist in modern society. The traditional culture development is determined by uniqueness, values. The world openness and modern communication technologies development makes it possible to demonstrate traditional culture values around the world. This trend characterizes the modern and future world civilization.
Keywords: Myths; traditional culture; cultural identity of peoples; globalization; folklorism

Введение (Introduction)

Проблемы возрождения и сохранения традиционной культуры в России наиболее остро проявились с конца 1980-х годов с началом социально-экономических реформ и резким переходом к рыночным реформам в 1990-е годы. Для этого периода

было характерно формирование «политических платформ» общественных национальных объединений по ключевым проблемам. Одними из основных стали вопросы разрушения традиционных культур, сокращения культурного разнообразия под воздействием глобализационных процессов. Поэтому актуальность исследований определяется последствиями глобализации: «отступят» ли традиционные культуры перед глобальной цивилизацией, заполнят ли западные ценности и символы культурное пространство стран и народов.

***Литературный обзор* (Literature Review)**

Проблема сохранения и развития традиционной культуры в эпоху глобализации в течение последних десятилетий является дискуссионной в гуманитарных науках [Глобализация и пути сохранения… 2009; Мясников, Найденова, Тагунова 2009; Россия в диалоге… 2010; Современные глобальные культурные процессы…].

Традиционная культура давно является объектом изучения для исследователей разных сфер гуманитарных наук. В научном дискурсе существуют «линейная» и «дискретная» концепции традиционной культуры (традиционной культуры, традиции). Сторонники «линейной» модели рассматривают развитие общества как процесс от варварства к цивилизации (Л.Г. Морган), «исторического прогрессивизма» (Г.В.Ф. Гегель). Согласно «дискретной» парадигме традиционные культуры – автономные, разрозненные образования.

Значительный вклад в изучение теории традиционной культуры внесли А. Тойнби и Э. Шилз. В основу концепции А. Тойнби лежит концепция о своеобразии типов культур. Построения Э. Шилза опираются на идею о том, что в основе традиционной культуры лежит «отношение к прошлому» [Shils 1981]. Российский методолог М.А. Розов рассматривал традиционную культуру как «способ аккумуляции, передачи, актуализации связи прошлого и настоящего» [Розов 1984]. Для осмысления генезиса традиционной культуры важными являются этнографические исследования [Чистов 1998; Каргин, Хренов 2000; Каргин, Соловьев 2002]. Для этнологии вполне закономерен вопрос о соотношении традиционных культур с современной исторической действительностью. Изучение этого вопроса, в свою очередь, требует исследования основных черт традиционной культуры [Садохин, Грушевицкая 2000: 220–223].

В настоящее время значительное место в историографии занимает проблема сохранения традиционной культуры в период глобализации, когда был сформирован некий «культурный стандарт», согласно которому личность должна знать иностранные языки, иметь навыки работы на компьютере, разбираться в тенденциях развития современного искусства, литературы и т.п.

Глобализация создала ряд проблем, которые отражены в историографии. Так, культура в целом рассматривается как сфера жесткой конкуренции, «арена борьбы» противоположных тенденций в цивилизационном развитии между «эгоцентрической либерально-потребительской идеологии стран Запада» и мировоззрением «биоцентризма, направленном на сохранение целостности биосферы, частью которой является и человеческое общество». Эти идеи в большей степени соответствует духовным ценностям Востока [Колин 2015]. Рядом исследователей отмечается тенденция сосуществования «культурной глобализации» и «общечеловеческой культуры антропокосмизма». Под «антропокосмизмом» понимается «главенство идеалов истины, добра и красоты», а основной функцией «антропокосмической» культуры является культурная самоидентификация народов [Джолдошбекова 2017].

В научной литературе отмечено, что глобализация резко обострила вопросы национально-культурной идентичности личности и общества [Федотова 2003]. В настоящее время глобализация рассматривается как «культурная экспансия» на традиционную культуру, что ведет к «реанимации» евроцентризма, отказу от гуманистической традиции европейской культуры [Шендрик 2005: 58]. Одновременно ряд исследователей ставят вопрос о том, что в период глобализации создаются предпосылки для выхода за пределы архаичной культуры [Там же: 68].

Таким образом, в данном контексте актуализируется дискурс по проблеме влияния глобализации на культурную самобытность народов и различных стран, сохранение традиционной культуры, утрату ее элементов.

Методы (Methods)

Апробированные в гуманитарных науках подходы анализа культуры акцентируют внимание исследователей на взаимообусловленности и взаимосвязи двух групп процессов. С одной стороны, процессов трансформации традиционных институтов, определяющих изменение социальных коммуникаций. С другой, взаимодействия традиционных и инновационных форм культуры, появление которых объективно инициированы глобализацией. Эта взаимосвязь определяет применение широкого спектра методов компаративного анализа (сравнительно-исторического, сравнительно-генетического, типологического и т.д.) на основе двух методологических подходов. Согласно системному подходу, культура рассматривается как динамично меняющаяся и иерархически соподчиненная система социокультурных коммуникаций, в которой можно выделить в качестве субсистем социальные институты, определяющие ход и направленность изменений социокультурной среды. Использование процессного подхода акцентирует внимание на основных акторах («творцов», «участников» и т.д.), осознанного и последовательного изменения социокультурной среды.

Исследование культурогенеза как глобального процесса определяет ситуацию, при которой исследователи опираются на достаточно широкий спектр историографических источников. От методологических разработок, определяющих содержание термина «культура» как научной категории, до выявления основных трендов глобальных процессов социальной модернизации, выступающих фактором изменения социокультурной среды на всех уровнях: от сельских анклавов, сохраняющих традиционную культуру жизнеобеспечения до мегаполисов и государственных образований.

Результаты и обсуждения (Results and Discussions)

Анализ литературы по проблематике сосуществования традиционной культуры и глобализационных процессов позволил выявить ряд тенденций и сделать некоторые обобщения. Так, неточность интерпретации такого явления, как глобализация, и «размытость» трактовок понятия «традиционная культура» обуславливает множество умозрительных выводов [Лемещенко]. Считается, что *традиционная культура* не является четкой категорией науки, не обладает атрибутивными конурами.

Существует ряд походов к определению «традиционная культура» [Костина 2009]. Не вдаваясь в анализ существующих подходов к его рассмотрению, отметим наиболее общее в определении дефиниции «традиционная культура». Она рассматривается как особый вид культуры отдельных обществ, стран, народов, не прошедших модернизационные процессы (к примеру, имеют зафиксированную доиндустриальную форму организации или аграрный уровень развития) или в которых они замедлены. Поэтому существует и такое понятие: традиционная

культура общества с преобладанием и доминированием архаических форм образа жизни и архаичной общественной структуры над формами и чертами индустриального или постиндустриального (модернизированного) типа. В настоящее время в Ареальной картотеке человеческих отношений зафиксировано более шестисот традиционных или архаических культур [Садохин, Грушевицкая 2000: 220–223]. В то же время традиционные культуры сосуществует с культурами в развитых странах как отдельные сегменты или феномены архаики, которые проявляются в ментальности, традициях (нравах, обычаях, праздниках и т.п.), сохранении языка, религиозных верований. Традиционная культура заимствует путем интеграции «прогрессивные» элементы – СМИ, достижения промышленности и информатизации и др.

Традиционный или архаический тип культуры выделяются среди всего разнообразия этнических культур. В подобном типе культуры преобладают обычаи и традиции, передаваемые в поколениях. Традиционная культура как единое целое соединена с природой, органично с ней взаимодействует, сохраняет самобытность, культурное своеобразие.

Под термином «глобализация» в самом общем смысле понимают процесс всемирной интеграции (экономической, политической и культурной) и унификации, характерными чертами которой являются изменение структуры мирового хозяйства, экономических и политических отношений при вхождении в мировой рынок, тесное переплетение экономик различных стран на основе транснационализации и регионализации, международное разделение труда. Данные процессы неизбежно ведут к понижению влияния государственного суверенитета.

Глобализация в истории человечества – процесс объективный. Он обусловлен развитием социально-экономических и политических отношений на каждом определенном историческим отрезке времени. К примеру, античные государства – Древняя Греция и Древний Рим – в ходе своего экономического развития и экспансии продвигали свои границы на запад, юг, восток. Как результат – появление греческих городов-полисов в Причерноморье, проникновение античной культуры, производственных отношений в культуру местных народов. Такие же процессы проходили при освоении русскими Севера и Сибири. Одновременно пришлые перенимали опыт ведения охоты, отгонного скотоводства, традиционные знания народов, населявших эти пространства.

Дискурс о сохранении традиционной культуры и глобализационных процессов выявляет ряд интересных тенденций. Рассмотрим их более подробно.

Рассматривая проблематику, связанную с глобализацией, отметим такую важную тенденцию, как формирование мифов [Никандров]. Их происхождение и существование вызвано следующими факторами: некорректностью и широкой интерпретацией дефиниции «глобализация», отсутствием верификации утверждений и выводов, политизированностью вопроса [Белозёрова 2021: 32-34]. Обозначим некоторые из мифов. Явление глобализации рассматривают как детерминанту, которую неизбежно должны учитывать государства, как своеобразную «идею мировой революции». Это связано с мнением, существующем как константа в определенном сегменте мировой элиты.

Следующий миф, доминирующий в общественном (политическом, идеологическом, научном) сознании, о всеобщем характере глобализации. Именно всеобщность явления качественно модифицирует современную микрохозяйственную систему. Миф о трансформации порождает мифы о неизбежности глобализации; об

унификации всех сторон жизни человека и общества в целом; о преобладании наднациональных интересов и т.п. Интересна идея, о так называемом «мифическом парадоксе» глобализации, конструкте, основное содержание которого базируется на некой целостности экономики, с одной стороны, и одновременным отчуждением стран и народов друг от друга [Лемещенко].

Поскольку глобализация прежде всего рассматривается во взаимосвязи с экономическими процессами, то формируется миф о доминирующем влиянии экономического фактора на культуру. В его рамках формируется взгляд, что культурные ценности становятся товаром и имеют рыночную стоимость. Массовая культура, являясь надэтничной, «укладывается» в эту схему [Хренов 2005: 53]. Глобализация в сфере массовой культуры происходит за счет сближения, например, делового общения, современной культуры (распространение современных кинофильмов, книг, освоение английского языка и алфавита на основе латиницы, развитие современных коммуникаций), роста международного общения, в том числе и за счет развития международного туризма. В результате глобализируется стиль жизни народов, идет американизация культуры, формируется феномен глобальных событий в разных странах. Интеграция культуры, популярные международные культурные образцы вытесняют элементы традиционной культуры, что расценивается как их утрата [Белозёрова 2008: 3; Белозёрова 2013]. В этом контексте следует провести грань между массовой и традиционной культурой, так как традиционные ценности нельзя свести к массовой культуре. Поэтому глобализация одновременно сопровождается и обратным процессом, проявляется тенденция культивирования собственной уникальности, что также является объективным процессом. Изменение ценностей, лежащих в основе уникальных традиционных культур, происходит медленнее цивилизационных трансформаций. Эти ценности рассматриваются как своеобразный стержень традиционной культуры, несут защитную функцию, сохраняя культурную уникальность этноса.

Все это возрождает и культивирует традиции. Одной из таких тенденций с 1960-х годов стал фольклоризм. Фольклоризм в научной литературе рассматривается как социокультурный феномен, который возрождает и демонстрирует народные культурные формы различными способами, от научных реконструкций до народных спектаклей (performance). Одним из факторов в выборке и продвижении отдельных аспектов культурного наследия и традиций является развитие туристской отрасли [Куринских 2016]. При этом наиболее ярко прослеживаются элементы мифотворчества.

В качестве примера можно привести объект, расположенный в Сочинском Причерноморье – «Амшенский двор» или «Двор дружбы народов». Он стал первым в городе Сочи частным негосударственным этнографическим комплексом. Был создан в 1999 г. бизнесменом и общественным деятелем, представителем армянской диаспоры Э.А. Каладжаном, потомком армян-переселенцев из Амшенской провинции Османской империи. Все постройки выполнены в стиле армянского зодчества. Объект «Ноев Ковчег» оформлен в форме судна и дает отсылку к ближневосточной мифологии и легенде о Всемирном потопе. Этим связывая амшенских армян, проживающих в Сочинском Причерноморье, с Арменией и горой Арарат, расположенной в Турции. Это отражает сохранение в их памяти традиционных и легендарных ценностей. В частности, о том, что ковчег нашёл свое пристанище на горе Арарат [Бабаян 2014]. В настоящее время в Амшенском дворе расположены археологическая выставка и экспозиция этнографического музея, экспонатами

которых являются предметы материальной и нематериальной культуры амшенских армян.

Часть экспонатов принадлежат семье Э.А. Каладжана, часть была передана жителями близлежащего села Молдовка. Коллекция насчитывает более 1500 предметов, среди которых традиционные орудия труда, домашняя утварь, старинные фотографии и открытки, карты и др., часть коллекции (артефакты IV-I вв. до н.э.) прошли экспертизу Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль». Этнографический музей, архитектурный объект «Ноев Ковчег», Часовню, Монумент в честь воинов, дегустационные залы традиционной армянской кухни, ресторан может посетить любой гость. Амшенский двор вплоть до настоящего времени является одним из ярких примеров высокой эффективности этнического предпринимательства, неразрывно связанного с традиционной культурой и направленного не только на получение прибыли, но и на сохранение историко-культурного наследия [Российские регионы… 2019].

Заключение (Conclusions)

В заключение отметим, что становится актуальным дискурс по проблеме влияния глобализации на культурную самобытность народов, ее утрате, возрождении, сохранении. Главным вопросом обсуждений является проблема последствий глобализации: будет ли существовать лишь одна культурная модель, отступят ли традиционные культуры перед глобальной цивилизацией, заполнят ли западные ценности и символы весь мир. Тем не менее, в настоящее время какие бы ни были подходы к соотношению проблем сохранения локальных культур и процессов глобализации, они сходятся в одном: эти два уровня существуют одновременно, характеризуют современное общество и, видимо, должны будут характеризовать будущую мировую цивилизацию.

Литература

Бабаян Д. Роль и место армянского нагорья в «Библейской геополитике» // 21-й век. 2014. № 3 (32). С. 105–112.

Белозёрова М.В. Проблемы интеграции и национального самоопределения коренных народов Южной Сибири (1920-е гг. – начало XXI в.) / Автореферат... доктора. ист. наук.Томск: Томский госуниверситет, 2008. 56 с.

Белозёрова М.В. Роль национальных общественных объединений в сохранении и трансляции традиционной культуры // Прикладная этнология и актуальные проблемы государственной этнонациональной политики в регионах Западной Сибири: механизмы взаимодействия власти, науки, общественности. Кемерово, 2013. С. 236–247

Белозёрова М.В. К проблеме сохранения национального культурного наследия в эпоху глобализации // Социокультурные исследования в современном культурном пространстве. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Под редакцией Е.В. Хлыщевой [и др.]. – Электрон. текстовые, граф. дан. (9,98 Мб). – Систем. требования: MS Windows XP и выше; 1 ГБ ОЗУ; CD-ROM; мышь. Астрахань: Астраханский государственный университет, Издательский дом «Астраханский университет», 2021. 150 с. 1 электрон. опт. диск (CD-ROM): 12 см. – Загл. с экрана. – Диск помещен в контейнер 14×12 см. 2. С. 32-34.

Глобализация и пути сохранения традиционной культуры / под ред. Е.Л. Кудриной, В.Д. Пономарёва, М.В. Белозёровой, А.В. Шункова. Кемерово: КемГУКИ. 2009. 327 с.

Джолдошбекова З.А. Влияние глобализации на национальную культуру и национальное самосознание // Научное обозрение. Педагогические науки. 2017. № 2. С. 39–43.

Каргин А.С., Соловьева А.Н. Традиционная культура в контексте цивилизационных процессов XX века (к постановке проблемы) // Традиционная культура. 2002. № 4. № 4. С. 3–9.

Каргин А.С., Хренов Н.А. Традиционная культура на рубеже XX-XXI веков // Традиционная культура. 2000. № 1. С. 5–9.

Колин К.К. Глобализация и культура // Культура и безопасность: Интернет-журнал о культуре как факторе национальной безопасности. – 13.04.2015. URL: http://sec.chgik.ru/globalizatsiya-obshhestva-i-ee-kulturologicheskie-posledstviya/ (дата обращения: 26.04.2022).

Костина А.В. Традиционная культура: к проблеме определения понятия // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2009. № 4. Культурология. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/board/ (дата обращения: 26.04.2022).

Куринских П.А. Проблемы фольклоризма в зарубежной историографии. Научный диалог. 2016. № 2 (50). С. 250–260.

Лемещенко П.С. Глобализация: между мифами и реальностью. URL: https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/112624/1/lemeschenko-global.pdf (дата обращения: 12.12.2021).

Мясников В. А., Найденова Н. Н., Тагунова И.А. Образование в глобальном измерении. М., 2009.

Никандров Н.Д. Глобализация и глобальная культура: один миф порождает другой // Пленарное заседание «Диалог культур и партнерство цивилизаций: становление глобальной культуры. URL: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2010_Sbornik/Tom_1_2010/000_Plenarnoe_zasedanie/050_N.D.Nikandrov.pdf (дата обращения: 29.05.2022).

Розов М.А. Знание и механизмы социальной памяти // На пути к теории научного знания. М., 1984.

Российские регионы рекреационно-туристской специализации: состояние, проблемы, перспективы развития. Сочи, 2019. Садовой А.Н., Белозёрова М.В., Кизилов А.С., Куринских П.А. Разд. 6 Этносоциальные аспекты развития регионов рекреационно-туристской специализации. С. 273–327.

Россия в диалоге культур / Отв. Ред. А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев. М.: Наука, 2010. 432 с.

Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология. М.: Издательский центр «Академия»; Высшая школа, 2000. 304 с.

Современные глобальные культурные процессы и проблемы сохранения многообразия культур. URL: http://www.animaclan.com/cltt17r3part1.html (дата обращения: 18.04.2022).

Федотова В.Г. Кризис идентичности в условиях глобализации // Человек. 2003. № 6.

Хренов Н.А. Традиционная культура в эпоху глобализации // Традиционная культура. Научный альманах. 2005. № 2. С. 52–59.

Чистов К.В. Фольклор // Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб., 1998.

Шендрик А.И. Глобализация в системе культурологических координат // Информационный гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». 2005. № 1. С. 56–68. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/board/ (дата обращения: 11.05.2022).

Shils E. Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence // Ethics. 1955. No 3. Shils E. Tradition. Chicago, 1981. Pp. 153–165.

References

Babayan D. The role and place of the Armenian highlands in the "Biblical geopolitics" In: 21st century. 2014. No. 3 (32). pp. 105-112. (In Russian).

Belozerova M.V. Problems of integration and national self-determination of the indigenous peoples of Southern Siberia (1920s - early XXI century) / Abstract ... of the doctor. ist. Sciences. Tomsk: Tomsk State University, 2008. 56 p. (In Russian).

Belozerova M.V. The role of national public associations in the preservation and transmission of traditional culture. In: Applied ethnology and current problems of state ethno-national policy in the regions of Western Siberia: mechanisms of interaction between authorities, science, and the public. Kemerovo, 2013. S. 236-247. (In Russian).

Belozerova M.V. On the problem of preserving the national cultural heritage in the era of globalization. In: Sociocultural research in modern cultural space. Materials of the All-Russian scientific-practical conference. Edited by E.V. Khlyshcheva [i dr.]. – Electron. text, graph. Dan. (9.98 MB). – System. requirements: MS Windows XP and above; 1 GB RAM; CD-ROM; mouse. Astrakhan: Astrakhan State University, Astrakhan University Publishing House, 2021. 150 p. 1 electron. opt. disc (CD-ROM): 12 cm. from the screen. – The disk is placed in a container 14×12 cm. 2. P. 32-34. (In Russian).

Globalization and ways of preserving traditional culture. Kemerovo. 2009. 327 p. (In Russian).

Djoldoshbekova Z.A. Influence of globalization on national culture and national identity // Scientific Review. Pedagogical Sciences. 2017. No. 2. S. 39–43. (In Russian).

Kargin A.S., Solovieva A.N. Traditional Culture in the Context of Civilizational Processes of the 20th Century (Problem Statement). In: Traditional Culture. 2002. No. 4. (In Russian).

Kargin A.S., Khrenov N.A. Traditional culture at the turn of the XX-XXI centuries. In: Traditional culture. 2000. No. 1. (In Russian).

Colin K.K. Globalization and Culture. In: Culture and Security: An Internet Journal about Culture as a Factor of National Security. 04/13/2015. URL: http://sec.chgik.ru/globalizatsiya-obshhestva-i-ee-kulturologicheskie-posledstviya/ (date of access: 04/26/2022) (In Russian).

Kostina A.V. Traditional culture: to the problem of defining the concept. In: Humanitarian information portal “Knowledge. Understanding. Skill". 2009. No. 4. Culturology. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/board/ (date of access: 04/26/2022). (In Russian).

Kurinskikh P.A. Problems of folklorism in foreign historiography. Scientific dialogue. 2016. No. 2 (50). pp. 250–260. (In Russian).

Lemeshchenko P.S. Globalization: between myths and reality. URL: https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/112624/1/lemeschenko-global.pdf (date of access: 12.12.2021). (In Russian).

Myasnikov V. A., Naydenova N. N., Tagunova I. A. Education in the global dimension. M., 2009. (In Russian).

Nikandrov N.D. Globalization and global culture: one myth gives rise to another. In: Plenary session “Dialogue of cultures and partnership of civilizations: formation of global culture. URL: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/2010_Sbornik/Tom_1_2010/000_Plenarnoe_zasedanie/050_N.D.Nikandrov.pdf (date of access: 05/29/2022). (In Russian).

Rozov M.A. Knowledge and mechanisms of social memory. In: On the way to the theory of scientific knowledge. M., 1984. (In Russian).

Russian regions of recreation and tourism specialization: state, problems, development prospects. Sochi, 2019. Sadovoy A.N., Belozerova M.V., Kizilov A.S., Kurinskikh P.A. Sec. 6 Ethno-social aspects of the development of regions of recreational and tourist specialization. pp. 273–327. (In Russian).

Russia in the dialogue of cultures. M., 2010. 432 p. (In Russian).

Sadokhin A.P., Grushevitskaya T.G. Ethnology. M.: Publishing Center "Academy"; Higher school, 2000. 304 p. (In Russian).

Modern global cultural processes and problems of preserving the diversity of cultures. URL: http://www.animaclan.com/cltt17r3part1.html (accessed 04/18/2022). (In Russian).

Fedotova VG Identity crisis in the context of globalization // Man. 2003. No. 6. (In Russian).

Khrenov N.A. Traditional culture in the era of globalization // Traditional culture. Scientific almanac. 2005. No. 2. p. 52–59. (In Russian).

Chistov K. V. Folklore. In: Culturology. XX century. Encyclopedia. SPb., 1998. (In Russian).

Shendrik A.I. Globalization in the system of cultural coordinates // Information humanitarian portal “Knowledge. Understanding. Skill". 2005. No. 1. S. 56–68. URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/board/ (date of access: 05/11/2022). (In Russian).

Shils E. Tradition and Liberty: Antinomy and Interdependence. In: Ethics. 1955. No 3. Shils E. Tradition. Chicago, 1981.

Сведения об авторе:

Белозерова Марина Витальевна

главный научный сотрудник, доцент, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук», доктор исторических наук (Сочи, Россия).

E-mail: mbelozerowa@mail.ru

ORCID iD 0000-0002-3156-2458

Садовой Александр Николаевич

заведующий лабораторией этносоциальных исследований, профессор, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук», доктор исторических наук (Сочи, Россия).

E-mail: sadovoy.a.n@gmail.com

ORCID iD 0000-0002-2153-6459

Куринских Полина Александровна

научный сотрудник, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук» (Сочи, Россия).
E-mail:
ORCID iD 0000-0002-5756-3643

Bionotes:

Belozerova Marina Vitalievna
Senior Researcher, Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Associate Professor (Sochi, Russia).

Sadovoy Alexandre Nicolaevich
Chief Researcher, Head of the Laboratory of Ethnosocial Research, Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Professor (Sochi, Russia).

Kurinskikh Polina Alecsandrovna.
Researcher, Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, (Sochi, Russia).

Для цитирования:
Белозерова М.В., Садовой А.Н., Куринских П.А. Глобализация и традиционная культура: основные тенденции и мифы // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 457–467.

For citation:
Belozerova M.V., Sadovoy A.N., Kurinskikh P.A. Globalisation and Traditional Culture: Major Trends and Myths // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 457–467.

УДК 94:304:316

СОВЕТСКИЙ МИФ: ИСТОРИОГРАФИЯ, ПРОБЛЕМАТИКА И ЗАДАЧИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Ставицкий Андрей Владимирович
Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Статья посвящена рассмотрению проблемы и перспектив исследования советской мифологии как неотъемлемой части истории и социально-политического мифа, позволяющего лучше понять ту эпоху, которая для современной Российской Федерации стала антагонистом, источником, правопреемником, своеобразным проклятием и точкой отсчёта.
Актуальность темы связана с необходимостью диалектического преодоления исторического наследия СССР в условиях исторического и мировоззренческого противостояния с Западом, без которого будущее России становится проблематичным.
***Ключевые слова*:** миф, современный миф, советский миф, мифы СССР, общая теория мифа, неклассическая мифология

THE SOVIET MYTH: HISTORIOGRAPHY, ISSUES AND RESEARCH OBJECTIVES

Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article is devoted to the problem and prospects of research of the Soviet mythology as an integral part of history and socio-political myth, which allows to better understand that epoch, which became the antagonist, source, successor, a kind of curse and point of reference for the modern Russian Federation.
The relevance of the topic is related to the need for dialectical overcoming of the USSR in the conditions of historical and philosophical confrontation with the West, without which the future of Russia becomes problematic.
***Key words*:** myth, modern myth, Soviet myth, myths of the USSR, general theory of myth, non-classical mythology

Введение

Чем дольше существует Российская Федерация, объявленная одним политтехнологом и чиновником «долгим государством Путина» [Сурков 2019], тем глубже и яснее становится понимание, что «эдипов комплекс» существующего во многом за счёт советского наследия РФ сыграл с ней своеобразную злую шутку, вынуждая заново переосмысливать исторический опыт «ошельмованного» Советского Союза [Кара-Мурза 2003], чтобы на новом витке развития его преодолеть в социальном творчестве, если мы окажемся этого достойны. Однако изучение советского государства без погружения в его мощнейшую мифологию будет непродуктивным. В результате тема советского мифа сейчас актуализируется [Левин 2008]. И связано это не со столетним юбилеем образования СССР, но с возрастающим осознанием того, что тридцать лет критического осмысления советской эпохи не

добавило нам ни ума, ни её понимания, а системный кризис и застой Российской Федерации вынуждает переходить от огульной критики Советского Союза к всестороннему анализу его исторического опыта, несущему в себе те потенции, которых России сейчас не хватает [Мединский 2011; Островский 2021]. И неклассическая мифология в данном вопросе может помочь.

Результаты и обсуждение

Напомним, что в современной культуре и философии миф рассматривается как базовая универсалия культуры, которая, взаимодействуя со средой, формирует поле ценностных смыслов [Ставицкий 2012]. Эти смыслы воплощаются в символически означенных образах и становятся для нас фактами сознания, которыми люди живут и вне которых культуры не существуют. Благодаря мифам, социум функционирует в истории как единый организм, воплощающий сложившийся исторически «космо-психо-логос» (Г.Д. Гачев) в рамках единства множеств, где каждая личность или социальная группа проецирует свой мир и интерес на общие установки и цели, соотнося своё мировоззрение с теми ценностями, которые становятся нравственным ориентиром для всех [Ставицкий 2015]. В результате миф выступает инструментом политики и фактором аксиологической безопасности, матрицей цивилизационной программы, обеспечивающей общество культурным иммунитетом и наделяющей социум духовно осмысленной мотивацией.

Именно поэтому в рамках определенного социального или цивилизационного проекта всегда лежит миф, который задаёт смысловые контуры его культуры и истории. И в условиях перехода к шестому техноукладу, когда гибридные войны в значительной степени строятся на активном взаимодействии и даже войнах мифов, историй и культур на уровне онтологии, современные мифы могут стать как обоснованием очередного мирового передела, так и мировоззренческой основой для цивилизационного прорыва к тем социальным идеалам, через которые стран может самореализоваться как социум и проект. А в этом случае без глубокого знания своей мифологии не обойтись.

Особо стоит оговорить, что любая исторически сложившаяся социальная мифология строится на культах и табу, начинаясь с великой сакральной жертвы и заканчиваясь ею, чтобы начать всё сначала. Они могут быть заметными или нет в зависимости от характера господствующей политической системы, но обязательно существуют и функционируют в обществе, проявляясь в тех или иных явных или скрытых установках, ритуалах и моделях поведения. Культы и табу советской эпохи, выстроенные на культах отцов-основателей СССР, героев и вождей, имели свою структуру и являлись одним из наиболее ярких явлений XX века, воспев и мифологизировав исторические свершения реальных людей до такой степени, что они воспринимались в обществе живыми богами. Так в социуме формировался культ всей советской Системы, образуя четко работающую систему Культа, создававшую такую атмосферу в социуме, которая настраивала на созидательный позитив всех людей, в борьбе за социализм и коммунизм. И хотя с тех пор характер власти в России кардинально поменялся, общие особенности функционирования культуры и общества не могут игнорировать их основные закономерности, которые вынуждают нас обращаться к мифологии СССР вновь и вновь.

Отметим, что очищенная от иллюзий прошлого история могла бы в данном вопросе существенно помочь [Володихин 2005; Зарецкий 2014]. Однако историки уже тридцать лет бьются над формированием реального образа СССР и ломают копья, пытаясь разобраться, каким был Советский Союз на самом деле, стараясь доказать,

что их точка зрения на советскую историю среди прочих самая глубокая, взвешенная и правильная [Баймухаметов 2005; Балабуха 2005]. Однако большинство из них не понимает, что и мифологически окрашенный образ СССР для РФ и её будущего не менее важен, чем конкретно исторический [Багдасарян 2000]. И от того, каким он будет в представлениях граждан РФ, многое зависит в их судьбе и в будущем России.

Тому примером может служить факт утверждения образа СССР с либеральных позиций по принципу, какой России не надо быть, а значит, СССР-2.0 России категорически противопоказан. Но, хотя исходные гуманитарные установки в нем были созвучны мыслям и чувствам любого свободного человека, в РФ добились лишь того, что СССР стали воспринимать в мире едва ли не хуже, чем гитлеровскую Германию, обвиняя её в развязывании Второй мировой войны, а в российском обществе наоборот усилилась тяга ко всему советскому [Матвейчев, Беляков 2014]. Однако, несмотря на это, в самой стране демонизация СССР продолжает активно поощряться, что очень хорошо видно по тому, какие книги и фильмы выходят об этой эпохе и как подают её в учебниках [Балабуха 2005]. При этом одновременно на международном уровне мы пытаемся представить Советский Союз в несколько ином свете, поскольку РФ является его историческим продолжателем и правопреемником, понимая, что возложенная на СССР вина за развязывание Второй мировой войны автоматически требует от РФ платить и каяться за все беды, которые война принесла миру, и особенно за холокост. А становиться ресурсом для субъектов Большой игры по причине виновности в самой большой трагедии прошлого века, России и её руководству совсем не хочется. И как выходить из данной ситуации, не теряя лицо, не очень ясно. Но правильное осознание советского мифа безусловно поможет эту проблему понять и решить.

В связи с этим уместна и весьма актуальна фундаментальная задача всесторонне разобраться в мифологии СССР, используя возможности гуманитарных наук, включая историю, литературу, искусствоведение и лингвистику, и отразить её в достаточной степени, чтобы можно было не только её понимать, но и использовать в научной, культурной и политической деятельности без вреда для страны.

Каким же материалом для этого гуманитарная наука располагает?

Над созданием, развитием и утверждением всей советской мифологии неустанно трудились десятки тысяч представителей творческих профессий: поэтов, писателей, художников, скульпторов, драматургов, – порой отдаваясь этой работе всем сердцем. И результат их деятельности поражает, т.к. подобное нельзя создать из-под палки, напоминая о словах Михаила Шолохова, сказанных им на II Всесоюзном съезде писателей: «каждый из нас пишет по указке своего сердца, а сердца наши принадлежат партии и родному народу, которым мы служим своим искусством». Однако не стоит забывать, что и сама Советская власть очень хорошо понимала важность данной работы и грамотно её организовывала через союзы творческих деятелей и всячески их поощряла, руководствуясь простым правилом, что если вы не кормите свою культуру, то будете кормить чужую.

Отметим, что советский миф наглядно отразился в творчестве поэтов и писателей, включая самиздат и русское зарубежье (А.Т. Аверченко, И.Э. Бабель, Э.Г. Багрицкий, А.А. Блок, И.А. Бродский, М.А. Булгаков, И.А. Бунин, В.Ю. Быков, Р.Г. Гамзатов, Д.Ф. Гранин, Ю.О. Домбровский, В.Д. Дудинцев, А. Гайдар, В.С. Гроссман, С.А. Есенин, Е.И. Замятин, М.М. Зощенко, В.А. Каверин, Л.М. Леонов, А.С. Макаренко, О.Э. Мандельштам, В.В. Маяковский, С.В. Михалков, Б.Л. Пастернак, А.П. Платонов, М.М. Пришвин, Э.С. Радзинский, В.Г. Распутин, Р.И.

Рождественский, А.Н. Рыбаков, К.М. Симонов, А.И. Солженицын, В.А. Солоухин, А.Т. Твардовский, Ю.В. Трифонов, А.А. Фадеев, В.Т. Шаламов, М.А. Шолохов, В.М. Шукшин и др.);

- публицистов (Д. Быков, С. Валянский, А. Вассерман, Ю. Дудь, М. Калашников, Д. Калюжный, Ю. Карякин, Э. Лимонов, Ю. Мухин, В. Овечкин, О. Платонов, Н. Сванидзе, К. Сёмин, Ю. Слёзкин, М. Солонин, Н. Стариков, В. Суворов, И.Г. Эренбург и др.), красочно воспевавших или яростно обличавших советскую действительность.

Также в свете данной темы особо стоит выделить:

- творчество поэтов-песенников (Ю. Алешковский, В. Высоцкий, М. Голодный, Н.Н. Добронравов, М. Исаковский, В. Лебедев-Кумач, Б. Окуджава, А. Сурков и др.)

- мемуарную литературу, предлагающую многочисленные публикации, начиная с воспоминаний вождей и их родственников (Л.П. Берия, Б.Н. Ельцин, Е.К. Лигачёв, А.И. Микоян, В.М. Молотов, Н.И. Рыжков, И.А. Серов, В.И. Сталин, Л.Д. Троцкий, Н.С. Хрущёв и др.) и мемуаров военачальников (Г.К. Жуков, Н.Г. Кузнецов, К.К. Рокоссовский и др.), и заканчивая лагерной тематикой (О. Волков, Е. Гинзбург, С. Голицын, П. Гольдштейн, Г. Жжёнов, Е. Керсновская, Ю. Марголин, Е. Мещерская, Д. Панин, Ю. Разгон, Ю. Солоневич, И. Твардовский, И. Фильштинский, В. Чернавин, А. Шарагин, Б. Ширяев и т.д.);

- документы по истории СССР и КПСС: конституции, протоколы исторических заседаний, доклады и речи руководителей, законодательные акты, протоколы следственных дел, оперативная информация и т.п.;

- различные публикации в СМИ советского времени, письма граждан СССР, практиковавшиеся тогда сочинения советских детей, восхваления Партии и т.п.

Кроме того, заслуживает внимания творчество современных блогеров, взявших на себя труд освещать с разных сторон советскую действительность и собравших довольно интересный, хотя и спорный материал. Из них стоит выделить:

- ведущих и блогеров либеральной направленности, занятых развенчиванием советских мифов (Д. Киселев, А. Красовский, М. Симоньян, Д. Невзоров, Е. Гильбо, varlamov.ru, mi3ch, mirovich.media, olegmakarenko, el_murid, irek_murtazin, a_nalgin, starshinazapasa, philologist, avmalgin, aillarionov, a_nikonov);

- блогеров, позитивно относящихся к советскому времени (К. Жуков, Д. Goblin Пучков, А. Комолов, К. Сёмин, Е. Яковлев, В. Боглаев, Р. Майснер, Стас «Ай, как просто» Васильев, colonelcassad, masterok, chervonec_001, zina_korzina, pavel_shipilin, manzal, variag_2007, oper_1974, burchina_new, zergulio, general_ivanov, pantv, demkristo, awas1952, delyagin).

Помимо этого, следует учесть вклад выдающихся мастеров изобразительного искусства, театра и кино, которые в своих творениях либо воспевали советскую эпоху, либо страстно её обличали:

- художников (А.А. Дейнека, Б.Е. Ефимов, П.А. Корин, Д.А. Налбандян, А.А. Пластов, В.Е. Попков, Ю.М. Ракша, В.А. Серов, К.Ф. Юон, М. Шемякин);

- скульпторов (Е.В. Вучетич, С.Т. Коненков, В.И. Мухина, Э. Неизвестный);

- драматургов (А.Н. Арбузов, А.В. Вампилов, В.С. Розов, Е.Л. Шварц);

- архитекторов (В.Г. Гейльфрех, Б.М. Иофан, А.В. Щусев);

- композиторов (С.С. Прокофьев, А.И. Хачатурян, А.Г. Шнитке, Д.Д. Шостакович);

- режиссёров (С.Ф. Бондарчук, С.А. Герасимов, А.П. Довженко, В.Э. Мейерхольд, Н.С. Михалков, И.А. Пырьев, М.И. Ромм, Э.А. Рязанов, А.А. Тарковский, С.М. Эйзенштейн);

- актёров (М.И. Жаров, И.В. Ильинский, Л.П. Орлова, А.И. Райкин, Б.П. Чирков) и других представителей творческой интеллигенции.

В результате о советской эпохе бытуют самые разные мифы от «Новой эры» советского «чуда» до утверждения власти «бесов» и обрушения страны в сплошной лагерный ад. Но они до сих пор не приведены в какую-то цельную систему, не имеют своей онтологии и структуры, и не представлены в как живой и довольно массовый процесс.

Хотя жизнь живых мифов отнюдь не сводится к банальной констатации и статике и требует видеть, как мифы эволюционируют и трансформируются в зависимости от исторических условий и потребностей людей. Но как это осуществить, не зная, с чем имеешь дело? Зачем вообще заниматься выяснением и тем более реконструкцией советского мифа, если мы до конца не выяснили, каким был Советский Союз на самом деле и какую роль он играет в нашей жизни сейчас, когда его уже нет? Ведь прошлое надо оставлять в прошлом. Но современное общество даже не знает, почему миф так важен для нашего собственного развития и что под ним понимать? Не понимает, нужно ли нам изживать мифы из себя всеми возможными способами или их следует лелеять, развивать и культивировать, находя в них точку опоры для нового исторического восхождения, как это делали представители великих цивилизаций, создавшие львиную долю тех знаний, которыми мы пользуемся сейчас.

Наука пока предпочитает уходить от этих вопросов, ограничиваясь в отношении мифа классическим и обывательским подходами. Однако для дальнейшего развития науки и страны их уже недостаточно. Мифология как наука уже созрела для того, чтобы утвердить рассматривающую миф максимально широко неклассическую мифологию и на её основе развернуть общую теорию мифа (ОТМ), чтобы не только лучше понять его, но и начать его грамотно использовать как механизм решения проблем. Вот почему каким-то странным образом миф вынуждает нас заново всматриваться в наше недавнее прошлое, ради неизбежного грядущего, которое будет разным в зависимости от того, разберёмся ли мы в своих мифах или нет. Но как это сделать? Ведь, несмотря на огромное количество исследований мифа и ещё большее число научных публикаций, изучающие его учёные до сих пор не договорились, что под мифом понимать хотя бы на уровне определения.

Напомним, что уже в XX веке в гуманитарных науках сложилось три основных подхода к мифу, которые можно условно назвать профанным, классическим и универсальным. В первом случае под мифом понимается банальное враньё, а сам миф воспринимается как порочный и лживый, свойственный исключительно массовому сознанию, что чаще всего встречается у историков и политологов. Во втором подходе миф определяется как сказания о богах и героях, свойственные людям в далёком прошлом и почти изжитые в настоящем, что более всего свойственно антропологии, культурологии и филологии. И лишь третий, универсальный (трансцендентальный, феноменологический) подход настаивает на том, что мифотворчество присуще человеку на всём протяжении его истории, т.к. является свойством человеческого сознания и выполняет очень важную для человека и человечества роль и функцию формирования поля символически означенных ценностных смыслов, по которым человек будет жить.

За этим последним подходом стоит мощная, ведущая свой отсчёт от Джамбатисты Вико и немецких «романтиков», философская традиция, расцвеченная именами выдающихся мыслителей Ф.В.Й. Шеллинга «Введение в философию мифологии»), Ф. Ницше («Рождение трагедии из духа музыки»), А.А. Потебни («Слово и миф»), З. Фрейда («Я и Оно»), Б. Малиновского («Магия. Наука. Религия»), Г. ЛеБона («Психология народов и масс»), К.-Г. Юнга («Дух в человеке, искусстве и литературе»), Н. Бердяева («Смысл творчества»), А.Ф. Лосева (Диалектика мифа»), Э. Кассирера («Философия символических форм»), Дж. Кэмпбелла (Миф, в котором нам жить»), К. Леви-Строса («Мифологики»), Р. Барта (Миф сегодня»), М. Элиаде («Аспекты мифа»), Ю.М. Лотмана («Семиосфера»), Г.Д. Гачева («Ментальности народов мира»), К. Хюбнера («Истина мифа»), П. Фейерабенда («Наука в свободном обществе»), А.М. Лобока («Антропология мифа»). И этот список можно продолжать.

По теме советской мифологии также представлено огромное количество научной, художественной и публицистической литературы, включая классические труды теоретиков марксизма-ленинизма, а также историков, философов, политологов, экономистов, социологов, психологов, культурологов, искусствоведов, писателей, публицистов, политических и общественных деятелей. В различное время они высказывались об СССР и делились своими соображениями о ней, предлагая в совокупности бесценный материал для исследования духовного опыта той эпохи, которая, закончившись, становится для нас оружием принципиально иного порядка.

К ним можно отнести:

- авторов, посвятивших свои труды изучению политической мифологии (В.Э. Багдасарян, А. Белкин, А. Бузгалин, А. Гаспарян, А.А. Гончарик, Г. Городецкий, А.Е. Ефремов, С.Г. Кара-Мурза, А. Колганов, А.Н. Колесник, Ж.Ф. Коновалова, А.Б. Мартиросян, А. Мартынов, В.Р. Мединский, Е.М, Мелетинский, Е.Б. Никанорова, Г.Г. Почепцов, Е.А. Прудникова, И.А. Пыхалов, К. Романенко, Д.С. Рябушкин, А.Л. Топорков, А. Топтыгин, А.А. Форманчук, А.В. Чернышов, Ю.Г. Чернышов, Ю.Ж. Шайгородский, Ю.В. Шатин, А. Шевякин, А.В. Шубин, Н.Г. Щербинина и др.);
- русских и советских философов (М.М. Бахтин, Н.А. Бердяев, А.Г. Дугин, А.А. Зиновьев, Э.В. Ильенков, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, М.А. Лифшиц, А.Ф. Лосев, В.В. Розанов, П.А. Флоренский, С.Л. Франк и т.д.);
- политологов (М. Восленский, С. Е. Кургинян, А.С. Панарин, В.Е. Шамбаров);
- историков (А.А. Базаров, В. Башанов, В.А. Бердинских, Н.Ф. Бугай, А.М. Буровский, Р.Р. Вахитов, А.И. Вдовин, Д.А. Волкогонов, Л.А. Данилкин, Е. Добренко, Г. Дрожжин, А. Дюков, Ю. Жуков, А.В. Захарченко, В.Н. Земсков, В.Ф. Зима, Е.Ю. Зубкова, Г.М. Иванов, А.В. Исаев, В.В. Кожинов, А.И. Колпакиди, В.П. Коновалов, П. Краснов, Н.С. Леонов, Р. Медведев, С.П. Мельгунов, Н.В. Петров, А.В. Пыжиков, А. Север, Е.Н. Соколов, Е.Ю. Спицын, А.И. Уткин, А.И. Фурсов, О.В. Хлевнюк, Е.Н. Яковлев и др.);
- труды зарубежных авторов: историков, учёных, советологов, идеологов холодной войны (Л. Арагон, Ж. Аттали, Х. Арендт, Э. Бивор, Зб. Бжезинский, И. Валлерстайн, А. Гетти, Р. Конквест, Л. Ларуш, М. Левин, Т. Мартин, Р. Пайпс, Дж. Рид, Т. Снайдер, М. Таугер, Р. Терстон, Г. Уэллс, Г. Ферр, С. Хантингтон, У. Чемберлин, У. Черчилль, А. Шлезингер-мл., А. Эйнштейн и др.).

В качестве примера исследований вышеперечисленных авторов, показывающих разнообразие трудов по данному исследованию, можно привести работы Багдасаряна В.Э. («Мифологизация истории как теоретико-методологическая проблема современной отечественной историографии») [Багдасарян 2000], Бердяева

Н.А. («Истоки и смысл русского коммунизма»), Восленского М. («Номенклатура»), Зиновьева А.А. («Зияющие высоты»), Исаева А.В. («Мифы о маршале Жукове»), Кара-Мурзы С.Г. («Потерянный разум»), Катасонова В.Ю. («Ангелы и демоны литературы»), Кожинова В.В. («Победы и беды России»), Коноваловой Ж.Ф. («Мифы в советской истории и культуре»), Мартиросяна А.Б. («200 мифов о Сталине»), Мединского В.Р. («Война. Мифы СССР 1939-1945»), Платонова О. («Бич Божий: эпоха Сталина»), Пыхалова И. («Великая Оболганная война»), К. Флада («Политический миф» Форманчука А.А. («Мифы Советской эпохи»), Фроянова И.Я. («Россия. Погружение в бездну»), Шамбарова В. («Государство и революции»), Шубина А.В. («10 мифов советской страны») и др.

Их труды предлагают весь спектр исторической мифологии СССР. Однако, несмотря на обилие самой разной научной литературы, трудов обобщающего характера, учитывающих и охватывающих самые разные подходы и точки зрения, в РФ пока не выходило. В связи с этим отметим, что независимо от содержания, история развивается в рамках определённого мифа, который отвечает на вопросы «Кто мы? Откуда? Куда идём? И зачем живем? Чему служим?». И сейчас они встали для нас с новой силой, обретая уровень, характер и масштаб экзистенции.

Обычно упоминание мифов советской эпохи у обывателя вызывает стандартную аналогию с ложью, независимо от отношения к СССР. А знатоки в таком случае вспоминают и цитируют известное высказывание религиоведа Мирча Элиаде про марксизм и «эсхатологическое значение его популярности и успеха». Напомним, что, по мнению М. Элиаде, своей теорией К. Маркс развил один из величайших эсхатологических мифов Средиземноморья и Среднего Востока о Спасителе, которым в современных условиях должен был стать пролетариат, а его страдания были призваны изменить онтологический статус мира [Элиаде 2017: 171]. Что, кстати, в целом гипотезе с банальным враньём не противоречит. Однако уточним, что сам по себе миф не может быть сведён ко лжи или иллюзии, а его содержание и смысл целеполагания значительно глубже и интересней. И не только потому, что прошлое даёт те подсказки, без понимания которых нам двигаться дальше нельзя. Древние говорили, что с нами будет то, что мы есть, а мы полны тем, во что верим. Поэтому культурная, смысловая и мифологическая составляющая советской эпохи явно недооценены. Именно поэтому среди экспертов встречается мнение, что оставшийся в прошлом СССР в какой-то иной, пока виртуальной форме возвращается из будущего. И мы не контролируем его уже хотя бы потому, что не замечаем.

Для того, чтобы быть достойным качественно нового будущего, России понадобится весь её исторический и духовный опыт. Пришло время осознать, что битва за историю идёт не только в стране, но и во всём мире, потому что она – не просто наука, но мощнейшее оружие, крайне необходимое в глобальной конкурентной борьбе, новый этап которой разворачивается на наших глазах в такой форме, что эсхатологическая тематика становится всё более уместной. Нам нужно знать, что нас может ожидать в перспективе. Однако захват будущего невозможен без опоры на прошлое. И чем лучше мы его знаем, тем заманчивей перспективы нам будущее открывает. Но «окном возможностей» ещё надо суметь воспользоваться.

В связи с этим, всестороннее рассмотрение советского мифа силами специалистов самых разных гуманитарных научных дисциплин, включая философию, политику, историю, литературу, лингвистику и искусствоведение, чтобы понять какую роль играет память об СССР в нашей современной жизни, становится социально значимым, актуальным и своевременным. Учёным-мифологам предстоит

выяснить, в чём сила и слабость советского мифа? Почему после крушения СССР советский миф из нашей жизни не ушел и продолжает влиять на нас, независимо от нашего отношения к советскому прошлому и численности людей, живших при нём? Как к нему относиться и что с ним делать?

Для достижения поставленной цели необходимо выполнить следующие задачи:

- выявить и развернуть структуру мифологии СССР в разных её вариантах и модификациях, чтобы понять её как живую, системно реализуемую целостность;
- раскрыть механизм формирования мифов, включая культ Личности, культ Системы и систему Культа;
- рассмотреть характер функционирования советских мифов общества и их роль в жизни людей;
- показать типичность и естественность данного явления для любого исторически сложившегося социума;
- выявить положительные и отрицательные факторы советского мифотворчества, его сильные и слабые стороны;
- рассмотреть борьбу мифов за советское историческое наследие, которую вели и сейчас ведут по всему миру разные общественные и политические силы с целью обладания правом использования мифов, истории и культуры как оружия массового поражения;
- раскрыть необходимость изучения и использования мифов в обществе как результата творчества людей;
- рассмотреть самые известные мифы СССР и показать их роль в формировании советского мировоззрения.

Данные задачи позволяют раскрыть тему в максимально возможной степени и обеспечивают тот уровень научной новизны, который необходим для подобного исследования. И есть надежда, что данные задачи в ближайшие годы будут успешно решены.

Особое значение для этого имеет правильно подобранная методология. Ведь подобные исследования вызывают неизбежные вопросы, в которых скрывается особая русская цивилизационно оформленная экзистенция. И она требует от нас понять, что же за социализм в СССР был построен в реальности? Каковы были его сильные и слабые стороны? Можно ли было в России создать нечто получше и почему? Корректно ли сравнивать Советский Союз с развитием стран Запада? И если да, то как и по каким параметрам? Что в этих сравнениях не было учтено тогда и сейчас? Какая из предложенных миру систем была исторически правильней, эффективней и почему? На чём строилось могущество и благополучие стран Запада? В чём были преимущества их перед СССР? В чём они Советскому Союзу уступали? Способен ли был Запад эффективно соревноваться с СССР, не используя ресурсы колоний и развивающихся стран? Чем привлекателен образ СССР сейчас? Чем он притягивал или отталкивал другие страны раньше? Как Западу удалось разрушить СССР и какие цели при этом ставились? Был ли советский проект исторически обречён и почему? Какие причины лежат в основе его крушения? Какой характер они носили? Как повлияла русская ментальность на характер власти в СССР? Удалось ли в СССР воплотить историческую преемственность с другими эпохами России? Как это повлияло на идеологию и духовное состояние общества? Вписывался ли СССР в русскую историческую и культурную традицию или он её разрушал? Подложил ли Ленин «бомбу» под СССР при его создании? И если да, то как это сделал? Способен ли был Советский Союз к качественно новому уровню развития и к инновациям? Кто

развалил СССР, почему и к чему это привело Россию? Почему граждане СССР именно в капитализме увидели воплощение той мечты, к которой стремились у себя дома и что они не учли при этом? Какова польза подобного социального эксперимента, а в чём вред? Возможно ли вообще реализовать в мире справедливое социальное устройство и почему? На какой национальной и цивилизационной почве?

Заключение

Как видим, данные вопросы имеет строгую научную основу и носят фундаментальный характер, что не мешает им погружать заявленные проблемы в особо построенную мифологию, вынуждая обращаться к онтологии мифа, преодолевающей в рамках феноменологического подхода известное научный и культурный полиморфизм [Ставицкий 2012]. Поэтому для подобных междисциплинарных исследований необходимо использовать позволяющий учитывать всё культурное многообразие осторожный, взвешенный подход, а также разнообразную методологию, включающую как общенаучные методы научных исследований, так и методы прикладной аналитики, распространённые в самых разных отраслях научного знания, включая методы анализа и синтеза, дедуктивный, индуктивный, системный и аксиоматический методы, методы классификации, статистики и моделирования, сравнительно-исторический (синхронно-диахронный) и историко-генетический методы, методы наблюдения, формализации, идеализации, аналогии, экспертных оценок и др.

Связано это с тем, что в подобных исследованиях советский миф должен рассматриваться не с обывательской позиции, лишённой научной глубины и сводящей миф к набору лживых штампов и суеверий, от которых следует побыстрее избавиться, а как имеющий закономерный характер культурный феномен, обладающий цельностью, исторической основательностью и своим особым содержанием, обеспечивающим его органичность и историческую преемственность в рамках общей истории России.

В ходе данного исследования необходимо:

1) рассмотреть и систематизировать имеющийся по советской эпохе исторический, филологический и искусствоведческий материал, раскрывающий мифы советской эпохи и их функционирование;

2) обосновать и разработать развёрнутую структуру мифологии СССР в разных её вариантах и модификациях, позволяющую её понять и раскрыть как живую, системно реализуемую целостность;

3) разобрать механизм формирования мифов, включая культ Личности, культ Системы и систему Культа;

4) рассмотреть характер функционирования советских мифов и их роль в жизни общества;

5) показать типичность и естественность мифотворчества для любого исторически сложившегося социума;

6) выявить положительные и отрицательные факторы советского мифотворчества, его сильные и слабые стороны;

7) проанализировать диалектику борьбы мифов за советское историческое наследие, которую вели и сейчас ведут по всему миру разные общественные и политические силы с целью обладания правом использования мифов, истории и культуры как оружия массового поражения;

8) рассмотреть наиболее известные и значимые мифы в рамках предложенных структур;

9) раскрыть необходимость изучения и использования мифов в обществе как результата творчества людей;

10) отразить советскую мифологию как культурную целостность во всем многообразии её проявлений.

Сложно сказать, когда данные задачи будут решены. Однако с учётом того, что миф каким-то странным образом оказался глубоко связан с самыми насущными сторонами существования общества и человека, происходящие вокруг нас события неизбежно подведут нас к необходимости исследовать советский миф достаточно, чтобы он нам помог, поняв тайны прошлого, диалектически преодолеть их, чтобы в своём развитии двигаться дальше.

Литература

Багдасарян В.Э. Мифологизация истории как теоретико-методологическая проблема современной отечественной историографии // Армагеддон. М., 2000. Кн. 7. С. 3–22.

Баймухаметов С.Т. Ложь и правда русской истории. М.: Эксмо, Яуза, 2005. 672 с.

Балабуха А.Д. Когда врут учебники истории: Прошлое, которого не было. М.: Эксмо, Яуза, 2005. 544 с.

Владислав Сурков: Долгое государство Путина // Независимая газета. 11.02.2019. [Электронный ресурс]. URL: https://www.ng.ru/ideas/2019-02-11/5_7503_surkov.html (дата обращения: 07.02.2022).

Володихин Д. М. История напродажу. Тупики псевдоисторической мысли. М.: Вече, 2005. 320 с.: ил. (Новый ракурс).

Зарецкий Ю.П. Стратегии понимания прошлого: Теория, истоия, историография. Москва: Новое литературное обозрение. 2011. 384 с.

Кара-Мурза С.Г. Антисоветский проект. М.: Эксмо. 2003. 416 с.

Левин М. Советский век / Пер. с англ. В. Новикова, Н. Копелянской. М.: Европа. 2008. 680 с. м

Матвейчев О. Беляков А. Троянский конь западной истории. СПб: Питер, 2014. 224 с.

Мединский В. Война. Мифы СССР. 1939–1945. М.: Олма-медиа групп, 2011. 656 с. (Мифы о России).

Островский А.В. Солженицын: прощание с мифом. Предисловие А.И. Фурсов. 2-е издание, дополненное и исправленное. М.: Книжный мир. 2021. 816 с.

Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 547 с.

Элиаде М. Аспекты мифа. Москва: Академический проект, 2017. 235 с.

References

Bagdasarian V.E. Mythologisation of History as a Theoretical and Methodological Problem in Modern Russian Historiography // Armageddon. M., 2000. Series 7. p. 3-22.

Baimukhametov S.T. Lies and Truth in Russian History. Moscow: Eksmo, Yauza, 2005. 672 c.

Balabukha A.D. When textbooks of history lie: The past which was not. Moscow: Eksmo, Yauza, 2005. 544 с.

Vladislav Surkov: Putin's Long State // Nezavisimaya Gazeta. 11.02.2019. [Electronic resource]. URL: https://www.ng.ru/ideas/2019-02-11/5_7503_surkov.html (access date: 07.02.2022).

Volodikhin D.M. History for Sale. Deadlocks of pseudo-historical thinking. Moscow: Veche, 2005. 320 p.: ill. (New foreshortening).

Zaretskii Y.P. Strategies of Understanding the Past: Theory, Histoire, Historiography. Moscow: New Literary Review. 2011. 384 с.

Kara-Murza S.G. Antisoviet Project. Moscow: Eksmo. 2003. 416 с.

Levin M. Soviet Century / Translated from English by V. Novikov, N. Kopelyanskaya. Moscow: Europe. 2008. 680 с. м

Matveichev O., Belyakov A. The Trojan Horse of Western History. SPb: Peter, 2014. 224 с.

Medinsky V. War. Myths of the USSR. 1939-1945. Moscow: Olma-media group, 2011. 656 с. (Myths about Russia).

Ostrovsky A.V. Solzhenitsyn: Farewell to the Myth. Foreword by A.I. Fursov. 2nd edition enlarged and corrected. Moscow: Book World. 2021. 816 с.

Stavitskiy A.V. National-historical myth of Ukraine. Sevastopol: Ribest, 2015. 748 с.

Stavitskiy A.V. Ontology of modern myth. Sevastopol: Ribest, 2012. 547 с.

Eliade M. Aspects of myth. Moscow: Academic Project, 2017. 235 с.

Сведения об авторе:

Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: stavis@rambler.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9670-1105

Bionotes:

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Советский миф: историография, проблематика и задачи исследования // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года,г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 466–476.

For citation:

Stavitskiy A.V. A The Soviet Myth: Historiography, Issues and Research Objectives // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 466–476.

УДК 316.3

СОЛИДАРНОСТЬ КАК СТРАТЕГИЯ КОММУНИКАЦИИ: СОЦИАЛЬНЫЕ МИФЫ О МИГРАНТАХ В ФРГ

Хисматуллина Галия Галеевна
Уфимский университет науки и технологий (Уфа, Россия)

Аннотация
В статье предпринята попытка проанализировать появление социального мифа в контексте миграционной политики ФРГ, а именно, миф о солидарности как коммуникативной стратегии в отношении беженцев. Существуют исключительные ситуации, которые испытывают на прочность солидарность общества. Миграция как феномен особенно хорошо подходит для изучения и анализа изменения дискурса солидарности.
Ключевые слова: социальный миф, миграция, беженцы, солидарность, конфликт

SOLIDARITY AS A COMMUNICATION STRATEGY: SOCIAL MYTHS ABOUT MIGRANTS IN GERMANY

Khismatullina Galiya G.
Ufa University of Science and Technology (Ufa. Russia)

Abstract
The article attempts to analyse the emergence of a social myth in the context of migration policy in Germany, namely the myth of solidarity as a communicative strategy towards refugees. There are exceptional situations that test the strength of social solidarity. Migration as a phenomenon is particularly well suited to study and analyse the changing discourse of solidarity.
Keywords: social myth, migration, refugees, solidarity, conflict

«Wir schaffen das!»
Angela Merkel

«Германия – сильная страна. И подход к этим вопросам должен быть таким: мы справились со многим. **Мы справимся с этим**!» – фраза Ангелы Меркель, произнесенная на правительственной конференции 31 августа 2015 г., считается сегодня девизом всей миграционной политики Германии. Под «этим» понимается неконтролируемый поток беженцев из-за войн в Сирии, Ираке и Афганистане. В Европе назревал миграционный кризис, большинство стран Евросоюза отказывались принимать беженцев в таком масштабе. Меркель, проявив твердость и человеколюбие, пообещала, что Германия оставит у себя всех, кто добрался до неё до дальнейшего решения их судьбы и, скорее всего, интегрирует их в своё общество. Германия стала первым членом Евросоюза, нарушившим Дублинскую конвенцию 1990 г., согласно которой беженцы могли просить убежища только в той стране ЕС, границу которой пересекли первой. Многие обвинили тогда г-жу Меркель в том, что она спровоцировала волну мигрантов 2015 г., расценив её слова как прямое приглашение беженцам в Германию. Из-за колоссального наплыва беженцев страны ЕС столкнулись с двумя основными проблемами: 1) мигрантов нужно было где-то

разместить, обеспечить минимально комфортные, по европейским стандартам, условия жизни, или даже сразу интегрировать их в общество; 2) европейцам пришлось патрулировать Средиземноморье, чтобы спасать мигрантов от верной гибели [Шлегель].

Но в данной статье нам хотелось бы обратить внимание на проблемы коммуникации в контексте миграционной политики ФРГ. Проблемы, на первый взгляд, не первоочередные, но не менее важные, как выяснилось позднее. Германия всегда позиционировала себя как мультикультурная, толерантная страна, выбравшая на данном историческом этапе в качестве коммуникативной стратегии солидарность. Но существуют исключительные ситуации, которые испытывают на прочность солидарность общества, то есть индивидуальные представления о солидарности как политиков, принимающих решения, так и других членов общества. Миграция как феномен особенно хорошо подходит для изучения и анализа изменения дискурса солидарности. Изменения касаются как коммуникации о солидарности по отношению к внутренней миграции Евросоюза, так и по отношению к беженцам. Важно понимать, что коммуникация о миграции может сильно отличаться на политическом, социальном и индивидуальном уровне, т.к. это многоуровневый процесс, который включает микроуровень (онлайн и офлайн коммуникация индивидов), мезоуровень (коммуникация общественных организаций) и макроуровень (коммуникация ответственных за миграцию политиков). Проанализировав сложную структуру солидарности, можно представить, как могла бы выглядеть коммуникационная стратегия, которая снизила бы эффекты десолидаризации в обществе.

Миграционные процессы наблюдаются по всему миру и на протяжении всей истории человечества. Причины этих процессов могут быть экономического или социального характера. Если вспомнить первых рабочих мигрантов, которые появились с началом индустриализации, то существует что-то вроде мифа интернациональной солидарности в рабочем движении. Но те, кто немного разбираются в социальной истории, понимают, что этот миф легко рассыпается, как только мы вспомним конфликты в начале 20 столетия, вызванные импортом дешевой рабсилы или при необходимости штрейкбрехеров. Предпринимательство, ранее называемое «капиталом», еще в раннем индустриальном обществе часто пыталось сильно снизить зарплаты рабочих и горняков. В северной Англии привлекали ирландцев, на фабрики Германии, Франции и Австрии – итальянцев или поляков. В США – афроамериканцев из южных штатов в промышленные города севера. Ввозимые дешевые рабочие таким образом становились врагами для местных, отечественных рабочих [Schediwy, 2022]. Виноваты всегда чужие. Чужой – всегда причина всех неприятностей. Т. е. изначально говорить о солидарности по отношению даже к рабочим мигрантам говорить не приходится.

В любой стране любой человек борется с двойственностью своего положения в социальной реальности: он должен (и хочет!) быть частью определенной группы, и в то же время пытается защитить свое «Я», свой мир, свою индивидуальность в процессе коммуникации. А любой коммуникативный акт, как мы знаем, имеет целью либо воздействие на другой субъект, либо взаимодействие субъектов. Выбираемая коммуникативная стратегия предполагает описание целей, факторов влияния и даже варианты решения в их взаимосвязи с другими элементами коммуникации. Но самое сложное не в разработке и применении стратегии, а в признании ее всеми субъектами, участвующими в процессе коммуникации. На протяжении истории человечества солидарность была основой коммуникативной практики, и, если бы человечество не

демонстрировало солидарность, оно бы просто погибло. Но когда в процессе коммуникации затронуты коренные интересы индивида, разрушается его система координат, возникает недоверие к группе, а значит вместо солидарности рождается потенциал конфликта [Поздяева, Хисматуллина, 2021: 78–82].

«Мы справимся с этим!» – фраза, уже ставшая социальным мифом, если под ним понимать такую форму мировоззрения, которая бессознательно влияет на социальные действия людей и выражает интересы различных социальных групп [Плужник, 2016: 84–85]. В современном мире миф не имеет больше познавательной функции, он служит, скорее, побуждением к действию. И в данном случае фраза идеально подходит под характеристики социального мифа. Мифы любят императивы как общезначимое предписание, в противоположность личному принципу: МЫ справимся с этим! Хотя сама бундесканцлер не придает особого значения этой фразе, сказанной «не по тексту», эмоционально, лингвисты признают, что сама структура фразы гениальна, поскольку оказывает успокаивающее действие [Шлегель]. А роль утешителя и в первобытных обществах была прочна и незаменима, и на стадиях высшего развития политической культуры утешитель в полной мере сохраняет за собой изначальные права и привилегии [Кассирер, 1966: 277–296.]. Конечно, миф не всегда и не на всех оказывает одинаковое влияние. Но наибольшей его сила бывает именно в те времена, когда человек сталкивается с необычными и опасными ситуациями. Попав в отчаянную ситуацию, человек всегда будет прибегать к отчаянным средствам. Таковыми являются и наши сегодняшние мифы. Кажется, мифическая организация общества вытесняется рациональной. В спокойные мирные времена, в периоды относительной стабильности и безопасности поддерживать рациональную организацию не составляет труда. Во все критические моменты общественной жизни рациональные силы, способные противостоять старым мифологическим представлениям, чувствуют себя неуверенно. В такие моменты вновь наступает время мифа. Одной из первейших потребностей человеческого существования является осмысление реальности. Непонятный, лишённый смысла мир пугает и отталкивает. Осмысленный же – становится упорядоченным, близким, своим и родным. Задача мифа не максимально достоверно отразить мир, как это делает наука, но осмыслить его в соответствии с имеющимися представлениями, опытом и ожиданиями людей, сделав человека с реальностью психологически совместимым, что помогает человеку выживать. Найти правильную модель осмысления, значит создать зону душевного комфорта [Ставицкий, 2021: 32].

В рамках современной культуры миф представляет собой некоторую технологию, осознанную или бессознательную, внерациональной (иррациональной) передачи информации. Это означает, что конструкты мифологического мышления используются, осознанно или бессознательно, для воплощения и переноса определенных смыслов таким образом, что они ускользают от цензуры рационального анализа [Гарбузов, 2021: 57]. Фраза Ангелы Меркель «Мы справимся с этим!» нашла отклик в умах миллионов и буквально сконструировала новую социальную реальность: Германия приняла, разместила, обеспечила на приличном уровне и по возможности интегрировала в свою общественную жизнь более миллиона беженцев. Сама Меркель не особо гордится удачно сформулированной фразой и считает, что её значение слишком преувеличено. Собственный посыл её был, видимо, «Мы справимся с этим, т. к. ничего другого нам не остается». И даже в этом значении фразы можно наблюдать параллель с мифологическим осмыслением действительности: «Мы не можем ни выйти из потока, ни изменить его направление.

Нам приходится принять исторические условия нашего существования. Мы можем попытаться понять и проинтерпретировать их, но изменить их мы не можем. Заброшенность в поток времени есть фундаментальная и неизменная черта нашей человеческой ситуации» [Кассирер, 1966: 277–296].

Сегодня формула Меркель используется чаще в прошедшем времени и служит скорее критерием оценки: справились или нет, в каких вопросах справились, хорошо или плохо справились, на сколько процентов справились и т. д. Но можно ли утверждать, что посыл правительства, которому народ в большинстве своем доверяет, и сегодня поддерживают граждане Германии? Можем ли мы утверждать, что стратегия солидарности оказалась эффективной и единственно правильной?

Миф как часть коммуникационной системы в обществе отражает социальную реальность, но с учетом индивидуального опыта (на микро- и мезоуровне), и преследуя определенные цели (на макроуровне). А.В. Ставицкий называет миф «оружием массового поражения нелетального характера», учитывая возрастающую роль мифа при решении политических, культурных и социальных проблем [Ставицкий, 2021: 13]. Следует отметить, что мифы меняются вместе с обществом, т. к. они всегда «тексты, вплетенные в контекст» [Малиновский, 2015]. Миграционная политика ФРГ строилась изначально на мифе о мультикультурной, толерантной и гостеприимной Германии, которая сможет достойно справиться с потоком мигрантов, проявляя коллективную солидарность. В общественном сознании насаждалось: мы должны заботиться о мигрантах, они способствуют обогащению и воспроизводству нации, это рабочие, которые возьмут на себя дешевый неквалифицированный труд и пр. И изначально «немецкий народ действительно принял людской поток из другой части мира, носителей совершенно другой культуры с образцовой деловитостью и последовательностью», – говорит Г. Мак [Шлегель]. Панических настроений и волны неверия больше нет. Многие опросы показывают, что люди в Германии больше обеспокоены недостаточностью интеграционных мер, принимаемых в отношении беженцев, чем дырами в собственном кошельке, из которого часть средств идет на обеспечение иммигрантов.

С другой стороны, сегодня уже можно говорить о кризисе солидарности в Европе. Миф о мультикультурности рассыпался и многие опасаются, что прибытие в страну столь высокого числа людей с иными культурными традициями до неузнаваемости изменит страну. Кроме того, случаи конфликтов, грабежа, взломов, угонов с участием мигрантов не способствуют толерантному к ним отношению. И сегодня те, кто пять лет назад радушно приглашали в свой дом мигрантов, готовы тратить миллиарды евро, лишь бы остановить их поток. Более того, сегодня уже речь идет о «криминализации солидарности». В настоящее время в производстве находятся множество уголовных дел «за содействие незаконной миграции». Речь идет о случаях, когда проявление солидарности с беженцами приводит к конфликту с властями. Те, кто защищают права человека, сегодня сами нуждаются в защите. Например, международная конвенция по охране человеческой жизни на море 1960 г. обязывает капитанов судов оказывать всякую возможную помощь людям, грузу и судну, терпящим бедствие. Для этих же целей созданы специальные аварийно-спасательные службы и береговые спасательные станции, имеющие в своем распоряжении необходимые материально-технические средства (суда, вертолеты и т. д.) [Ермолаев, Андронов, Зотеев, Кирин, Черниев]. Однако многие расценивают помощь мигрантам на море как пособничество незаконной миграции и даже обвиняют в сговоре с контрабандистами.

В рамках данной статьи мы не можем ответственно заявить, какие социальные мифы о мигрантах преобладают в данный момент в ФРГ. Многочисленные социологические опросы также не могут дать полной картины, т. к. здесь всегда следует учитывать субъективную реальность респондентов, личный опыт и многое другое. Важно понимать, что миф – это пространство, которое сконструировано, но именно в нем мы и живем. Мы мыслим мифами, именно они мирят нас с реальностью.

Литература

Гарбузов Д.В. Символы апокалипсиса в современной культуре. Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с.

Ермолаев Г.Г., Андронов Л.П., Зотеев Е.С., Кирин Ю.П., Черниев Л.Ф. Морское судовождение. URL: https://flot.com/publications/books/shelf/shipnavigation/131.htm (дата обращения: 20.06.2022)

Кассирер Э. «Мифы и призраки» политической философии. Технологии современных политических мифов (Из книги «Миф о государстве») Cassirer E. The Myth of the State. New Haven–L.: Yale Univ. Press, 1966. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pp/ppy_4/6.pdf (дата обращения: 20.06.2022)

Малиновский Б. Магия, наука и религия. Москва: Издательство Академический проект, 2015. 298 с.

Плужник О.Б. Социальный миф: сущность и значение. Журнал «Современная наука: актуальные проблемы теории и практики» Серия: Познание № 9–10 сентябрь-октябрь 2016 г. URL: http://www.nauteh-journal.ru/files/aa9bec10-9066-4000-bcf5-cb4392dc2953 (дата обращения: 20.06.2022)

Поздяева С.М., Хисматуллина Г.Г. Стратегии коммуникации в современном обществе // Актуальные проблемы коммуникации: теория и практика: материалы XIII Всероссийской научно-практической конференции (г. Уфа, 25 ноября 2021 г.) / отв. ред. Р.Р. Сулейманова. Уфа: РИЦ БашГУ, 2021. 236 с.

Ставицкий А.В. Введение. Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А. В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с.

Ставицкий А.В. Миф как образ факта и факт сознания. Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с.

Шлегель Е. «Мы справимся с этим!» Московская немецкая газета. URL: https://ru.mdz-moskau.eu/my-spravimsja-s-jetim/ (дата обращения: 20.06.2022)

Schediwy R. Über den Mythos der internationalen Solidarität. STANDARD Verlagsgesellschaft m.b.H. 2022. URL: https://www.derstandard.at/story/2000043046284/ueber-den-mythos-derinternationalen-solidaritaet (дата обращения: 20.06.2022).

References

Garbuzov D.V. Simvoly apokalipsisa v sovremennoi culture soznaniia [Symbols of the Apocalypse in Contemporary Culture of Consciousness] // Mif v istorii, poltike, kul'ture. Mat-ly 5 mezhdunar. nauch. konf. Sevastopol': filial MGU, 2021. P. 576. (In Russian).

Ermolaev G.G., Andronov L.P., Zotejev E.S., Kirin Ju. P., Cherniev L.F. Morskoje sudovozhdenije [Marine Navigation] URL: https://flot.com/publications/books/shelf/shipnavigation/131.htm (In Russian).

Cassirer E. The Myth of the State. New Haven–L.: Yale Univ. Press, 1966. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/pp/ppy_4/6.pdf

Malinovskii B. Magija, nauka i religija. [Magic, Science and Religion] Moskva, Akademicheskii project, 2015. P. 298. (In Russian).

Plyzhnik O.B. Sotsialnyi mif: sushhnost i znachenije. [Social Myth: Essence and Meaning] Sovremennaja nauka: aktualnyje problemy teorii i praktiki. 2016. Vyp. 9–10. URL: http://www.nauteh-journal.ru/files/aa9bec10-9066-4000-bcf5-cb4392dc2953 (In Russian).

Posdyaeva S.M., Khismatullina G.G. Strategii kommunikatsii v sovremennom obshhestve [Communication Strategies in Modern Society] // Aktualnye problemy kommunikatsii. Mat-ly 13 vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferenzii, 2021. P. 236. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Vvedeniye.[Introduction] // Mif v istorii, poltike, kul'ture. Mat-ly 5 mezhdunar. nauch. konf. Sevastopol': filial MGU, 2021. P. 576 (In Russian).

Stavitskiy A.V. Mif kak obraz fakta i fakt soznaniia [Myth as an image of fact and a fact of consciousness] // Mif v istorii, poltike, kul'ture. Mat-ly 5 mezhdunar. nauch. konf. Sevastopol': filial MGU, 2021. P. 576. (In Russian).

Schlegel E. «My spravimsya s etim!» [We can Handle This]. Moskauer Deutsche Zeitung. URL: https://ru.mdz-moskau.eu/my-spravimsja-s-jetim/

Schediwy R. Über den Mythos der internationalen Solidarität. STANDARD Verlagsgesellschaft m.b.H. 2022. URL: https://www.derstandard.at/story/2000043046284/ueber-den-mythos-derinternationalen-solidaritaet.

Сведения об авторе:

Хисматуллина Галия Галеевна

старший преподаватель кафедры цифровой экономики и коммуникаций Института экономики, финансов и бизнеса ФГБОУ ВО «Уфимский университет науки и технологий» (г. Уфа, Россия).

E-mail: galia76@mail.ru

Bionotes:

Khismatullina Galiya Galeyevna

Senior Lecturer, Department of Digital Economy and Communications, Institute of Economics, Finance and Business, Ufa University of Science and Technology (Ufa, Russia).

E-mail: galia76@mail.ru

Для цитирования:

Хисматуллина Г.Г. Солидарность как стратегия коммуникации: социальные мифы о мигрантах в ФРГ // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 477–483.

For citation:

Hismatullina G.G. Solidarity as a Communication Strategy: Social Myths about Migrants in Germany // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 477–483.

УДК 30(39)

МИФ О ЖИЗНИ «РУССКИХ АЙТИШНИКОВ» В США (ГЕНДЕРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ)

Шалыгина Наталья Валентиновна
Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая
(г. Москва, Россия)

Аннотация
Статья посвящена анализу происхождения и структуры мифов о работе русскоязычных программистов в США. На материалах полевых исследований автора впервые рассматриваются гендерные аспекты разрушения мифов постсоветских иммигрантов о «заокеанской синекуре» и в этой связи приводятся варианты возникновения проблем в повседневной жизни семьи «русских айтишников», работающих в американских компаниях. В статье приводятся отрывки интервью, иллюстрирующие реальные переживания русскоязычных программистов и членов их семей. Методологическая база статьи основана на междисциплинарном анализе и включает в себя рассмотрение как зарубежных, так и российских исследовательских работ.
Ключевые слова: мифодизайн, «американская мечта», социальная идентичность, микроистория, гендерный дисбаланс, глобализация, патриархатные стереотипы

THE MYTH ABOUT THE LIFE OF "RUSSIAN IT PEOPLE" IN THE USA (GENDER DIMENSION)

Shalygina Natalya Valentinovna
Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russia)

Abstract
The article is devoted to the analysis of the origin and structure of myths about the work of Russian-speaking programmers in the USA. On the materials of the author's field research, for the first time, the gender aspects of the destruction of the myths of post-Soviet immigrants about the "overseas sinecure" are considered, and in this regard, options for the occurrence of problems in the everyday life of the family of "Russian IT people" working in American companies are given. The article contains interview excerpts illustrating the real experiences of Russian-speaking programmers and their families. The methodological base of the article is based on an interdisciplinary analysis and includes consideration of both foreign and Russian research papers.
***Keywords*:** myth design, "American dream", social identity, microhistory, gender imbalance, globalization, patriarchal stereotypes

Введение

Представления бывших советских граждан, начавших в 1990-х гг. массово отъезжать в США, о реалиях американской жизни формировались в условиях тотальной нехватки информации и ее «качественного искажения» методами рекламы. Два этих обстоятельства лежат в основе *мифодизай*на, т. е., искусственного

конструирования любого социального мифа, которым можно управлять, встраивая его в подготовленное массовыми коммуникациями общественное сознание [*Белл 1999:63*]**.** Россияне, чье сознание на протяжении практически всего постсоветского периода подвергалось переформатированию на основе применения технологий мифодизайна «американской мечты», при реальном столкновении с повседневной американской жизнью начинают испытывать когнитивный диссонанс, способный разрушить как их социальную, так и личностную идентичность. Особенно актуальной данная проблема оказалась для молодых российских программистов, переезжающих в США на контрактной основе и в перспективе рассчитывающих на получение американского гражданства. «Американская мечта», основанная на построении жизненной стратегии «self made man», достаточно быстро начинает осознаваться ими как миф, даже если карьера в целом оказывается вполне успешной.

Причины разочарований и потеря «почвы под ногами», как показывают результаты полевых исследований автора статьи, чаще всего кроются в специфике повседневной жизни русскоязычных программистов в США и разрушении в этой связи традиционного гендерного баланса в их семьях на новом месте жительства, о чем средства массовой информации, продвигая миф о «заокеанской синекуре», обычно умалчивают.

Литературный обзор

Научно-исследовательский багаж, касающийся изучения повседневной жизни русскоязычных программистов в США, пока также невелик, причем как в России, так и за рубежом. Тем не менее, существуют классические работы зарубежных авторов по изучению повседневности, которые способны обозначить общее парадигмальное пространство рассматриваемой проблемы. К этой категории авторов следует, в первую очередь, отнести представителей различных школ микроисторических исследований, например, таких, как Фернан Бродель (Франция, 1950-1960-е годы), Л. Гонсалес-и-Гонсалес (Мексика, 1970-е годы), Карло Гинзбурга, Эдоардо Гренди и Джованни Леви (Италия, 1970-е- 1990- е годы), А.Людтке, П. Кридте, Ю.Шлюбойм (Германия, 1970-1990-е годы) и другие. Общий теоретический посыл работ по микроистории заключается в том, что изучение частных, «эфемерных событий», означает не «разглядывание мелочей, а рассмотрение в подробностях», что позволяет увидеть преломление общих процессов «в определенной точке реальной жизни» [Levi 1992: 93–113].

Повседневная жизнь современных иммигрантов, будучи гендерно детерминированной, в той или иной мере исследовалась и многими феминистскими авторами, причем не только зарубежными, но и российскими. Так, в специальных выпусках таких научных журналов, как *American Behavioral Scientist* (1999) и *Identities: Global Studies in Culture and Power* (2001) представлены наиболее актуальные направления изучения адаптации женщин-иммигранток к инокультурной среде. Феминистски ориентированные исследователи сравнивают, например, влияние стартовых позиций мужчин и женщин на их интеграцию в социально-экономическую структуру принимающей страны (структурная ассимиляция) [Ghaffarian 1987], взаимосвязь гендерных и этнических факторов в формировании новой идентичности иммигрантов [Fincher 1997], трансформацию патриархатных стереотипов иммигрантов в условиях глобализирующегося мира [Dwyer 2000], независимость распределения гендерных статусов в иммигрантской группе от традиций, принятых в материнской культуре [Gidwani 2003], разрушение традиционных представлений о гетеронормативности иммигрантов [Domosh 1999],

проблемы невостребованности творческого и интеллектуального потенциала женщин-иммигранток [Тюрюканова 2001] и др.

Вопросы изучения повседневности иммигрантов так или иначе сопряжены с трансформациями их самоосознания и самоопределения в новых условиях проживания, т.е. с трансформацией социальной идентичности. В отечественных исследованиях, посвященных выявлению наиболее устойчивых, архетипических черт представителей «Русского мира» за рубежом, выделяются такие этнокультурные константы, как открытость иным культурам; отсутствие чувства национального превосходства; общинность и стремление к коллективизму; стирание граней между личным и общественным; «анархическое свободолюбие» (Н.А. Бердяев), реформаторство «по-русски» (не заимствование западных ценностей в чистом виде, а стремление к их изменениям при условии сохранения своих традиций); способность к быстрой психоэнергетической мобилизации (за что русских особенно ценят в «айтишной» сфере Кремниевой долины) и т.п. [Гринберг 2006: 103].

Подобного рода архетипы «русского характера» в конце XX-начале XXI вв. отечественными исследователями все чаще противопоставляются архетипам «американского характера», созданному еще в конце XVIII-начале XIX вв. отцами-основателями американской нации и уже в наши дни растиражированному известным американским историком А. Шлезингером – мессианское предназначение, исключительность американской нации, приоритет «провидческой идеи», возрождение принципов Римской республики в новых условиях и т.п. [Шлезингер 1992]. С точки зрения французского семиотика Р. Барта, фундаментальное, базовое несовпадение основных идеологических конструктов в национальном характере разных народов неизбежно приводит к мифологизации их образа жизни в массовом сознании и, как следствие, к субъективной и часто неадекватной оценке реальности «другой» культуры [Барт 2000: 320]. В начале 1990-х гг. французский специалист и признанный авторитет в области изучения технологий воздействия стереотипов на массовое сознание Жан Мари Дрю заявил, что время доминирования стереотипных представлений о жизни «других» безвозвратно уходит в прошлое и уступает место технологиям взлома мифологизированных стереотипов, которые способны менять привычные ориентации массового сознания и формировать новые [Дрю 2002].

Однако, несмотря на широкий диапазон теоретических разработок, способных оказать помощь при изучении повседневной жизни русскоязычных иммигрантов в США, глубокий междисциплинарный подход в этой сфере еще не применялся, как не проводились и систематические полевые исследования конкретных групп массовой постсоветской волны переселенцев за океан. Впервые систематическое изучение одной из таких групп постсоветских иммигрантов, наиболее мотивированных на работу и постоянное место жительства в США, было проведено автором данной статьи в начале 2000-х гг. и первоначально основывалось на намерениях выявить наиболее успешные варианты адаптации наших бывших соотечественников в США.

Методы исследования

Исследование проводилось методами включенного наблюдения, автобиографических неструктурированных интервью, изучения отдельных случаев (case studies) и материалов частной переписки, а также анализа средств массовой информации, социальных сетей и блогосферы рунета. Для анализа нарративных материалов частной переписки применялась методология Ш. Эриксон [Erickson 1972] и Д. Гербера [Gerber 2006], позволяющая учитывать множество деталей, упускаемых другими методами исследования. Материалы блогосферы и социальных сетей рунета

изучались с учетом методологических позиций аналитика медиасферы Х. Куртца, обращающего особое внимание на необходимость перепроверки социальных медиа ввиду отсутствия у них научного и правового статуса (анонимность пользователей, индекса цитирования и т.п.). [Kurtz 2009]. Одновременно учитывались и основы современного социологического знания, позволяющего с помощью анализа хэштегов социальных сетей получать информацию о тех сторонах жизни иммигрантов, которые ощущаются ими самими как наиболее существенные и значимые в процессе адаптации [Давыдов 2008].

В основу полевой работы был положен метод двойной рефлексивности британского социолога Т. Шанина, позволяющий объединять в одно целое субъективные интерпретации объектом исследования своих действий и одновременно оценку этих действий наблюдающим за ними исследователем («режим длинного стола») [Шанин 1985]. Данный метод является одним из основных в современной социальной и культурной антропологии и следует принципу так называемого «насыщенного описания», предложенного еще в 1970-х годах американским антропологом К. Гирцем и заключающемуся в принципиальном отказе от заранее сформулированных ответов при проведении включенного наблюдения и неструктурированного интервью.

Результаты и обсуждение

Одним из общепринятых массовым сознанием в РФ мифов о «русских программистах» в США, начиная с 1990-х гг., стало представление о том, что данная категория наших бывших соотечественников за океаном в основном состоит из мужчин, для которых найти работу в стране «неограниченных возможностей», имея советское образование, не составит труда. Проведенное исследование показало, что в 1990-х годах абсолютное большинство семей, в составе которых был достаточно молодой мужчина 30-40 лет с высшим техническим или математическим образованием, рассчитывали, в первую очередь, на его трудоустройство в американской IT-сфере. Финансовое благополучие жизни всей семьи после достижения этой цели практически не подвергалось сомнению и основывалось на популярных слухах о высоких доходах программистов и их повсеместной востребованности в США.

Однако реальное положение дел в американской IT-сфере на тот период времени оказалось иным. К середине 1990-х гг. в Калифорнии, там, где располагалось наибольшее количество предприятий микропроцессорной индустрии, начался кризис перепроизводства, который в итоге привел к резкому спаду в развитии IT-компаний Кремниевой долины [Силиконовая 2007]. Трудоустройство русскоязычных иммигрантов, даже владеющих языками программирования C++ и Java, оказалось под большим вопросом, учитывая к тому же их далеко не совершенный английский. «На несколько сотен резюме чаще всего только один ответ бывает… Да и то, если понравишься, берут только на испытательный срок… Так тяжело с работой…» (Личная переписка иммигрантов 1992-1993 годов, далее – ЛПИ).

Крах мифа о высокой востребованности русскоязычных мужчин в «айтишной» сфере США и проблемы с их трудоустройством на новом месте жительства нередко ставили семью иммигрантов 1990-х годов на грань выживания: «Всем эмигрантам типа нас дают пособие на 4 месяца по 750 $, пока кто-нибудь из нас (я или муж) не устроится хоть на какую-нибудь работу. После этого пособие тут же снимают – плати за все сам…» (ЛПИ). Выходом из положения, как правило, оказывалась поденная работа женщин-иммигранток, приносившая всей семье хоть какой-то минимальных

доход: «Я проработала там 10 дней по 10 часов, а еще брала работу на дом … и заработала за это время $ 130+ кожаную куртку для сына…» (ЛПИ). Но если период безработицы для мужчин затягивался, то в семье русскоязычных иммигрантов, как правило, основанной на эгалитарных традициях советского времени, неизбежно начиналось перераспределение ролей, усиление авторитета женщин и, с другой стороны, формирование у мужчин 461]. состояния фрустрации, означающего блокировку у них целенаправленного поведения и снижение адаптивных функций [Майерс 1999: 461].

С середины 1990-х годов, когда ситуация в американской IT-сфере начала стабилизироваться, благодаря стремительному возрастанию востребованности операционной системы Windows 95, упрощению интерфейса и, что особенно важно, появлению глобальной компьютерной сети Интернет, проблема с рабочими местами для «айтишников», включая русскоязычных иммигрантов, утеряла свою остроту. Однако в сфере высоких технологий одновременно с этим появляется целая серия других проблем, связанных с гендерным измерением всего профессионального корпуса «айтишников» и самым непосредственным образом затронувших русскоязычных специалистов. С одной стороны, под влиянием либеральных идей американского феминизма женщины-иммигрантки из бывшего СССР начали активно осваивать компьютерные технологии, зачастую не считаясь с отсутствием у себя даже минимальной профессиональной подготовки: «Моя парикмахерша пошла на курсы тестировщика компьютерных программ…, а я чем хуже?» (Полевые материалы автора, далее ПМА). Русскоязычные женщины, как и чернокожие или латиноамериканки, а также выходцы из Юго-Восточной Азии, в этот период без особого труда могли получить достаточно высокооплачиваемую (около $ 2.5 тыс.) должность тестировщика в компаниях США, опираясь лишь на популярный в этой стране миф о гендерном равенстве. Но, с другой стороны, многие из них очень быстро начинали испытывать острый «синдром самозванца», то есть непреодолимое чувство своей неуместности, по сравнению с коллегами-мужчинами. По данным последних американских исследований, «синдром самозванца» и сегодня беспокоит не менее 22% женщин в США, работающих в сфере высоких технологий, несмотря на постоянно возрастающую активность американок в борьбе за тотальное гендерное равенство. [Daley 2021].

Кроме того, миф об отсутствии различий между мужскими и женскими возможностями профессиональной самореализации, продвигаемый многочисленными феминистскими организациями, в сфере высоких технологий сталкивается с феноменом «сломанной ступеньки», когда женская карьера, в отличие от мужской, не может достигнуть тех же высот. В США сегодня женщины-руководители составляют 14% от общей численности разработчиков программного обеспечения, что, по мнению феминистски ориентированных исследователей, недопустимо мало [Daley 2021]. Причины появления гендерного разрыва в IT-секторе американские феминистки объясняют по-разному – от скрытой дискриминации женщин в целом [Hapter 2021] до различия когнитивных способностей у мужчин и женщин [Sanders 2021].

Пролонгированное исследование, проведенное автором статьи среди русскоязычных иммигрантов США в середине 2000-х годов на основе использования качественных методов, позволило выявить и принципиально иные причины, по которым женщины не всегда могут подниматься на вершины компьютерного программирования, и которые коренятся, прежде всего, в специфическом образе

жизни «айтишников», закрепляя за сферой высоких технологий имидж почти исключительно «мужского занятия». Судя по отзывам «русских айтишников», повседневная жизнь программиста в Кремниевой долине довольно слабо соотносится с распространенным мифом о «заокеанской синекуре», которая якобы становится неизбежной наградой для каждого, кому удалось получить работу в США.

- «Формально рабочий день site-reliability engineer в Google начинается в 9 утра и заканчивается в 7 вечера. Однако на деле работа продолжается до 22:00. Сотрудник должен быть готов ответить на срочный вопрос в течение 5 минут… Я ухожу с работы в 7 вечера, обязательно с заряженным ноутбуком. Если по дороге придет оповещение о критичной ошибке, то мне придется бросить всё и заняться ей. Если ошибка менее приоритетная – разберусь с ней дома… На часах почти полночь, пора домой. По пути думаю, как хорошо, что я живу в South Bay – недалеко ехать. Спать лягу уже за полночь, а будильник сработает в 6:30…».

- «В 7 утра я встаю, в 8:00 – отклоняю офферы Google, Facebook, Oracle, HP и подобных. С 9:00 пишу код, который стирает 100 “человеческих” вакансий с рынка труда. Далее по расписанию – обед за счет компании. С 13:00 до 15:00 – еще немного кода. В 5 вечера у меня встреча с инвесторами, которые жаждут вложить деньги во всё, к чему я прикасаюсь. В 19:00 я ужинаю в Ritz-Carlton. В 22 – оставляю мое экспертное мнение под постом в блоге какой-нибудь компании. Пост быстро разносится по Сети, и компания внезапно становится успешной».

- «Сперва мне казалось, что выражение “сгореть на работе” – значит очень устать, как после пробежки марафона. Можно дня 3 отдохнуть, восстановить силы и продолжать “бежать”, но это не так. Конечно, усталость есть, но после 4 месяцев работы по 60 часов в неделю и 3-х командировок в Китай усталость – не то слово. Не хочется абсолютно ничего…» [Полевые материалы автора, далее – ПМА, 2021].

Напряженный график работы «русских айтишников» в США негативным образом сказывается не только на их здоровье, но и на взаимоотношениях в семье. Мифологизация образа жизни семьи программиста в США чаще всего оставляет за скобками повседневность их жен, которых уже принято обозначать даже специальных термином – *спуглеры,* образовавшимся от соединения двух английских слов: spouse (супруга) и Google. Статус спуглеров в Кремниевой долине достаточно условно можно отнести к категории большого жизненного успеха, так как по профессиональной визе H-1B в США обычно переезжает мужчина, а не его семья. Жены программистов в таких случаях формально получают в США лишь статус *иждивенцев* («dependents», т.е. «зависимые»), который не дает права на работу и подразумевает полную экономическую и социальную зависимость от супруга. Учитывая тот факт, что среди «русских айтишников» в США более 80% составляют молодые мужчины до 40 лет (данные компании Payscale на 2017 г.), их жены, как правило, становятся домохозяйками и со временем фактически утрачивают перспективу трудоустройства по специальности, приобретенной на родине. Важно уточнить, что специализация русскоязычных молодых женщин, получивших образование в университетах постсоветского пространства, зачастую была на весьма высоком уровне, утрата которой в новых условиях ощущалась ими достаточно болезненно. По данным проведенного автором статьи исследования, женщинам-спуглерам приходилось отказываться от специальностей в области прикладной лингвистики или систем технической защиты компьютерной информации и «волонтерить», например, в Техническом музее инноваций (г. Сан-Хосе, штат Калифорния) и т.п.

В случаях, если профессиональную визу программиста в США получал не муж, а жена, что хоть и редко, но все-таки случалось, в роли спуглера мог оказаться и мужчина: «*Стараюсь настраивать себя позитивно: с удовольствием хожу по дому с пылесосом и слежу за тем, чтобы айпад любимой заряжался, пока она на работе. Налоговый консультант заявил прямо: "Сергей, ваш статус – домохозяин". Я домохозяин, я домохозяин, я… Черт побери, где бы купить настоящую сметану, как дома?»* [ПМА, 2018]. Для русскоязычных иммигрантов в США подобного рода полоролевые перестановки в семейных отношениях чаще всего заканчивались разводом или возвращением всей семьи на родину.

Не менее болезненным для русскоязычных иммигрантов разочарованием становится и разрушение мифа о заработной плате программистов в США. Средний заработок программистов Кремниевой долины, например, составляет от $37 до $87 тысяч в год без вычета налогов [ПМА, 2022]. Заработок ведущих программистов (senior programmer) выше, чем у обычных специалистов (middle developer), и в среднем составляет $93 тыс. Приобретение же дома хотя бы с двумя спальнями в Кремниевой долине обходится семье от 1 до 5 млн долл. То есть, даже с хорошей зарплатой, для большинства программистов Кремниевой долины приобретение дома рядом с офисом является серьезной проблемой. Аренда квартиры в Долине, по сравнению с другими регионами США, стоит тоже недешево – в среднем около 3000 долл. в месяц. Иными словами, уровень жизни большинства семей программистов, с учетом аренды жилья, продуктовой корзины, оплаты образования детей и т.д., вряд ли можно считать сверхвысоким. Правда, существует еще и различие зарплат программистов, в зависимости от языков программирования, которыми они владеют. Например, специалисты, работающие на языках PL/SQL, Asp.Net, Java и NET, получают зарплату значительно выше средней, но такие программисты составляют не более 15% от всех сотрудников компаний.

З***аключение***

Целеполагание русскоязычных программистов, эмигрировавших из России в США в 1990-2000 е годы, в значительной степени основано на мифологизированном представлении об условиях работы и образе жизни за океаном, сформированном средствами массовой информации по технологии мифодизайна. Выявлены следующие мифы.

Миф о равных возможностях для всех членов семьи программиста Повседневная жизнь русскоязычных программистов, переехавших в США по визе H-1B, имеет отчетливо выраженное гендерное измерение, так как не предусматривает равноценное трудоустройство супруги (супруга)

*Миф о безусловной востребованности «русских айтиш*ников» в сфере американских IT- технологий. Данное утверждение по большей части относится к русскоязычным иммигрантам 1990-гг., имевшим высоко рейтиноговое техническое образование советского образца, но не обладавших опытом работы в американских компаниях и высоким уровнем владения английским языком.

Миф о финансовом благополучии семьи «русских айтишников» в США. С учетом стоимости жизни в Кремниевой долине и повседневных расходов семьи специалистов, на достаточно высокий уровень зарплат могут рассчитывать только 15% программистов, обладающих особыми способностями и знаниями в этой области.

Миф о женщинах-руководителях в сфере американских IT-технологий. Согласно американской статистике, женщины (включая русскоязычных женщин-

иммигранток), как правило, не занимают руководящих должностей в компьютерных компаниях, несмотря на лоббистские усилия феминистских организаций. При этом одной из причин такого положения дел является нежелание самих женщин занимать руководящие должности.

Миф о комфортном уровне жизни мужчин-айтишников в США. Образ жизни программиста в американских компаниях предусматривает режим работы 24/7, что неизбежно сказывается на семейных отношениях специалистов, вплоть до разводов или возвращения всей семьи на родину.

Литература

Барт Р. Мифологии. Mythologies. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. 320 с.

Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт с социологического прогнозирования. М. 1999. 163 с.

Гринберг Т.Э. Политические технологии. ПР и реклама. *М.: АСПЕНТ ПРЕСС. 2006. С. 103*

Давыдов А.А. Социология изучает блогосферу // Социологические исследования. 2008. № 11. С. 92–101.

Дрю Ж. Ломая стереотипы. Разрыв: Реклама, разрушающая общепринятое. 2002. 285 с.

Майерс Д. Социальная психология. Санкт-Петербург, 1999. 461 с.

Тюрюканова Е.В., Малышева М.М. Женщина. Миграция. Государство // М.: Academia, 2001. 229 с.

Шанин Т. Методология двойной рефлексивности в исследованиях современной российской деревни // Социологический журнал. 1998. № 3/4. С. 101–116.

Шлезингер А.М. Циклы американской истории. М.: Прогресс, 1992. 692 с.

Daley S. Women in Tech Statistics Show the Industry Has a Long Way to Go // [Электронный ресурс]. URL: https://builtin.com/women-tech/women-in-tech-workplace-statistics (дата обращения 05.05.2021).

Domosh M. Sexing Feminist Geography // Progress in Human Geography. 1999. Vol. 23. No 3. P. 429–436.

Dwyer C. Contradictions of Community: Questions of Identity for Young British Muslim Women // Environment and Planning A: Economy and Space. 1999. Vol. 31. No 1. P. 53–68.

Erickson C.H. Invisible Immigrants: The Adaptation of English and Scottish Immigrants in Nineteenth Century America. Coral Gables (Fla): University of Miami Press, 1972. 531 p.

Gerber D. Authors of Their Lives: The Personal Correspondence of British Immigrants to North America in the Nineteenth Century. New York: New York University Press, 2006. 433 p.

Gidwani V., Sivaramakrishnan K. Circular Migration and the Spaces of Cultural Assertion // Annals of the American Association of Geographers. 2003. Vol. 93. No 1. P. 186–213.

Ghaffarian S. The Acculturation of Iranians in the United States // Journal of Social Psychology. 1987. Vol. 127. No 6. P. 565–571.

Fincher R. Gender, Age and Ethnicity in Immigration for an Australian Nation // Environment and Planning A: Economy and Space. 1997. Vol. 29. No 2. P. 217–236.

Reference

Bart R. Mifologii.Mythologies [Mythologies. Mythologies] . M.: Izd-vo im. Sabashnikovykh, 2000. 320 s. (In Russian).

Bell D. Gryadushcheye postindustrial'noye obshchestvo. Opyt s sotsiologicheskogo prognozirovaniya [The Coming Post-Industrial Society. Experience with Sociological Forecasting]. M. 1999. 163 s. (In Russian).

Grinberg T.E. Politicheskiye tekhnologii. PR i reclama [Political Technologies. PR and Advertising]. M., ASPENT PRESS. 2006. S. 103 (In Russian).

Davydov A.A. Sotsiologiya izuchayet blogosferu [Sociology Studies the Blogosphere]. // Sotsiologicheskiye issledovaniya. 2008. № 11. S. 92–101. (In Russian).

Dryu ZH. Lomaya stereotypy [Breaking Stereotypes]. Razryv: Reklama, razrushayushchaya obshcheprinyatoye. 2002. 285 s. (In Russian).

Mayyers D. Sotsial'naya psikhologiya [Social Psychology]. Sankt-Peterburg, 1999. 461 s. (In Russian).

Tyuryukanova Ye.V., Malysheva M.M. Zhenshchina. Migratsiya. Gosudarstvo [Woman. Migration. State]. // M.: Academia, 2001. 229 s. (In Russian).

Shanin T. Metodologiya dvoynoy refleksivnosti v issledovaniyakh sovremennoy rossiyskoy derevni [Methodology of Double Reflexivity in the Studies of the Modern Russian Village]. // Sotsiologicheskiy zhurnal. 1998. № 3/4. S. 101–116. (In Russian).

Shlezinger A.M. Tsikly amerikanskoy istorii [Cycles of American history]. M.: Progress, 1992. 692 s. (In Russian).

Daley S. Women in Tech Statistics Show the Industry Has a Long Way to Go // [Elektronnyy resurs]. URL: https://builtin.com/women-tech/women-in-tech-workplace-statistics (data obrashcheniya 05.05.2021).

Domosh M. Sexing Feminist Geography. // Progress in Human Geography. 1999. Vol. 23. No 3. P. 429–436.

Dwyer C. Contradictions of Community: Questions of Identity for Young British Muslim Women // Environment and Planning A: Economy and Space. 1999. Vol. 31. No 1. R. 53–68.

Erickson C.H. Invisible Immigrants: The Adaptation of English and Scottish Immigrants in Nineteenth Century America. Coral Gables (Fla): University of Miami Press, 1972. 531 p.

Gerber D. Authors of Their Lives: The Personal Correspondence of British Immigrants to North America in the Nineteenth Century. New York: New York University Press, 2006. 433 p.

Gidwani V., Sivaramakrishnan K. Circular Migration and the Spaces of Cultural Assertion // Annals of the American Association of Geographers. 2003. Vol. 93. No 1. R. 186–213.

Ghaffarian S. The Acculturation of Iranians in the United States // Journal of Social Psychology. 1987. Vol. 127. No 6. R. 565–571.

Fincher R. Gender, Age and Ethnicity in Immigration for an Australian Nation // Environment and Planning A: Economy and Space. 1997. Vol. 29. No 2. R. 217–236.

Сведения об авторе:
Шалыгина Наталья Валентиновна

старший научный сотрудник ФБГУ Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, кандидат исторических наук (г. Москва, Россия).

E-mail: etgender@mail.ru

Bionotes:

Shalygina Natalya Valentinovna

Senior Research Fellow, Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology, Candidate of History (Moscow, Russia).

Для цитирования:

Шалыгина Н.В. Миф о жизни «русских айтишников» в США (гендерное измерение) // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. С. 484–493.

For citation:

Shalygina N.V. The Myth of Life of "Russian IT Workers" in the USA (Gender Dimension) // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2023. Pp. 484–493.

МИФОСФЕРА

(Приложение к сборнику статей VI Международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре»)

В приложении к сборнику трудов участников конференции «Миф в истории, политике, культуре» предлагается представление научного периодического журнала «Мифологос», информация о двух вышедших в в 2022 году замечательных книгах по мифологии, авторами которых стали постоянные участники ежегодной конференции «Миф в истории, политике, культуре» профессор Е.Л. Яковлева и доцент О.А. Осьмушина, а также статья А.В. Ставицкого «Общая теория мифа о мировоззренческой функции мифа и ее составляющих», посвященная наиболее базовым проялениям мифа в обществе, как их рассматривает общая теория мифа (ОТМ) .

Сообщаем постоянным авторам конференции, что мы будем рады любой информации о новых книгах и с удовольствуем представим их читателям.

*****

Представление научного периодического журнала «МИФОЛОГОС»

Уважаемые коллеги, друзья, читатели!

Предлагаем вашему вниманию первый выпуск научного периодического журнала, который целиком посвящен только одной теме – мифу и мифотворчеству, рассматривая его онтологически в максимально расширительной форме, позволяющей исследовать миф как цельное, синкретическое явление. А значит, требует учитывать изначально междисциплинарный характер всех мифологических исследований. К сожалению, наука так выстроила отношения с мифом, что он оказался растащен по многочисленным отраслям научного знания, где каждая из научных дисциплин исследует его, руководствуясь своей методологией, порой имея крайне смутные представления о том, как это делают другие. В результате сложился своеобразный эпистемический тупик, когда и без того многоликое в своей синкретичности явление, единства по которому в науке нет даже на уровне определения, произвольно расчленяется в угоду удобству понимания. Что лишний раз напоминает о притче про ощупывающих слона слепых.

Впрочем, мы можем констатировать, что в науке сложились предпосылки для преодоления эпистемического кризиса на основе подходов расширительного понимания мифа в рамках универсальной (неклассической) мифологии, подводящей исследователей к необходимости создания Общей теории мифа (ОТМ), которая сумеет обобщить и синтезировать все лучшие и самые глубокие наработки, сделанные учёными в области мифологии за последние двести лет, заложенные Ф.В.Й. Шеллингом и продолженные Э. Кассирером, А.Ф. Лосевым, К. Хюбнером, М. Элиаде, К. Юнгом, К. Леви-Стросом и многими другими, придав им научный характер за счёт общей методологии. И образованный в МГУ на базе международной научной конференции «Миф в истории, политике, культуре» журнал «Мифологос» призван

способствовать решению этой проблемы, объединив исследователей мифа общей целью и интересом.

На данный момент это первый научный периодический журнал в РФ, и может быть в мире, который охватывает все аспекты исследований мифа и мифотворчества, не ограничивая его. Журнал стал естественным продолжением международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре», которая была организована в Филиале МГУ в Севастополе и в этом году отметила свою шестую годовщину. За это время в конференции приняли участие сотни исследователей из 19 стран. По результатам её работы было выпущено пять сборников. В них было опубликовано около 600 статей[1], которые стали заметным явлением в научной сфере.

За прошедшие годы конференция решила свою главную задачу – познакомила научный мир с авторами, которые давно и плодотворно занимаются мифом, но были мало известно за пределами своей специализации. Теперь о них знают, их работы изучают, цитируют, что свидетельствует об актуальности научных проблем, связанных с мифом. Однако масштаб развития конференции привел к идее, что выпуска её сборников уже мало. Статьи авторов становились всё актуальнее, объёмнее и уже требовали другого формата. И тогда возникла мысль о журнале, который смог бы публиковать статьи, отражающие самостоятельные глубокие исследования, связанные с проблемой мифа и мифотворчества в различных аспектах.

Безусловно, зарождение журнала обусловлено большими проблемами организационного порядка. И сейчас они не все решены. Однако процесс формирования журнала идёт. И он сулит реальные перспективы, одной из которых является начавшаяся под влиянием общения участников конференции работа над общей теорией мифа (ОТМ), о необходимости создания которой писал еще 200 лет назад великий германский философ Ф.В.Й. Шеллинг. Именно он отметил, что «понятие "философия мифологии" входит в более общее – *теория мифологии*», которая должна быть единой, подчеркнув, что миф не укладывается в отведённое для него наукой и классической мифологией пространство. Миф и его изучение требуют более расширенного, междисциплинарного понимания, чтобы не упустить в нём то, что свойственно мифу как постоянно меняющемуся и развивающемуся культурному явлению, но в силу господствующих «классических» установок, как бы не вписывается в него, не давая рассматривать миф как целостность.

«Мифология мыслится как целое», подчеркивал Ф.В.Й. Шеллинг, утверждая, что наука не может ограничивать миф в его проявлениях для удобства своего понимания и «если ни одна существующая философия не доросла еще до явления, то не явление, коль скоро оно существует и беспрекословно признается всеми, должно сокращаться до размеров данной философии, но, наоборот, взгляд, обоснованный фактически, взгляд, который … не останется без воздействия на отдельные философские дисциплины, вправе приписывать себе способность расширять круг философии и самого философского сознания или же предрасполагать их к выходу за ныне существующие ограничения»[2].

В этом смысле основные авторы и редакционный совет журнала «Мифологос» исходят из того, что:

---

[1] Сайт Филиала МГУ в г. Севастополе. URL: https://sev.msu.ru/mif-v-istorii-politike-kul-ture/

[2] Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1989. С. 346, 163, 374.

- миф следует рассматривать максимально расширительно с учётом важнейших достижений ведущих исследователей мифа в контексте универсального, феноменологического подхода, заложенного в трудах Э. Кассирера, А.Ф. Лосева, К.Г. Юнга, М. Элиаде, Дж. Кемпбелла, К. Хюбнера, К. Леви-Строса, Ю.М. Лотмана, А.М. Пятигорского, Г.Д. Гачева и др., которые полагали, что миф по своей природе онтологичен, а бытие мифологично, подкрепленных новейшими открытиями когнитивных наук;

- миф – не только колыбель человечества, но и базовая культурная универсалия, своеобразная матрица и механизм развития культуры, человека, общества, формирующий поле ценностных смыслов человека и общества, без которых они полноценно существовать и духовно развиваться не могут;

- чтобы выжить, человек должен не только строить, но и мечтать, не только работать на земле, но и смотреть в небо; он должен создавать техносферу и постоянно развиваться, используя для этого все возможности, и мифотворчество стало для него одним из мощнейших инструментов культурного освоения и преображения мира;

- создавая и обживая среду обитания, человек, уделял особое внимание культурной среде и техносфере, где миф всегда играл важную, предельно сакральную роль, наполняя жизнь человека смыслами;

- в мире всё подлежит изменениям и миф – не исключение, следовательно, отказывать ему в развитии для удобства его понимания, значит, загонять исследования мифа в тупик, лишая их глубины и перспективы, а общество – понимания важнейшего фактора духовного бытия;

- древняя классическая мифология не ограничивает миф, запрещая ему существовать в условиях современности, не обнуляет и не перечёркивает современную неклассическую мифологию, но диалектически её дополняет, устанавливая как поле мифологических исследований, а общая теория мифа предлагает для этого необходимый инструментарий;

- миф вместе с наукой представляет собой единую культурную целостность, построенную по принципу взаимной дополнительности, в которой каждая часть незаменима и играет в обществе важнейшую роль.

И этими довольно простыми, но важными эпистемологическими принципами руководствуются наши авторы.

В журнале мы выделяем четыре основных блока, соответствующих четырём направлениям исследований:

1. «Философия мифа: онтология, аксиология, методология», в котором будут освещаться исследования концептуального характера.

2. «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», посвящённый природе и характеру мифотворчества и потребности человека в нем.

3. «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор», раскрывающий, какую роль играет миф в сфере культуры.

4. «Миф и общество: история, политика, социология», охватывающий социальные аспекты мифотворчества, показывая его мотивацию и обоснование для власти и различных социальных групп.

Каждая из предлагаемых в журнале серий охватывает ту область знаний, без которых понять и исследовать миф сегодня уже нельзя.

В первую серию входят исследования фундаментального и концептуального характера, раскрывающие общие вопросы мифа и мифотворчества, включая природу, смысл и характер мифотворчества, его базовые основы, касающиеся возникновения и функционирования мифа, его генезиса, морфологии, показывающие, что миф свойствен человеку и обществу на всех стадиях его развития, играя в их жизни существенную роль.

В первый номер журнала вошло 13 статей. Для этого он был разделён на следующие разделы:

- Миф как жизнь: философские основы мифа как бытия и бытия как мифа;
- Миф и наука: онтология, аксиология, методология;
- Эпистемология мифа.

В предложенных статьях поднимаются темы археологии мифа (В.М. Найдыш), мифа как экзистенциала человеческого бытия (Е.Л. Яковлева), мифологизации как способа познавательного освоения объекта (Н.И. Мартишина), структуры функционирования мифа и методологических аспектов понимания общей теории мифа в контексте неклассической мифологии (А.В. Ставицкий), мифологических истоков времени (В.М. Пивоев), модели космо-психо-логоса этноса коми и близнецвого мышления (А.А. Гагаев, П.А. Гагаев), гностического мифа в творчестве Ф.М. Достоевского (И.И. Евлампиев), мифа и магии (В.Д. Шинкаренко).

Вторая область исследований, которой посвящена следующая серия, раскрывает особенности человека в контексте его постоянного мифотворчества, объясняя, зачем миф нужен человеку и как он возникает в сознании, какие потребности удовлетворяет, какие факторы влияют на это, делая из *homo sapiens* человека мифотворящего.

В соответствии с общим направлением журнал разделен на три части, в каждую из которых вошло по несколько статей, объединенных общей тематикой.

1) «Антропология мифа», где были рассмотрены темы мифологического мышления и роли мифа в формировании человеческого сознание, включая миф как обустройство пространства сознания (Е.С. Никитина), мифологические концепты в словаре интероцептивных ощущений (П.Н.

Барышников), логика мифологического мышления в познании (Н.И. Мартишина), миф как холотропное мышление (В.Ю. Даренский), универсальные функции мифа (А.В. Ставицкий).

2) «Мифотворчество как антропологическая потребность и исторически предопределённое упорядочение хаоса», куда вошли статьи, раскрывшие темы мифологии страха: трансформация архетипов Героя и Тени в литературе лавкрафтианских ужасов (Е.В. Иванова, А.А. Глазунов), моделей мифологического сознания в английской раннеготической прозе (Е.Н. Корнилова), новой мифологии времени и памяти в кинофильме «В прошлом году в Мариенбаде» (И.Ю. Матвеева, И.И. Евлампиев), образа «Медного всадника» как средства выражения пространства и времени в мифе (Д.С. Артамонов, С.В. Тихонова, Г.В. Ясакова).

3) «Исторический контекст и социокультурные пределы мифотворчества», включивший статьи под названием «Этнические аспекты мифотворчества. Методология исследования» (А.Н. Садовой), «Формирование национального самосознания и историческое мифотворчество» (Н.Ю. Николаев, С.П. Рамазанов), «Фаустовский миф о свободе делания: скрытые смыслы и последствия» (А.В. Ставицкий), «Трансформация мифа о человеке на протяжении развития американской культуры и фольклора» (А.А. Осьмушина), «Россия Бернарда Шоу: взаимодействие художественных текстов с мифом о России» (С.Б. Королева).

Все эти статьи раскрывают особенности мифологического мышления, освещают природу и смысл мифотворчества, показывают, как с помощью мифа человек проявляет себя и обживает мир, делая его одухотворенным и человекомерным.

Третья серия целиком посвящена исследованиям мифотворчества в сфере культуры как информационно-алгоритмической системы и сознательно программируемого объекта управления, где миф, став колыбелью цивилизации, до сих пор выступает базовой культурной универсалией, воплощаясь в удивительных образах литературы и искусства и становясь символически окрашенным, образно-художественным содержанием великих идей, наделяя их с помощью воображения свойством суггестии.

Применительно к данному номеру отметим, что для мифа культура – та сфера, где мифотворчество проявляет себя в наиболее развёрнутой и проявленной форме, о чём свидетельствует тот факт, что даже самые последовательные противники мифа, обвиняющие миф во лжи и отказывающие ему в положительном влиянии на общество и, само собой, в историческом развитии, не отрицают грандиозные и завораживающие мифологические миры-вселенные Шекспира, Данте, Пушкина, Гёте, Гоголя, Бальзака, Гюго, Диккенса, Достоевского, Блока, Маркеса и других писателей, поэтов, музыкантов, художников, чьё творчество составляет содержание мировой культуры и

представляет собой главное достояние человечества. Хотя большинство их поклонников обычно эти мифы не замечают, предпочитая просто их творчеством наслаждаться. Именно в рамках культуры миф стал тем, что он есть, представляя её смысловую матрицу, своеобразную «тёмную материю» культуры, бесконечное поле значимых смыслов, в которую она погружена. Поэтому здесь роль мифа наиболее значима и очевидна. И его глубинные проявления попытались отразить в своих исследованиях авторы данного номера.

Постатейную тематику данного номера сложно ограничить какими-то рамками. И, разумеется, такое деление всегда будет условным и произвольным. Однако этого требует структура номера, в которую включены следующие разделы:

- Вселенная русского мифа (А.А. Бакирова, Ф.Ш. Бекмурзаева, Т.А. Зайцева, М.В. Пименова, А.А. Родичева);
- Киргизский космо-психо-логос (Б.М. Акматов, Ю.А. Брунёва, А.С. Мукамбетова);
- Китайский мифокосмизм (Б.М. Ибраимова, С.А. Машанло);
- Мифология культов и табу (Е.М. Кирюхина, Д.В. Кирюхин);
- Миф и символ в образах культур и эпох (А.М. Киселева, Е.А. Мальцева, А.В. Ставицкий);
- Миф в политической культуре (Е.Н. Корнилова, А.С. Кузнецов, О.Г. Орлова, А.В. Ставицкий).

Четвёртый номер журнала посвящен социальным аспектам мифотворчества, подтверждая, что всё, что для человека является важным, обретает для него значимость, а что становится значимым, мифологизируется, становясь чем-то бóльшим, чем просто явление или предмет. У каждой подвергшейся мифологизации вещи, как бы возникает второе, погружённое в поле ценностных смыслов, «тело». Так, в результате постоянного мифотворчества в культуре формируется мифологическая метареальность, которая проявляется как в знаках, идеях и символах, так и в вещах и нарративах. Эта реальность существовала с тех пор, как человек впервые создал свою мифологическую Вселенную, и обслуживала его, меняясь вместе с ним. И заменить такой миф наука не может, лишь время от времени провозглашая победу над тем конкретным мифом, который в социальной жизни себя исчерпал.

В этом смысле наука и миф решают схожие задачи, но разными средствами, представляя в рамках культуры одно диалектически оформленное целое. И, значит, наука оказалась к мифу намного ближе, чем считалось ранее. Особенно на фоне вторжения мифа в историческое и символическое пространство социума, придавая данной теме стратегическую актуальность в рамках изучения мифологии людей, вещей и идей, где прошлое обладает непреходящей властью над настоящим и

будущим через глубоко опосредованное воздействие на сознание, когда люди не просто черпают из прошлого опыт, но выстраивают себя под него.

При этом следует признать, что историки, как правило, избегают подобных выводов, оставаясь в рамках традиционного дискурса, в лучшем случае вспоминая сентенцию академика М.Н. Покровского о том, что история есть «политика опрокинутая в прошлое». Связано это с тем, что мифотворчество особенно заметно в социально-политической деятельности, а также в исторической мысли и политике, где, правда, до сих пор доминирует представление, что миф противостоит реальности и является синонимом лжи, наиболее полно проявляясь в былинах, эпосах, сказках. Но и здесь заметны существенные изменения.

Установки неклассической науки применительно к истории, в рамках продолжающейся не одно десятилетие плодотворной дискуссии (И.Г. Дройзен, Р.Дж. Коллингвуд, М. Блок, Л. Февр, М. Фуко, Р. Барт, Ж. Деррида), приведшей к «смене режима историчности» (Фр. Артог), вынуждают признать изменчивость и неоднозначность самого исторического знания.

Связано это с тем, что историки, вопреки прежним заявлениям, не могут показать «как было на самом деле» (Л. фон Ранке) в силу недостатка информации, многообразия и изменчивости контекстов, что, в свою очередь, подводит к необходимости взглянуть на проблему отношения истории с мифом шире и глубже, заново переформатировав их и подводя к выводу, что в широком смысле история есть бесконечно трактуемый миф во времени, поскольку для нас мир таков, каким мы его мыслим.

В четвёртом номере журнала «Мифологос» предложено 15 статей, которые объединены в четыре раздела.

В первом разделе «Мифоистория: смысл и природа» представлены труды, касающиеся мифов англо-американской войны 1812–1815 гг. (Т.В. Алентьева), новой экономической политики как «советской модели социализма» (Г.Н. Крайнов), а также скрытой и явной мифологизации происхождения неродовитых уральских горнозаводчиков XVIII века (Е.П. Пирогова).

Второй раздел «Этнополитическая мифология: культы и табу» включает статьи, рассматривающие темы этнополитического мифа в каталонском конфликте (на материалах выступлений К. Пучдемона) (А.В. Баранов), «Великой Черкесии»: к вопросу о мифах в информационном поле и историографии Западного Кавказа (М.В. Белозёрова), воображаемого прошлого Америки: мифологизация колониального прошлого в период образования США (М.А. Филимонова).

В третьем разделе «Политический миф: типология и механизмы воздействия» размещены работы, посвящённые темам «вечности» этатистского мифа в закрытых обществах и «бессмертного» философско-политического наследия Г.В.Ф. Гегеля (С.Ю. Трофимцева), мифа о единстве как идейно-семантической матрице восприятия современного российского государства гражданами РФ (О.Ю. Шмелева), политического мифа о «мировой гибридной войне»: сюжетные и структурные особенности (по материалам аналитических докладов Национального института стратегических исследований Украины) (О.В. Онопко), фейка как современного политического антимифа (М.В. Пименова, А.А. Родичева, Т.А. Зайцева), мифов о власти и власти мифа: когнитивный аспект (Е.Е. Демидова)

Завершает четвёртый номер журнала раздел «Мифотворчество глобальных взаимодействий» в который вошли статьи, посвящённые современным идеологическим мифам капитализма (В.Д. Шинкаренко), мифотворчеству как главной

стратегии стагнации современного общества потребления (П.М. Колычев), символическим знаковым ситуациям и формированию мифа в цветных революциях (О.А. Кузина, Ю.Л. Ситько), глобальному вызову и природе Эпохи Перемен (А.В. Ставицкий).

Последние темы напоминают нам о той роли, которую играет в обществе грамотно поданная и ангажированная история, активирующая запрос на темы, которые созвучны нашему времени.

В свете этого миф может быть представлен как мощное когнитивное, информационно-психологическое, интеллектуальное и организационное оружие, в котором государство и общество нуждаются, дабы эффективно конкурировать в интеллектуальной сфере, контролируя ключевые идеи эпохи в интересах социума. Данное оружие несомненно является нелетальным оружием массового поражения, объектом воздействия которого является сознание людей. И поэтому сейчас данный вопрос для журнала является одним из ключевых.

В заключении напоминаем, что журнал «Мифологос»[1] ищет новых авторов среди исследователей мифа, равно как известных, авторитетных, так и молодых, которые в исследовании мифа видят своё призвание и судьбу.

[1] https://mythologos.ru/новости/

Представление книги
«СЮРРЕАЛЬНЫЕ НИТИ СУДЬБЫ: САЛЬВАДОР ДАЛИ, ГАЛА И КАЗАНЬ»

В этом году Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирясова выпустил блистательную по изящности и глубине книгу «Сюрреальные нити судьбы: Сальвадор Дали, Гала и Казань». Книгу о самом выдающемся художнике-сюрреалисте, его музе и городе, в котором, как убедительно настаивают авторы, она родилась. Основную часть книги написала заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин, доктор философских наук профессор Елена Людвиговна Яковлева.

Книга основана на фактах, не известных большинству историков культуры и фанатов Сальвадора Дали.

Яковлева Е.Л., Юсупова Г.В., Матвеева Е.Л. «Сюрреальные нити судьбы: Сальвадор Дали, Гала и Казань» / предисл. А. В. Тимирясовой, С. В. Гузениной. Казань: Изд-во «Познание» Казанского инновационного университета, 2022. 224 с. 127 илл. (Серия «Сокровищница Татарстана»).

Миф как вечная форма культуры привлекает внимание людей с древности. Форма мифа позволяет вместить в себя любое содержание и в необходимом ключе представить явление/событие/личность, что делает представляемое актуальным, многогранным и заметным. До сих пор на основе классических мифов создается огромнейшее количество произведений литературы и искусства, через призму мифов рассматриваются конкретные личности, а некоторые деятели искусства и культуры, медийные персоны намеренно творят о себе провокационные мифы, превращая жизнь в миф, а себя позиционируя в качестве (мифологических) героев. К числу таких персон можно отнести Сальвадора Дали и его музу Галу/Елену Ивановну Дьяконову. Как справедливо провозглашал король сюрреализма, оба были мифоманами, создавая многочисленные мифы вокруг своей жизни.

Встает вопрос: для чего они это делали? Поиску ответов на данный вопрос и посвящена вышедшая в 2022 году в издательстве «Познание» книга «Сюрреальные нити судьбы: Сальвадор Дали, Гала и Казань» (авторы Е.Л. Яковлева, Г. В. Юсупова, Е.Л. Матвеева). Казалось бы, что можно узнать нового о Сальвадоре Дали и его музе? О чете написано огромнейшее количество монографий и статей. Тем не менее, авторам удалось найти лакуны, связанные с жизнью эпатажной пары, причинами их мифотворчества и развенчанием некоторых мифов. Любителям мифов и интересующимся творчеством Сальвадора Дали книга рекомендуется к прочтению по нескольким причинам.

Во-первых, в оптике внимания оказался миф о городе рождения музы испанца. В книге тезис о рождении Галы в Казани впервые рассматривается через документацию, найденную в Государственном Архиве Республики Татарстан и касающуюся ее отца Дмитрия Ильича Гомберга, которого муза короля сюрреализма всю жизнь представляла как отчима. Д.И. Гомберг в период с октября 1892 года по ноябрь 1895 года учился в Императорском Казанском университете на юридическом факультете. Его имя встречается в списках студентов, выписках из журналов, больничных листах. Имя Д.И. Гомберга фигурирует среди студентов, плохо посещавших занятия: он часто переносил сроки сессии, ссылаясь на свое здоровье – малокровие, слабонервность, утомление от умственных

занятий. Как бы не скрывала Гала место своего рождения, но город Казань не просто *пришел ей в голову*, а был местом ее рождения.

Во-вторых, авторы связывают мифотворчество четы со страхами, имеющими место в их жизни. Сальвадор Дали и его муза существовали в пространстве страхов, а их жизнь была страхогенна. Оба боялись неизвестности, бедности, забвения, смерти и пр. Собственные страхи пара, увлекавшаяся психоанализом и учением З. Фрейда, осознавала, что привело к выработке стратегий их сокрытия. Миф для далианской четы стал великолепной формой спасения, помогавшей спрятать тревоги и опасения. Неслучайно Дали стал мифотворцем, а Гала во всем его поддерживала и нередко инициировала процесс создания мифического флера. Поводом к появлению мифических историй могла стать любая непредсказуемая случайность: она позволяла обыграть ситуацию и привлечь внимание к чете. Миф помогал скрыть неприятное и страхогенное, выразить исключительность и утонченность Сальвадора и Галы, превращая их жизнь в невероятный сюрреальный праздник. В собственных мифах Сальвадор и Гала одновременно обнажали свои страхи, а затем отрицали сказанное. В итоге реальное положение дел было настолько запутанным, что сбивало людей с толку, а чете доставляло удовольствие.

В-третьих, Сальвадор и Гала, сбегая от страхов, пытались их *заесть*. И в гастрономических практиках четы тоже не обошлось без мифотворчества. Испанец создал книгу рецептов «Les Diners de Gala», заряженную дионисийским безумством, далианской философичностью и сексуальностью. Свою врожденную склонность к гурманству, гений сделал частью имиджа, создав сюрреально-мифические изысканные блюда для трапезы с любимой женщиной. Чего только стоят названия разделов книги: «Высшие лилипутские удовольствия», «Содомизированные закуски», «Монархическая плоть», «Полуночные страсти», «Маленькие греховные удовольствия» и пр. В книге анализируются гастрономические пристрастия эпатажной четы, в основе которых лежали такие требования к кухне как правомерность, иерархия и мистика. Безусловно, трактуются перечисленные условия в далианском ключе. Так, правомерность связывалась с оптической четкостью форм блюда, точным выделением каждого ингредиента и безукоризненным следованием правилам рецепта; иерархичность – с систематичностью, режимом питания и четким осознанием гастрономических желаний; мистика – с процессом вкушения, благодаря которому отступали страхи и рождались идеи для творчества. Более того, мистическая составляющая еды в далианской интерпретации связывалась с *сексуальной энергией*. Сам процесс приготовления еды для Сальвадора представлял акт любви, в котором необходимо *любить* и то, что ты готовишь, и для кого готовится блюдо. Сальвадор считал, что еда – основа сексуальных взаимоотношений и приглашение к продолжению диалога между любящими друг друга мужчиной и женщиной. Сама книга рецептов «Les Diners de Gala» олицетворяет собой гастрономический пьедестал для музы испанца – Галы.

В-четвертых, некоторые далианские мифы авторы пытаются прочитать через призму продуктов питания и артефактов культуры, встречающихся на полотнах гения. Применяя метод психоанализа и сюрреализма, авторы дают расшифровку основных символов испанца, связывая с его мироощущением и пытаясь прояснить реальное положение дел.

В-пятых, поддавшись очарованию далианского мифотворчества и следуя его сюрреальной логике восприятия пространств, авторы описали Казань – город рождения его музы – в сюрреально-мифическом ключе. Город предстает перед читателями в виде женщины (точнее, ее головы) и гостеприимной хозяйки, способной удовлетворить даже самый изысканный вкус своими национальными блюдами, переименованными с учетом татарского колорита в далианской манере.

Авторы книги «Сюрреальные нити судьбы: Сальвадор Дали, Гала и Казань» (Яковлева Е.Л., Юсупова Г.В., Матвеева Е.Л.), пытаясь развенчать многие далианские мифы, создают очередной (одновременно научный и мифизированный) текст, созданный в духе испанца и прославляющий его.

Также представляем вашему вниманию отрывок из книги о яркой, мифически окрашенной жизни и творчестве великого художника XX века Сальвадора Дали и о том, какую роль в его судьбе сыграла уроженка Казани, его жена – Гала.

Данный текст посвящён тому, какую роль в мотивации Дали и его отношениях с супругой играл страх, который удивительным образом способствовал их единениею и стимулировал их любовь на десятилетия.

****

(*картина Альфрида Шаймарданова*)

Возможно, первоисточником страхов Сальвадора Дали стали семья и отец, обладавший «чудовищной энергией», о чем одновременно с восхищением и ужасом говорил сам гений [1]. О необузданном характере отца Сальвадора Дали ходили в Фигерасе многочисленные легенды. При этом отец с момента рождения второго сына «жил в постоянном страхе произнести какое-нибудь неосторожное слово, способное спровоцировать у сына вспышку ярости»[1]. Он «испытывал панический страх перед тем, что касалось будущего, перед тем, что касалось денег» [1], что передалось и сыну.

В семье было много тайн и недоговоренностей. Именно это и стало «исходной точкой, вокруг которой все вертится и выстраивается» [1]. Дело в том, что даже день своего рождения – 11 мая 1904 года – художник называет «ужасной травмой». Детство маленького Сальвадора, родившегося через девять месяцев и десять дней после смерти своего старшего брата, умершего в один год и девять месяцев, протекало в атмосфере «тревоги и напряженности, царившей в доме» [1].

Несмотря на протесты матери Фелипы, гения назвали тем же именем, что и умершего брата. Сальвадор родился «на той самой кровати, на которой он (брат, – прим. Е. Я.) умер, носил его одежду, играл в его игрушки и, в довершение всего, бывая на кладбище, читал свое имя на могиле и склонялся перед ней вместе с матерью» [1]. Обратим внимание на один интересный факт. Идеи о смерти и образ кладбища будут заложены не только в сознание, но и подсознание гения. После ссоры с отцом он построит новый дом для себя и Галы в маленькой бухте Порт-Льигат, недалеко от Кадакеса и местного кладбища. Последнее будет всегда на глазах и на пути Сальвадора Дали.

Мать Сальвадора, по национальности еврейка, постоянно испытывала страх за жизнь своего мальчика, излишне опекая его и выполняя все желания. Будучи подростком, Сальвадор узнал об измене отца с младшей сестрой матери, на которой Дали-старший в итоге женился после смерти Фелипы. Это страшное открытие нанесло еще один удар по психике подростка. Но в целом семья, обожавшая Сальвадора и идущая на поводу всех его прихотей, сделала из него человека довольно капризного, робкого, инфантильного и беспомощного. Он «никогда не был независимым и никогда не был самостоятельным» [1].

Возвращаясь к характеристике Сальвадора и Галы Дали, отметим, что страх был психотоникой, главенствующим аккордом пары. Его мощность была усилена их природной сущностью и жизненными ситуациями, колоссальной энергией и интуицией, воображением и творчеством. Даже само их соединение друг с другом было продиктовано страхом. Гала боялась одиночества и бедности, на которые ее обрекал бесконечно развлекающийся Поль Элюар, почувствовавший вкус славы и свободы.

Более того, Гала боялась смерти в одиночестве. Терзаемая муками, она поведала о своих страхах встретившемуся на ее пути Сальвадору Дали, что сделало ее в его глазах «еще прекрасней, еще величественней и горделивей» [2]. В свою очередь, гений, заметивший: «Гала сумела удачливо посягнуть на мое одиночество и нарушить его», боялся жизни вдвоем. Появившиеся «внезапные уколы страха» подтолкнули его к созданию клятвы, скрепившей их союз: «...Не терзайте меня и не причиняйте зла! Я тем более не сделаю вам ничего плохого и не обижу вас. Каждый из нас должен пообещать, что мы никогда не станем вредить или причинять боль друг другу» [2].

Страх объединил Сальвадора и Галу, помогая ослабить силу его давления посредством творчества, эпатажных действий, бросающих хлесткий вызов ему. Как заметил Жан Шарль Гато, это была «встреча двух тревог, счастливо дополняющих друг друга, которые отныне шли плечо к плечу» [3]. Возможно, в молодости оба до конца не осознавали страха и его подавляющей силы. Но в старости страх одержал победу над гением и его музой. Многочисленные экзистенциальные страхи объединились в один – страх перед старостью и смертью, который постепенно сломил обоих. Жизнь в пожилом возрасте была растрачена на пустые занятия, постепенно сделавшие их творчески бездейственными и постоянно развлекающимися, но не получающими удовлетворения.

Данное обстоятельство, связанное с неудачными попытками личного побега от страхов, заставляет осознать их сущность. Экзистенциальные страхи «наглядно иллюстрируют слияние чувствующего (эмоционального) и ощущаемого (сенсуального) Я», объединяя в себе черты психических (ужас) и физических (сердцебиение, головокружение, удушье и пр.) состояний личности [4].

Необходимо заметить: как само бытие оказывается страхогенным, так и индивид порождает страхи, увеличивая и нагнетая их из Ничто. На протяжении жизни каждый человек испытывает множество страхов, способных проявляться по одному и одновременно по несколько.

Погруженность личности в состояние страха вызывает разную, порой непредсказуемую и неожиданную реакцию: в одних случаях человек способен собраться и мобилизовать свои силы, в других – оказывается растерянным и даже парализованным, неспособным принимать решения и действовать («страх прячет меня от меня самого», в итоге переизбыток страданий «разрушает в себе все, что разрушению противится», низвергая в пустоту [5). В последнем случае страх, воздействуя на духовную и материальную стороны жизни, оказывается помехой, разрушая индивида. Подчеркнем, что экзистенциальные страхи на протяжении всего бытия личности выстраивают (осознаваемую/неосознаваемую) генерализированную линию, подчиняющую себе жизнедеятельность.

Страх обладает чувственно-эмоциональной природой, заставляя индивида в предчувствии неизвестного, грозящего (реальными/мнимыми) опасностями, подвергаться негативному напряжению, испытывая тревогу, беспокойство, панику, ужас, испуг. Давление довольно негативных чувств подавляет личность, делая в некоторых ситуациях беспомощной, неспособной мыслить и действовать. Другое дело, что в силу субъективных особенностей психики страхи и сопряженные с ними чувства могут увеличиваться, уменьшаться, подавляться или вуалироваться в зависимости от обстоятельств и жизненных ситуаций.

Приступы страха «накатывают внезапно; бывает, даже во время отдыха или сна… человек просыпается в страхе, сердце колотится так, будто готово выскочить из груди, чувства находятся в состоянии хаоса, и человек бежит к окну, готовый выброситься из него. Он не управляет собой, пребывает в отчаянии и не понимает, что делает… Помочь ему невозможно, кажется, он обезумел и может вот-вот сойти с ума, выбежать из дому, учинить что-то над собой или над кем-то из ближних. Потом он скажет, что понять ужас, который его охватил, не дано никому. По окончании приступа он дрожит всем телом, обливается потом и испытывает страшную слабость» [4]. Но столь развернутую рефлексивную характеристику субъективного восприятия переживания страха способен выразить не каждый человек. Более того, личность скрывает от окружающих собственные страхи, боясь обнажить Я и оказаться уязвимым перед Другими. Тем не менее приведенное описание феноменологического состояния страха наглядно иллюстрирует, как личность посредством него погружается в пространство сюрреалистичности, связанное с (пре)быванием в над(под)реальности.

Как было отмечено, Гала и Сальвадор Дали жили в огромном количестве страхов, эмоционально воспринимая их. Особенность психотоники обоих была такова, что страстное их переживание задействовало ресурсы воображения, иррациональные химеры которого привели к мифотворчеству, а Сальвадора Дали еще и к сюрреализму. Последний стал их стихией жизни, помогая визуализировать страхи

и тем самым ослаблять их действенность в жизни, ненадолго снимая напряжение, а затем ввергая в новую пучину тревог, кошмаров и ужасов.

Возвращаясь к страху, отметим следующее. Еще А. Бергсон и М. М. Бахтин подчеркивали, что страх и смех являются ключевыми характеристиками бытия и его форм сознания, подчиняя всю жизнедеятельность личности. При этом страх, подчеркивает Паскаль Киньяр, «охраняет лишь бессилие или в крайнем случае ущербность, усугубляя боязнь», то есть страх стоит на защите Ничто, оберегая не-жизнь [6].

Изучая феномен, М. Хайдеггер заметил, что именно онтологический страх становится отправной точкой для подлинного существования. Ничто страшит и пугает, являясь источником страха. Последний сопровождает здесь-бытие личности, погружающейся в повседневности в бытие-с-другими. Отдаваясь диктатуре публичности, бытие-для-себя отворачивается от себейности. В свою очередь, страх поворачивает индивида к Я, себейности, пробуждая здесь-бытие к подлинному существованию, а значит – к бытию-к-смерти. Осознание смертности Я оказывается своеобразной точкой сборки, активизируя внутренние ресурсы личности [7].

Страх, вызывая колоссальное напряжение, либо активизирует, либо парализует индивида. Как считал А. Бергсон, «напряженность и эластичность – две взаимно дополняющие друг друга силы, которые жизнь приводит в действие» [8]. Более того, состояние тревоги и ее всеохватность провоцируют у личности видение страшного даже в обычном и повседневном [8]. Снять напряжение помогает маска, скрывающая в себе страх и смех/иронию. Демонстрируя многоликость Я и смешливость ситуации, маска снимает напряжение и беспокойство, выступая в качестве регулятора психических процессов. Маска играет роль двойника личности, помогая бороться с экзистенциальными страхами. Именно страх, обнажающий неопределенную неустойчивость бытия, рождает двойника индивида. Постоянная манипуляция с масками приводит к стиранию границ между Я и маской. В итоге в определенных ситуациях маска начинает главенствовать: двойник подавляет хозяина. Неслучайно, проблематизируя ситуацию, сделан вывод: «Появление двойника ставит перед человеком вопрос о конкретности его реального существования» [9].

М. Хайдеггер, пытаясь понять феномен страха, различает в нем три аспекта — состояние перед-чем страха, устрашенности и о-чем страха. Все три грани страха значимы, проявляясь поэтапно в бытии индивида. Так, жизнь личности направлена на овладение близостью, чему всегда угрожает Нечто (перед-чем страх); давая-себя-задеть, страх открывает свою страшность и характеризуется как устрашающее; «то, о-чем страх страшится, есть само страшащееся сущее, присутствие» [11]. Подчеркнем, «угроза, единственно могущая быть «страшной» и открываемая в страхе, приходит всегда от внутримирного сущего» [11].

Бытие-в-мире представляет собой неизвестность (по Ж. Батаю, «спуск в ночь существования», «бесконечное казнение неведением»), а значит — загадку. Делая шаг вперед, личность всегда вступает в неизвестность (она брошена в бытие-в-мире, вверяя себя ему), овладевая близостью и обнажая себя, свою сущность. «Бытие-в-мире есть всегда озаботившееся бытие-при», которому угрожают опасности [11]. Миф, помогая произвести эффектное впечатление и позитивный образ Я, позволяет забыть об опасности, перечеркнуть или приукрасить неприятный жизненный эпизод («я помню только то, что хочу помнить» [10), вуалируя действительность. Миф можно назвать объективной проекцией своего субъективного Я, в которое наряду с реальным вплетаются черты фантазийного.

Благодаря этому миф представляет возможную историю бытия-в-мире/бытия-с-другими, играя при интерпретации роль «онтологической загадки подвижности события» [11]. Воплощая в мифе сокровенное подобие себя, личность выплескивает в тексты собственные страхи, тоску, напряженность, (частично) высвобождая их. Миф, ввиду своей чувственно-эмоциональной природы, позволяет сгустить краски, драматизируя/приукрашивая событие/личность, и тем самым уменьшить силу страха.

Осуществим реконструкцию некоторых мифов Сальвадора и Галы Дали, способных пролить свет на экзистенциальные страхи четы и лучше понять их жизнь.

Литература

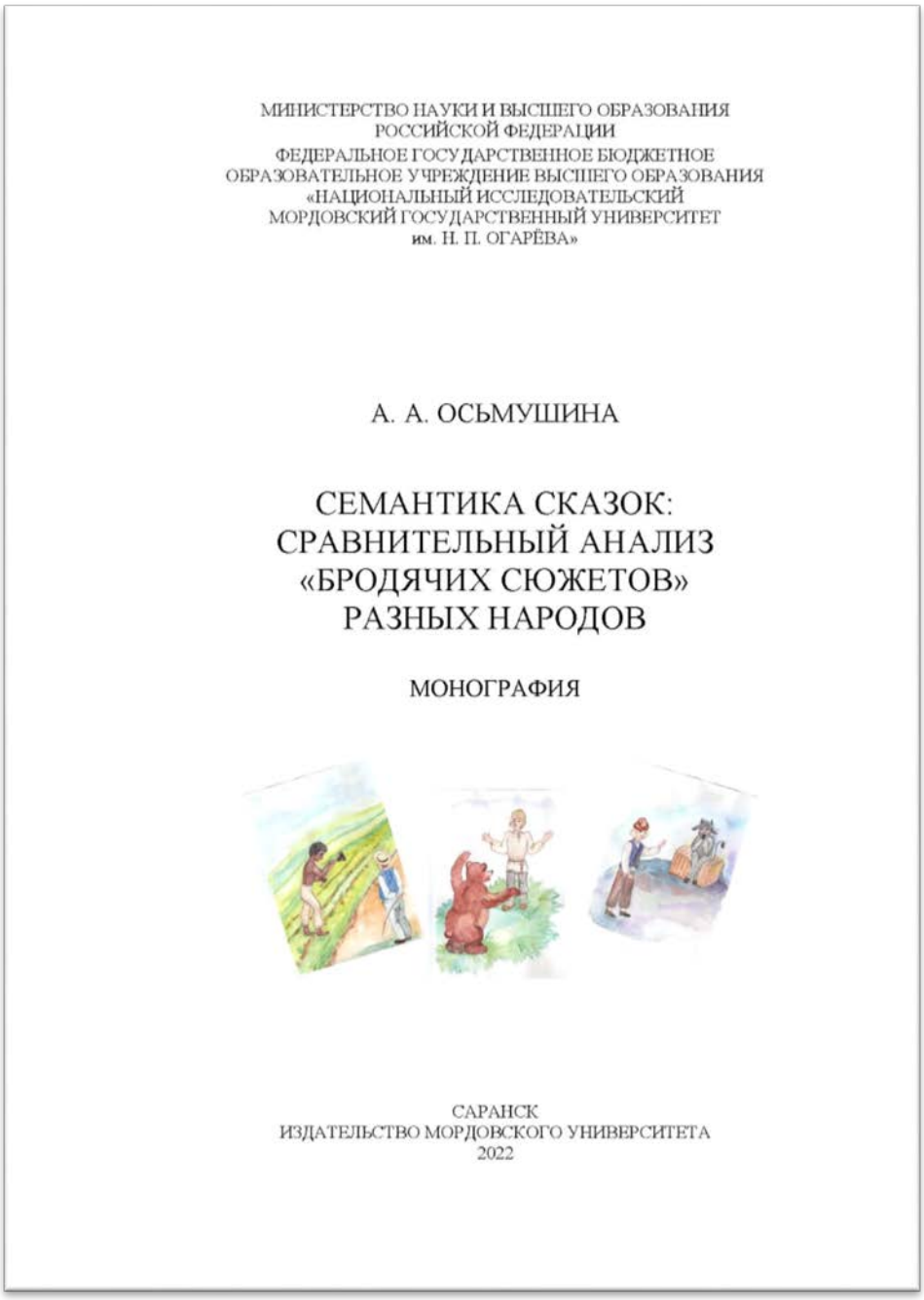
1. Нюридсани М. Сальвадор Дали. М.: Молодая гвардия, 2018. 543 с.
2. Дали С. Моя тайная жизнь. Минск: Попурри, 2017. 640 с.
3. Декс П. Повседневная жизнь сюрреалистов. 1917—1932. М.: Молодая гвардия, 2010. 319 с.
4. Юханнисон К. История меланхолии. О страхе, скуке и печали в прежние времена и теперь. М.: НЛО, 2012. 320 с.
5. Батай Ж. Человек перед страхом смерти и пустоты // Ж. Делюмо, Ж. Батай. Пустота страха. М.: Алгоритм, 2019.
6. Киньяр П. Секс и страх: Эссе.
7. Руткевич А. М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 175 с.
8. Бергсон А. Смех. М.: Искусство, 1992. 128 с.
9. Кантор В.К. Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры. М.: Научно-политическая книга, 2013. 654 с.
10. Дали Г. Жизнь, придуманная ею самой. М.: Яуза-пресс, 2017. 240 с.
11. Хайдеггер М. Экзистенция страха и бытие к смерти // Ж. Делюмо, Ж. Батай. Пустота страха. М.: Алгоритм, 2019.

Literature

1. Nuridsani M. Salvador Dali. Moscow: Young Guard, 2018. 543 c.
2. Dali S. My secret life. Minsk: Popurri, 2017. 640 c.
3. Dex P. The Everyday Life of the Surrealists. 1917-1932. Moscow: Molodaya Gvardiya, 2010. 319 c.
4. Johannison K. The Story of Melancholy. On fear, boredom and sadness in former times and now. MOSCOW: NLO, 2012. 320 c.
5. Bataille J. Man facing the fear of death and emptiness // J. Delumo, J. Bataille. The emptiness of fear. Moscow: Algorithm, 2019.
6. Kinyar P. Sex and fear: Essays.
7. Rutkevich A. M. From Freud to Heidegger: A Critical Sketch of Existential Psychoanalysis. Moscow: Politizdat, 1985. 175 c.
8. Bergson A. Laughter. Moscow: Art, 1992. 128 c.
9. Kantor V.K. Love of the double. Myth and reality of Russian culture. Moscow: Scientific and Political Book, 2013. 654 c.
10. Dali G. The life invented by herself. M.: Yauza-press, 2017. 240 c.
11. Heidegger M. Existence of fear and being to death // J. Delumo, J. Bataille. The emptiness of fear. M.: Algorithm, 2019.

Представление монографии А.А. Осьмушиной
«Семантика сказки: сравнительный анализ «бродячих сюжетов» разных народов»

Первая страница книги



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
МОРДОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. Н. П. ОГАРЁВА»

А. А. ОСЬМУШИНА

СЕМАНТИКА СКАЗОК:
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ
«БРОДЯЧИХ СЮЖЕТОВ»
РАЗНЫХ НАРОДОВ

МОНОГРАФИЯ

САРАНСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО МОРДОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2022

Монография «Семантика сказки: сравнительный анализ «бродячих сюжетов» разных народов» – настоящая находка для тех, любит сказку и интересуется отечественной и зарубежной культурой. Её завершение подводит итог работы одного из ведущих исследователей современного мифа и фольклора доцента кафедры английского языка для профессиональной коммуникации Национального Исследовательского Мордовского государственного университета Анастасии Андреевны Осьмушиной.

На стыке наук нередко случаются замечательные открытия. И монография А.А. Осьмушиной – одно из них. «Семантика сказки» формирует новый подход к изучению особенностей логики, гносеологии, онтологии, аксиологии и праксиологии этносов на основе дейксического анализа текстов.

Это исследование выполнено в области пересечения интересов филологии и философии, фольклористики и культурологии и представляет собой довольно редкое применение философского инструментария к обработке филологического материала, формируя новый подход к изучению особенностей логики, гносеологии, онтологии, аксиологии и праксиологии этносов на основе дейксического анализа текстов.

Что составляет основание этнокультурных различий народов и в чем эти различия получают выражение? Как можно изучить их? Автор обращается к этнической сказке как воплощению космо-психо-логоса народа и замечает, что именно отличия в сказках со схожими сюжетами ярко отражают особенности мировосприятия и мышления этноса.

По определению самого автора, сказки с «бродячими сюжетами» изменяются, переходя от одной этнической группы к другой, трансформируясь, адаптируясь в соответствии с этническими особенностями логики, гносеологии, онтологии и аксиологии. А. А. Осьмушина собирает роскошную коллекцию вариантов наиболее распространенных сюжетов, сравнивая сказки русские и немецкие, английские и ирландские, испанские и португальские, североамериканские и латиноамериканские.

Особенности логики, гносеологии, онтологии, этики и эстетики этнических сказок позволяет выявить новая авторская методика исследования фольклорных текстов – анализ дейксиса. Соединив в одной методологии лингвистический, семиотический, культурологический и философский подходы, автор интерпретирует дейксис как область пересечения интересов лингвистики, семиотики, культурологи и философии – то есть как явление лингвистическое и социальное, как средство формализации социальности средствами языка, как лингвистическое воплощение социальности.

Предлагаем вашему вниманию фрагмент из книги А.А. Осьмушиной.

УДК 008:398

КАША ИЗ ТОПОРА – ПЛУТОВСТВО ИЛИ… МИЛОСЕРДИЕ?

Русская, колумбийская, португальская, немецкая, ирландская и североамериканская сказки имеют схожую сюжетную линию: голодный странник просит еды у хозяев дома, однако ему отказывают под предлогом полного отсутствия продуктов. В некоторых версиях странник не просит еды прямо, но умело разжигает любопытство хозяйки. Путник вызывается приготовить обед из несъедобного предмета. В русской сказке ключевым ингредиентом блюда является топор, в колумбийской, ирландской, английской, немецкой и североамериканской сказке – камни. Любопытствуя, что же получится, хозяйка дает ему вполне съедобные и питательные продукты в качестве приправы. Добрая хитрость или манипуляция лежит в основе поведения странника, понимает хозяйка его уловки или нет, радуется возможности помочь или досадует о необходимости делиться продуктами – семантика сказок разных этносов заметно отличается.

Русская сказка «Кашица из топора» [Афанасьев 1985: 202–203] имеет следующее содержание. Солдат пришел с похода на квартиру и потребовал у хозяйки-старухи еду: «Здравствуй, божья старушка! Дай-ка мне чего-нибудь поесть» [Афанасьев 1985: 202]. Старуха пыталась уклонится от ответа, притворяясь глухой, но, когда солдат собрался ее побить, сообщила, что продуктов нет: «Да нечего, родимый!», «Да не из чего, родимый!» [Афанасьев 1985: 202]. В итоге солдат сварил кашу из топора, выманив у старухи продукты; пригласил он к столу и хозяйку, которая так и не поняла его хитрости. Топор же солдат забрал с собой.

Социальный дейксис. Солдат, оторванный от земли и профессии, не получает иной возможности прокормиться кроме как требовать провизию со случайной хозяйки квартиры, у которой остановился, что невыгодно ей. Она не жалеет его, но защищает свое, не вступая в открытую конфронтацию (опасаясь физической силы солдата). Старуха притворяется то глухой, то нищей, и использует ласковые обращения, стараясь разжалобить солдата. Солдат, понимая ее уловки, не жалеет ее и угрожает кулаками: «Ах ты старая ведьма! Я те глухоту-то вылечу!» [Афанасьев 1985: 202]. Социальные отношений отражаются как конфликтные, отношения конкуренции, борьбы за ресурсы, при отсутствии солидарности, вызванные не порочностью и злобой индивидов, но порочностью государственной системы (недостаточное государственное обеспечение государственных слуг). Это система отсутствия права, договора, справедливости и Бога. Это осуждение жадности и отсутствия страннопримства, поскольку солдат – государственный человек, но одновременно и защитник народа, носитель исконно-народного мышления.

Относительный дейксис формируют два субъекта действия: солдат-хитрец и жадная неумная женщина. Ситуация в целом – невозможность совмещения и соблюдения базовых потребностей солдата и хозяйки ввиду отсутствия компенсации, поддержки со стороны власти, более того, отсутствия действенного запрета на вымогательство служивым пропитания у крестьянина, отсутствия права, что порождает напряженные отношения конкуренции за ресурсы и конфликты среди социальных групп. Одновременно с этим формализуется отсутствие жалости, сострадания и любви к ближнему во Христе, победа не силы, но хитрости над

жадностью и немилосердием. Таков иллокутивный эффект сказки. Общее мнение не одобряет поведение старухи (пейоративная оценка) и не осуждает солдата. Конфликт решается в пользу более хитрого и находчивого (положительная адмиративная оценка). Солдат – государственный человек, но он же и защитник государства, страны, всех русских людей, а старуха не кормит его, нарушая важнейшую максиму народной ментальности: помощь нуждающемуся. Поэтому коллективная оценка – на стороне солдата. То жизненно необходимое, что человек на государственной службе не смог получить добровольно или силой, он получает хитростью и обманом, одерживая победу над глупостью и жадностью. Таков перлокутивный эффект сказки. Смысл жизни в борьбе против нездравомыслия, равнодушия и жестокосердия. Нездравомыслие и глупость получают отрицательную адмиративную оценку, обеспечивающую эффект комизации.

Реализуется антиномичный тип суждений.

Номинативный дейксис позволяет выделить следующую интуитивистскую выборку: отсутствие договора, позитивной кооперации, права и солидарности общественных групп во Христе, необходимость конкуренции за базовые жизненные ресурсы, утрата возможности к продуктивному труду, осуждение жадности и немилосердия, торжество хитрости. Номинативы представляют собой социальные роли, которые ярко демонстрируют социальное положение субъектов: солдат – оторванный от профессии и дохода или служивый – на службе у государства, государственный человек; хозяйка – владеющая домом и ресурсами или старуха – мудрая, немощная, слабая. Они не солидарны, не трудятся для ближнего, не надеются на государство, общину или Бога, но только на самих себя, свой ум и хитрость. Номинативный дейксис выявляет несправедливость в осуществлении социальных ролей.

Индикативный дейксис формализует экономический и политический контексты. Солдат олицетворяет силу на службе у государства, как правило, службе принудительной, лишенную возможности производительного творческого труда, обучения и развития, создания семьи и рождения детей, то есть человека, существующего в условиях несправедливости, при недостаточном обеспеченим базовых потребностей. Если служивый не будет проявлять силу, ум и смекалку, он потеряет жизнь, погибнет в условиях, в которых невозможно жить. Старуха-хозяйка олицетворяет русское крестьянство, бесправное, подневольное, вынужденное выбирать между христианским милосердием и сохранением ресурсов для себя. Недостаток ума, хитрости и смекалки, отсутствие милосердия к ближнему и нежелание потрудиться (в данном случае приготовить еду) приводит к утрате даже средств и возможностей трудиться и обеспечивать себя (топор, который унес солдат). Показательны обращения: «божья старушка» – надежда на милость во Христе и странноприимство; «старая ведьма» – понимание злой хитрости и порока; «родимый» – апелляция к этночеловеколюбию. Но в персонажах нет истины и сострадания. Справедливость и этночеловеколюбие солдата проявляются в том, что он накормил не только себя, но и старуху.

Абсолютный дейксис демонстрирует следующие абсолютные оценки. В условиях несправедливости и конкуренции социальных групп побеждает не тот, кто сильнее, не тот, кто сумеет скрыть сои ресурсы и приберечь их для себя, но тот, кто умнее и хитрее, он получает ресурсы для жизни и труда. При этом немилосердие старухи – это мотив нарушения заповедей Ветхого и Нового завета: «Нам надлежало бы творить милостыню уже потому, что она – прекрасное дело, и из сострадания к

нашим братьям, а не ради обещанных Владыкой наград… Но скажешь, как я могу подавать милостыню, когда я беден? Тогда особенно и можешь ты подавать милостыню, когда ты беден. Богатый, опьяненный обилием богатства, пламенеющий жесточайшей горячкой и одержимый ненасытной страстью, желает увеличить свое имущество, а бедный, не зараженный этой болезнью и свободный от этого недуга, легче сделает подаяние из того, что у него есть» (Быт. 1: 26). «Когда у тебя будет много, твори из того милостыню, и когда у тебя будет мало, не бойся творить милостыню и понемногу» (Тов. 4,8).

Немецкая сказка «Фальшивый пилигрим» («*Der Schlaue Pilgrim*[1]») [Hebel 1811: 126–128] повествует о лже-пилигриме, который бродил по стране, якобы держа путь в Иерусалим. На самом деле обманщик попрошайничал, выбирая поселки побогаче, не желая довольствоваться добровольным подаянием, но прибегая к мошенничеству. Так, завидев богатый дом, он шел туда смиренно просить воды и котелок, чтобы приготовить себе суп из камней. Если хозяйка принималась жалеть его, причитая, что камни будут долго лежать у него в желудке, он просил вина к ним. Когда же хозяйка сочувствовала ему, что вода не питательна, он просил дать ему бульон, овощи и, наконец, хлеб к супу, а, съедая все, вздыхал, что так наелся, что камни ему не осилить, и просил хозяйку сберечь их, обещая на обратном пути принести ей святую реликвию.

Социальный дейксис отражает отношение недоверия к клирикам и пилигримам, отношения доброй, сострадающей и глупой хозяйки и алчного манипулятора бродяги, то есть отношения паразитизма.

Относительный дейксис формируют два действующих субъекта: хитрый бродяга и сочувствующая глупая хозяйка, формируя иллокутивный эффект – удавшийся обман и перлокутивный эффект – противопоставление доброты и глупости обывателя и аморального макиавеллианского ума бродяги, получающего пейоративную оценку. Ситуация в целом – аморальное поведение бродяги, возможное благодаря глупости окружения. Смысл жизни в утверждении моральных норм.

Сказка содержит суждения дедуктивного типа.

Номинативный дейксис сказки отражает разоблачение нарушения моральных норм и позволяет сформировать следующую интуитивистскую выборку: Макиавеллианский интеллект, ум и хитрость, манипуляция, обман доверия, сочувствие и сострадание, глупость. Номинативы *ein Müßiggänger* (бродяга), *für einen frommen Pilgrim ausgab* (переодетый благочестивым пилигримом), *der Halunkedie* (авантюрист), *unser verkleideter Pilgrim* (наш переодетый пилигрим), *die mitleidige Wirtin* (жалостливая хозяйка) демонстрируют подлог и обман.

Индикативный дейксис характеризует бродягу как беспринципного и алчного человека, не спешащий пройти свой путь в Иерусалим, но ищущего, где можно поживиться, и использующего доброту обывателей и их благоговение перед благочестивым человеком; хозяйку – как добрую и жалостливую женщину, с уважением относящуюся к пилигриму, сочувствующую страннику, желающую сделать его обед питательнее и таким образом помочь ему дойти до Святой Земли. Система тропов обеспечивает выразительность обличения, усиливает противопоставление жалости и алчности, выявляют обман доверия как патологию нормальности по Э. Фромму [Fromm 1955] и К. Лоренцу [Lorenz 1977].

[1] Все переводы в данном фрагменте выполнены автором.

Абсолютный дейксис отрицательно оценивает аморальность обмана доверия. *«Человек лукавый, человек нечестивый ходит со лживыми устами, мигает глазами своими, говорит ногами своими, дает знаки пальцами своими; коварство в сердце его: он умышляет зло во всякое время, сеет раздоры. Зато внезапно придет погибель его, вдруг будет разбит — без исцеления»* (Прит. 6: 12–15).

Португальская сказка «Бульон из камня» («*O Caldo de Pedra*») [Braga 1889: 186] рассказывает о монахе, который просит подаяние, но не получает ничего в доме земледельца. Он действительно голоден и предпринимает хитрость: притворяется, что хочет сварить суп из камня, заинтересовывает хозяев, просит сало, соль, капусту и колбасу, и с удовольствием съедает суп со своим хлебом. Хозяева так и не понимают хитрости, сперва потешаясь над ним, затем искренне интересуясь: «А как же камень?» [Braga 1889: 186].

Социальный дейксис португальской сказки формализует обычай монахов просить подаяние ради смирения своей гордыни. Об этом говорит временная форма глагола *Pretérito imperfeito* в выражении *andava ao peditorio*, указывающая на повторяющееся действие. Земледелец, производящий плоды земные и не желающий делиться с человеком, служащим миру горнему, получает отрицательную оценку нарратора. Никак не упоминается его возможная бедность, но только нежелание дать что-либо. Межличностные отношения – отношения неравенства, домочадцев земледельца и чужака-просителя. Солидарность, этночеловеколюбие отсутствуют, что получает пейоративную оценку. Только различие знаний, а именно, хитрость монаха позволяет ему получить то, в чем ему отказали в ответ на честную просьбу. Хитрость его получает положительную адмиративную оценку при отрицательной адмиративной (комической) оценке несообразительности хозяев.

Относительный дейксис формируют монах и домочадцы земледельца, которые не называются и выступают как одно лицо, создавая иллокутивный эффект: во власти собственника решать, подавать ли милостыню или отказывать. Общее мнение одобряет хитреца и обманщика монаха. Подобная оценка ситуации формируется словами «умирал от голода» и «не хотели дать ничего» [Braga 1889: 186]. Перлокутивный эффект: хитростью и манипуляцией можно добиться большего, чем просьбой.

Сказка содержит дедуктивные суждения.

Номинативный дейксис формирует интуитивистскую выборку, включающую в себя жадность, обман, и манипуляцию. Номинативы отражают именно социальное положение, социальную роль субъектов: *frade* (монах), *gente de casa* (домочадцы), *lavrador* (земледелец), причем земледелец не является самостоятельным субъектом, лишь указанием на социальный статус и положение его домочадцев как единого действующего лица.

Индикативный дейксис формализует хитрость монаха, умение манипулировать окружением, разжечь любопытство. Демонстрируя незаинтересованность в реакции слушателей, он рассуждает как будто бы сам с собой, ничего больше у них не просит, но все получает: «Хочу посмотреть, смогу ли я сварить бульон из камня… Если бы мне одолжили котелок… А с несколькими кочанчиками капусты это была бы пища богов… Ах, кусочек колбаски придал бы ему особую прелесть» [Braga 1889: 186]. Тропы противопоставляют намерение и результат, мыслимое и сказанное, помогают сформировать оценку ситуации.

Абсолютный дейксис отражает извращенную реализацию послания «Милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9: 13). Любовь к ближнему, сострадание к грешнику,

богопознание и смирение искажаются и превращаются в отсутствие человеколюбия, сострадания и солидарности, хитрость, манипуляции и обман. Монах получил милостыню, но дана она была не из сострадания, не из любви к ближнему, но из любопытства и чувства собственного превосходства, испытываемого глупцами, чья глупость разоблачается, порождая эффект комизации, драматизации и трагизации жизни.

Ирландская сказка представляет собой рассказ без названия. Реализация мотива «каши из топора» в ирландском космо-психо-логосе впервые упоминается в книге М. МакДональда [Macdonald 1898: 322–323] как описание обычая. В данном случае приготовление супа из известнякового камня носит характер некоего развлечения, игры. Все участники понимают, что происходит, но не прерывают шутки, позволяя страннику получить свою еду.

Содержание рассказа следующее. Попрошайка, приходя в одну из хижин, которые всегда гостеприимно отворяли двери бродягам, просит хозяйку одолжить ему горшочек и позволить приготовить свой ужин на ее очаге. Разумеется, он получает просимое. Тогда он достает пару кусков известняка, кладет их в горшок, заливая водой, и ставит горшок кипеть. Хозяйка с интересом спрашивает, что же он собирается готовить. «Каменный бульон, мэм» [Macdonald 1898: 323], – отвечает попрошайка. «О Боже, вы только взгляните на это!» [Macdonald 1898: 323] восклицает хозяйка в изумлении. Попрошайка варит свои камни в течение некоторого времени, пробует бульон, сообщает, что щепотка соли значительно улучшит его, и получает соль. За этим следуют и другие просьбы: репа, картофель и лук для густоты, в чем ему не отказывают, продолжая наблюдать с интересом; не отказывают ему и в кусочке бекона для аромата. В итоге, когда хозяйку приглашают попробовать результат, она объявляетб что этот суп «так же хорош как любой мясной суп, который ей доводилось пробовать» [Macdonald 1898: 323].

Социальный дейксис отражает нестабильное положение бедняков Ирландии XIX века, когда любой из них мог лишиться земли и дома не по собственной вине, а вследствие напряженной политической обстановки. Такая ситуация формировала в людях отношения солидарности и необходимость взаимопомощи.

Относительный дейксис формируют бродяга-попрошайка, сохраняющий достоинство, и хозяйка, позволяющая ему сыграть свою роль, при этом не отказывающая ему в подаянии и не теряющая свое достоинство, разгадывая в конце его хитрость. Таков иллокутивный эффект. Ситуация в целом носит характер игры, развлечения, доброй шутки. Таков перлокутивный эффект сказки. Смысл жизни состоит во взаимной помощи, идентичности и идентификации в этнос, сохранении достоинства и жизни каждого человека как части этноса, как «своего».

Сказка содержит субдуктивные суждения.

Номинативный дейксис утверждает сотрудничество, справедливость, этночеловеколюбие. Номинативы *beggar* (попрошайка), *vagrant* (бродяга), *vanithee* (добрая женщина), *the woman of the house* (хозяйка), *housewife* (домохозяйка), демонстрируют социальное и имущественное неравенство.

Индикативный дейксис демонстрирует определенные черты менталитета этноса, в частности, гостеприимство, уважение, равенство выше социально-имущественного расслоения, правильность выше блага. Обращения *good man* (добрый человек), *ma'am* (госпожа, сударыня) отражают взаимное уважение представителей разных общественных групп.

Абсолютный дейксис фиксирует максиму, что человеческое достоинство выше социального положения, и формализует ИКР как сохранение жизни и уважения к себе каждого ирландца, солидарность как средство выживания этноса.

Английская сказка «Монах и точильный камень» («*The Friar and the Whetstone*») [Briggs, Norton 1970: 94–95] повествует о монахе, который часто захаживал к одной женщине, но она прятала от него продукты. Однажды он явился с товарищами и, не получив ничего, предложил пожарить точильный камень. Опасаясь, что монах сожжет ее сковороду, женщина с большой неохотой дала ему и яйца, и масло, понимая, что он хитростью выманил у нее продукты.

Относительный дейксис отражает ситуацию обмана жадного человека. В роли обманщика выступает монах, формируя неявную критику католической церкви. Таков иллокутивный эффект сказки. Перлокутивный эффект – победа хитрости над глупостью, любопытством и жадностью.

Сказка содержит дедуктивные суждения.

Социальный дейксис английской сказки отражает правовое равенство при экономическом и культурном неравенстве. Хозяйка владеет ресурсами и не желает делиться ими; монах отличается находчивостью. Хитрость получает мелиоративную оценку, в то время как жадность – пейоративную. Благосостояние, подразумевающее благотворительность, является смыслом жизни.

Номинативный дейксис позволяет сформировать следующую интуитивистскую выборку: обычай монахов просить милостыню; отсутствие щедрости и солидарности; допустимость обмана для получения необходимого. В отношении наименования монаха имеет место игра слов: английское существительное *friar* (монах) в тексте сказки фиксируется как *fryer* (тот, кто жарит). Он обращается к хозяйке как *Marry* (Мэрри) – искаженное имя *Mary* (Мэри), Мария – аллюзия на библейских жен с таким именем; рассказчик называет хозяйку *the good wife* (добрая женщина), хотя речи и поступки ее далеки от добрых.

Индикативный дейксис демонстрирует истинные и ложные намерения и ложь хозяйки в отношении монаха. Она неприлично оскорбляет его и богохульствует. Монах также не использует никаких формул вежливости в беседе с хозяйкой и обращается к ней просто по имени, в то время как к своим товарищам он обращается полупочтительно, полушутливо *my Masters* (Господа).

Абсолютный дейксис представляет собой следующие рекурсивные оценки современности. Зло в людях искажает саму суть прошения и подачи милостыни. Скромность и смирение уступают место наглости, хитрости и обману; щедрость и любовь к ближнему превращаются в жадность, ложь и эгоизм.

Североамериканская сказка «Суп из камня» («*Stone Soup*») [McCarthy 2007: 367], записанная в Пенсильвании, близка к современному анекдоту по структуре и функциям. Краткая и емкая сказка с выраженной концовкой (*punch line*) повествует о коробейнике, который проживал у миссис А. в течение нескольких дождливых дней. В данной версии сказки идею обеда из несъедобного предмета привносит не голодный путешественник, но бродячий торговец, по-видимому, страдающий от голода вследствие невозможности или нежелания заработать в дождливую погоду (вероятно также, что «дождливые дни» использованы в качестве фразеологизма, соответствующего русскому «черные дни»). Однако он не просит еды, не уповает на милосердие, и не предлагает хозяйке какую-либо помощь или работу в обмен на питание. Коробейник, беседуя с хозяйкой, снова и снова упоминает вкуснейший суп из камня; когда же она поддается любопытству, обещает дать его рецепт, если она

сварит для него этот суп. Концовка представляет собою фразу, разоблачающую глупость хозяйки и хитрость коробейника: «Полагаю, этот суп был бы хорош и без камня», – сказал один из ее соседей» [McCarthy 2007: 367].

Социальный дейксис отражает отношения имеющего и неимущего, хозяйки и арендатора, глупца и хитреца, социализацию и нормализацию. Коробейник не нарушает социальные нормы, не просит еды у хозяйки и даже не жалуется ей, но умело возбуждает ее любопытство и получает желаемое.

Относительный дейксис формируют умный коробейник и любопытная недалекая хозяйка. В данной сказке наблюдается противопоставление ума/хитрости и глупости/отсутствия здравого смысла. Хитрость получает положительную адмиративную оценку, коммуникабельность – дезидеративную оценку, а житейская глупость – отрицательную адмиративную (комическую) оценку. Смысл жизни – достижение цели – получение желаемого благодаря умению манипулировать людьми. Таков иллокутивный эффект сказки. Перлокутивный эффект – обнаружение глупости хозяйки, которая до самого конца не догадывалась о том, что ее обманули, рассказывая свою историю соседям, восхищаясь вкусным супом и кулинарными знаниями коробейника.

Номинативный дейксис отражает разоблачение обмана и глупости. Интуитивистская выборка включает в себя неблагоприятные обстоятельства, Макиавеллианский интеллект, ум и хитрость, манипуляцию под видом сотрудничества, отсутствие честности, житейскую глупость, обман и его разоблачение. Номинативы обеспечивают эффект повествования о реальном случае, поскольку хозяйка имеет имя: миссис А.

Индикативный дейксис демонстрирует, что коробейник – ловкий манипулятор, а хозяйка – любопытная, простодушная, недалекая, болтливая и хвастливая; соседи все же относятся к ней по-доброму и разоблачают обман, не обвиняя ее в глупости напрямую. В отличие от колумбийской и русской сказки, в североамериканской версии коробейник не помогает хозяйке варить этот суп.

Абсолютный дейксис моделирует нормализацию, социализацию, умение достичь своей цели как ИКР.

Колумбийская сказка «Суп из камней» («*El Sancocho de Piedras*») [Mejía, Maya 2011: 96–101] повествует о том, что путник проделал долгий путь и очень проголодался, когда пришел к хижине. Войдя в дом со словами благословения, он встретил там очень старую женщину, которая ответила ему также в рамках христианской религиозной парадигмы, демонстрируя общность религии с посетителем – религии, предписывающей сострадать к нищему и просящему. Однако когда путник попросил еду, старуха с огорчением поведала ему, что на ранчо совсем ничего нет. Старуха думала о том, что Христос мог бы ходить в облике такого юноши, страдая за весь мир, и она хотела бы помочь ему. Юноша предложил сварить суп из камней, убирался на кухне, чем повеселил старуху: ей смешно было видеть мужчину за уборкой, и она принесла немного продуктов, а немного нашел юноша. В итоге он поел и оставил камни, шутя, что хочет продолжить путь налегке. Мы видим добрый юмор: «А камни, юноша? Камни! Ты не будешь их есть? – Даст Бог, нет, сеньора» [Mejía, Maya 2011: 101] – отвечает путник, подмигивая и лукаво улыбаясь. Старуха благословила его и со счастливыми слезами смотрела, как он уходит прочь, думая о своих сыновьях, которые бродят по миру.

Социальный дейксис раскрывает отношения позитивной кооперации, помощи, сострадания ближнему и неимущему во Христе, фиксируя солидарность («Она хочет

помочь ему» [Mejía, Maya 2011: 97]), этночеловеколюбия (paisano – «земляк»), христианскую религиозность («Христос мог бы бродить так, страдая за весь мир» [Mejía, Maya 2011: 97]), добрую хитрость и добрый юмор, исключая лень, шовинизм, жадность, злую хитрость и зломыслие.

Относительный дейксис формируют следующие действующие субъекты. Юноша-путник, усталый и голодный, символ Христа-страдальца, тем не менее, весел и разумен, что получает положительную адмиративную оценку. Отмечается гедонистическое антропологическое отношение жизни как наслаждение простыми радостями и удовольствиями жизни, несмотря на трудности. Старуха-хозяйка, сострадающая, искренне желает помочь, но не имеет ничего – это представляет собой аллюзию на притчу о том, как Христос накормил пять тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами. Ситуация в целом – позитивная кооперация в условиях ограниченных ресурсов, солидарность и добрая хитрость, получающая дезидеративную оценку. Достижение цели – удовлетворение потребностей в условиях нехватки ресурсов благодаря смекалке и сотрудничеству – составляет иллокутивный эффект сказки. Перлокутивный эффект – утверждение необходимости взаимной помощи, человеколюбии, братской связи людей в мире. Смысл жизни состоит в христианском сострадании и сорадовании к этническому человеку как способу выживания этноса.

Сказка содержит суждения субдуктивного типа и фиксирует логику не преодоления необходимости, но совместимость человека с необходимостью, приспособление к обстоятельствам.

Номинативный дейксис дает положительную оценку кооперации и добровольной помощи. Интуитивистская выборка включает в себя неблагоприятные обстоятельства, обманутые ожидания, позитивную кооперацию, ум и находчивость, понимание обмана, но также сострадание, сотрудничество, солидарность и сорадование во Христе. Номинативы содержат разнообразие наименований двух действующих субъектов: *el hombre* (мужчина), *señor* (господин, сеньор), *la vieja* (старуха), *une viejita* (старушка), *el paisano* (земляк), *mi señora* (моя госпожа, моя сеньора), *joven* (юноша), *la mujer, la mujercita* (женщина), *el muchacho* (мальчик), *niño* (дитя).

Индикативный дейксис отражает социо-экономический и социо-демографический контексты, упоминая заботу сына о пожилой матери, однако не фокусируется на них, поскольку основное содержание сказки – этнокультурные гуманистические идеалы. Путник олицетворяет нуждающегося во имя Христа, этнического человека, готового трудиться и довольствоваться малым, шутить и проявлять добрую хитрость; старуха формализует добрую волю, способность к состраданию и сорадованию; упомянутые в сказке дети старухи, бродящие по миру, воплощают человечество в целом как братскую общину. Обращения демонстрируют уважительное отношение, единство этноса и религии, отношения «мать-сын». Тропы формируют и усиливают драматизацию нехватки ресурсов и комизацию неверной оценки и любопытства женщины.

Абсолютный дейксис моделирует эусоциальность и эвтюмию как составляющие и условие ИКР. Путник спускается с горы в долину. Гора символизирует связь небесного и земного. До мира людей, селения в долине, путь еще долог, хозяйка хижины очень стара и несколько ближе к горнему миру, нежели прочие ее земляки; она принимает своего земляка, представителя своего этноса как сына, и своих сыновей как составляющих этнического коллектива, и испытывает христианское сострадание и сорадование. Сыновья этого народа покидают своих

родителей и не возвращаются к матери-традиции, но ищут свое место и средства для существования в других городах. Так сказка фиксирует потерю народом своего исторического месторазвития и рассеивание его по окрестным землям.

***

Во всех сказках типа ATU 1548 присутствует мотив солидарности, этночеловеколюбия, милосердия. Это и библейские мотивы «Просящему дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Мф. 5:42), «Да не отвратиши сердца твоего, ниже сожмеши руки твоей пред братом твоим требующим. Отверзая, да отверзеши руку твою ему… Даянием да даси ему. Дающую ти ему благословит тя Господь Бог твой во всех делах твоим и во всем» (Втор. 15,7–10). В русской, английской и португальской сказках нет этночеловеколюбия, нет милосердия, и отсутствие этих качеств у субъектов получает отрицательную оценку; соответственно, хитрость в виде каши из топора и бульона из камня становится способом обмануть жадного и получить немного еды. В немецкой сказке сам просящий – мошенник и плут, не желающий довольствоваться добровольным подаянием, соответственно, и манипуляция его осуждается. В североамериканской сказке обман служит средством выявления глупости/ловкости. В колумбийской и ирландской сказках в полной мере реализуется мотив помощи ближнему, и суп из камня становится символом такой помощи, хотя субъект прибегает к такой хитрости по разным причинам.

Литература

Афанасьев А.Н. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева в трех томах. Т. 3. М.: Наука, 1985. 510 с.

Braga T. Contos Tradicionais do Povo Português. Vol. I, II [Электронный ресурс]. Porto: Typographia Elzebiriana, 1889. URL: http://solo.bodleian.ox.ac.uk/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=OXVU1&docId=oxfaleph012295618 (дата обращения: 10.10.2021).

Briggs K.M., Norton F.J. A dictionary of British folk-tales in the English language, incorporating the F. J. Norton collection. Vol. 2. [Электронный ресурс]. London: Routledge & K. Paul, 1970. 580 p. URL: https://archive.org/details/dictionaryofbrit02brig/page/94/mode/1up (дата обращения: 21.11.2021).

Fromm E. The Sane Society. New York: Rinehart, 1955. 370 p.

Hebel J.P. Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes. 1 Auflage. [Электронный ресурс]. Tübingen: Cotta, 1811. 304 p. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schatzkaestlein_des_rheinischen_Hausfreundes.djvu (дата обращения: 01.10.2021).

Lorenz K. Behind the Mirror: a Search for a Natural History of Human Knowledge. 1st American edition. N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1977. 257 p.

MacDonald M. Irish Life and Character. [Электронный ресурс]. London: Hodder and Stoughton, 1898. 382 p. URL: https://archive.org/details/irishlifecharact01macd/page/n4/mode/2up?q=Irish+Life+and+Character (дата обращения: 01.10.2021).

McCarthy W.B., ed. Cinderella in America: a book of folk and fairy tales. [Электронный ресурс]. Jackson: University Press of Mississippi, 2007. 514 p. URL:

https://archive.org/details/cinderellainamer0000unse/page/n4/mode/1up (дата обращения: 01.10.2021).

Mejía L.C., Maya T., eds. Cuentos para contar. Cuentos populares colombianos. Medellin: Panamericana Formas E Impresos S. A., 2011. 162 p.

References

Afanasyev A.N. (1985). Narodnye russkie skazki A. N. Afanasieva v tryokh tomakh [Russian folk tales in three volumes]. Vol. 3. Moscow: Nauka, 1985. 510 s. (In Russian).

Braga T. (1889). Contos Tradicionais do Povo Português. Vol. I, II. Porto: Typographia Elzebiriana. URL: http://solo.bodleian.ox.ac.uk/primo_library/libweb/action/dlDisplay.do?vid=OXVU1&docId=oxfaleph012295618 (date of treatment: 10.10.2021).

Briggs K.M., Norton F.J. (1970). A dictionary of British folk-tales in the English language, incorporating the F. J. Norton collection. Vol. 2. London: Routledge & K. Paul. 580 p. URL: https://archive.org/details/dictionaryofbrit02brig/page/94/mode/1up (date of treatment: 21.11.2021).

Fromm E. (1955). The Sane Society. New York: Rinehart. 370 p.

Hebel J.P. (1811). Schatzkästlein des rheinischen Hausfreundes. 1 Auflage. Tübingen: Cotta. 304 p. URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Schatzkaestlein_des_rheinischen_Hausfreundes.djvu (date of treatment: 01.10.2021).

Lorenz K. (1977). Behind the Mirror: a Search for a Natural History of Human Knowledge. 1st American edition. N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich. 257 p.

MacDonald M. (1898). Irish Life and Character. London: Hodder and Stoughton. 382 p. URL: https://archive.org/details/irishlifecharact01macd/page/n4/mode/2up?q=Irish+Life+and+Character (date of treatment: 01.10.2021).

McCarthy W.B., ed. (2007). Cinderella in America: a book of folk and fairy tales. Jackson: University Press of Mississippi. 514 p. URL: https://archive.org/details/cinderellainamer0000unse/page/n4/mode/1up (date of treatment: 01.10.2021).

Mejía L.C., Maya T., eds. (2011). Cuentos para contar. Cuentos populares colombianos. Medellin: Panamericana Formas E Impresos S. A. 162 p.

УДК 316:08

ОБЩАЯ ТЕОРИЯ МИФА О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ МИФА И ЕЕ СОСТАВЛЯЮЩИХ

Ставицкий Андрей Владимирович
Филиал Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия)

Аннотация
Статья рассмотривает одну из базовых универсальных функций мифа как культурной универсалии – мировоззренческую функцию и её составляющих. Рассматривая миф как универсалию культуры, общая теория мифа исходит их того, что лучше всего миф проявляет себя в процессе своего функционирования и предлагает структуру функционирования мифа. Следует отметить, что, с одной стороны, все функции мифа могут быть сведены к одной – функции мифологизации реальности. Однако в процессе детализации функций, которые работают и проявляются одновременно, выделяются функции, схожие со своеобразным функциональным разделением идуистских богов, где Брахма – созерцает, Вишну – созидает, а Шива – разрушает.Так и миф, мифологизируя реальность, одновременно её отражает, формирует и разваливает. Универсальные функции мифа соотносимы с деятельностным созерцанием, среди которых особо выделяется отвечающая за формирование мировоззрения человека и общественного сознания мировоззренческая функция, аализу которой посвящена данная статья.
Ключевые слова: миф, современный миф, неклассическая мифология, общая теория мифа, функции мифа, мировоззренческая функция мифа

A GENERAL THEORY OF MYTH ON THE WORLDVIEW FUNCTION OF MYTH AND ITS COMPONENTS

Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia)

Abstract
The article deals with one of the basic universal functions of myth as a cultural universal, i.e. the worldview function and its components. Considering myth as a cultural universal, the general theory of myth proceeds from the fact that myth shows itself best in the process of its functioning and suggests the structure of myth functioning. It should be noted that, on the one hand, all the functions of myth can be reduced to one - the function of mythologizing reality. However, in the process of detailing the functions that operate and manifest simultaneously, functions similar to the peculiar functional division of the iduistic gods, where Brahma - contemplates, Vishnu - creates, and Shiva - destroys.Thus, myth, mythologizing reality, simultaneously reflects, shapes and destroys it. Universal functions of myth correlate with the active contemplation, among which the worldview function, responsible for the formation of human worldview and social consciousness, stands out, and the present article is devoted to its analysis.
***Key words*:** myth, modern myth, non-classical mythology, general theory of myth, myth function, worldview function of myth

Чтобы понять и оценить, как миф работает, обслуживая человека и его потребности, нужно знать, как миф функционирует, формируя поле ценностных смыслов, а функционирование мифа зависит от его свойств. Особые свойства мифа

позволяют ему играть важную роль в обществе, выполняя в нём свои специфические функции – через искусство, науку и культуру в целом. Функции, возложенные обществом на миф, без которых оно обойтись не может, хотя это и не признаёт.

По функциональному применению миф многообразен и универсален. При этом, как и положено мифу, он не функционирует в одной строго определённой плоскости, реализуя свои возможности сразу на всех уровнях и во всех областях жизни общества и государства (политика, экономика, социальные и национальные отношения, наука, религия, культура) [Ставицкий 2012в]. И поскольку его социальное назначение многофункционально [Ставицкий 2013], на практике речь должна идти о взаимопереплетении функций мифа и их «пучковом», целенаправленном взаимодействии. И поэтому предложенное их деление довольно условно.

Наиболее фундаментальные функции мифа касаются его роли в формировании мировоззрения, поскольку осмысление человеком и обществом реальности базируется не только на научных знаниях, а на всём богатстве культуры, на вере и убеждениях, то есть происходит посредством мифов (мифологизированных, т. е. чувственно-образно-символически воспринимаемых, знаний). Но функции мифа не ограничиваются сферой мировоззрения [Рикёр 2002]. У него есть и ролевые функции, задача которых – поддержание традиции и непрерывности в развитии общественного сознания любой человеческой общности в наиболее привычных для неё формах, моделирование её социальной организации и общественно-политической ориентации, которые могут быть сведены к функциям созидания и разрушения, развития и сохранения [Ставицкий 2016: 60].

В данном исследовании мы предлагаем один из возможных вариантов классификации, по которой все функции могут быть разделены на три основных группы, распределённые в соответствии со своей ролью и назначением. К ним относятся:

- функции универсальные, задача которых – отражение образно-символически воспринимаемой реальности и формирование сознания;
- функции ролевые, социально-политические, занимающиеся сохранением или изменением, разрушением и преобразованием в обществе мифических представлений;
- функции прикладные (инструментальные), используемые для непосредственного воздействия на сознание.

Универсальные функции участвуют в формировании мировоззрения во всей его полноте и многообразии, способствуя организации человеческих представлений о мире и обществе в единую систему, органически цельную, позволяющую объединить мир и человека в духе, а затем в своем мировоззрении системно отразить [Воеводина 1995]. Эта группа включает в себя мировоззренческую и эпистемологическую функции, а также коммуникативную функцию усвоения и передачи представлений сознания.

Вторая группа выстраивается на основе первой, обращая мировоззрение в действо, и поэтому её функции условно можно назвать социально-политическими. В их состав включены функции, позволяющие обществу поддерживать в нём необходимые для его функционирования процессы с помощью культивируемых в обществе мифов, способствующие его развитию и выживанию, консервации и духовному преобразованию, сохранению, изменению, разрушению и преобразованию мифических представлений, а через них и общества. Функции, формирующие,

регулирующие, нормализующие отношения в обществе, определяющие его цели и приоритеты.

Третья группа объединяет функции прикладного характера, инструментальные, практические функции, задача которых заключается в непосредственном воздействии на общество и людей, на их сознание и подсознание. Функции, благодаря которым власть, правящие элиты могут эффективно управлять массами, гарантируя сохранение оптимальных для них отношений, безопасность общества и государства, а массы могут этой власти по мере возможности противостоять. Функции, максимально эффективно используемые политтехнологами, PR-менеджерами, маркетологами, специалистами рекламы [Ваганов 2003; Кордонский 2002; Тихонова 2009].

Под общим названием универсальных сгруппированы функции отражения окружающего мира в мифических (символических) формах, их формирования, усвоения и распространения, позволяющие людям, социальным группам, обществу формировать и усваивать определенные представления о мире и нем самом. По сути в данном случае речь идёт о всей совокупности духовного производства общества и человека, требующего комплексного воздействия всей среды.

Универсальность мифов объясняется:

– их универсальной структурой, структурной гибкостью, способностью быть современными и предоставлять человеку ответы, в которых органично сливаются коллективный опыт и социальные желания;

– универсальностью (повторяемостью) социальных ситуаций, в которых оказывается человек на разных стадиях жизни и развития, в разных странах и эпохах, и которые мифы воспроизводят;

– универсальностью психофизических механизмов, порождающих архетипические структуры [Воеводина 2001]. Их функция – актуализация в нашем сознании мифологических «начал»; актуализация «другой реальности», скрытой за внешними формами и обитающей в наших душах. В результате, как и прежде, «великие мифические темы продолжают повторяться в смутных глубинах психики» [Психология толп: 13], меняя лишь аспекты мифа и характер его воздействия.

В свою очередь эти функции можно условно разделить на три группы, к которым относятся:

а) мировоззренческая функция, в своем действии охватывающая всю совокупность рассматриваемых в рамках мировоззрения функций, с преобладанием той или иной их стороны;

б) эпистемологическая функция, включающая в себя всевозможные аспекты отражения окружающего мира в особых мифических формах;

в) функция усвоения и передачи отражённых массовым сознанием представлений.

Особенно важным для общества является мировоззренческая функция, посредством которой мифы:

- определяют и формируют человеческое сознание, как личное, так и общественное;

- способствуют социализации личности, его духовной работе; формируют целые культуры, цивилизации, их пространственно-временные пласты;

- обеспечивают заданность и результативность, а через них – смысл и целесообразность духовной работы всего общества, позволяя рассматривать становление реального мира сквозь призму «миф – сознание».

Благодаря этой функции мифы:

- определяют смысл духовной работы каждого, подчинённой главной цели общества на данный исторический момент;

- приводят в одну систему всю совокупность имеющихся знаний, научных и интуитивных представлений, интеллектуальных умений и навыков, лежащих в основе психофизической и социальной деятельности каждого человека, давая ему обоснование тех или иных его поступков на протяжении всей жизни [Кассирер 1991].

Мировоззренческая функция в свою очередь включает в себя различные аспекты функционирования мифа, которые можно разделить на три основные составляющие:

а) формирование мировоззрения и культуры;

б) символизация действительности (организация процесса символизации, смыслообразования, означивания);

в) социальное моделирование действительности [Карев 1995].

Мировоззренческая функция отвечает за формирование духовной и социальной среды. В рамках одной мифосистемы она играет роль интегрирующих, фундаментальных основ для всех функций современного мифа, определяя их направленность, глубину, силу и комплексность воздействия на общество и людей. С неё начинается процесс восприятия и познания мира в начале формирования личности. Ею он и заканчивается, когда личность (общество) выстраивает удобную для себя систему представлений, в рамках которой она будет определённое время жить, работать, развиваться.

В данном случае миф выступает как следствие определённого состояния ума, определённого способа мышления и мировидения [Фомина 2000], которые социум в той или иной степени «ставит» человеку, так же, как ставят голос оперному певцу. Посредством этого личность находит ответы на фундаментальные вопросы своего бытия, «настраивается» на те или иные духовные ценности; определяет, что любить, а что ненавидеть; выясняет: за что и почему? [Ильин 1997].

По сути, через эту мировоззренческую функцию происходит наполнение человека той информацией, которая позволяет ему чувствовать себя естественно в среде обитания. Наполнение информацией, достаточно близкой, естественной, чувственно окрашенной, соотносимой со средой человека и его желаниями, легко понимаемой и принимаемой, значимой [Кремнева 1999].

Так, познавая окружающий мир, личность идентифицируется, кодируется, «метится» обществом, как своя [Ковалёва 1999]. И, как правило, собственно, таковой и является.

Под мировоззренческой функцией мифа мы в первую очередь имеем в виду формирование личного и общественного сознания [Горячева, Макаров 1980], построенного на базе господствующей в обществе определённой мифологической картины мира [Налимов 1993]. Сознания, построенного на неком утвердившемся во времени и закреплённом в локальном пространстве смысловом порядке, цельность которого является залогом единства духовной общности и стабильности социальной системы, её эффективности и защищённости [Рикёр 2002]. И примером такого смыслового порядка может выступать система взглядов, свойственных представителю любого сообщества в разные периоды его существования [Никитин 1998]. Например: советскому человеку в СССР [См.: Ростошинский], католику в средневековой Испании, пуританину во времена Английской буржуазной революции [Нойманн 2004] или немцу в гитлеровской Германии [Пленков 1997].

В основе действия мировоззренческой функции лежит идея, что миф – не ложь, не устаревший вымысел или социальная иллюзия, а важнейшая составляющая любого человеческого мироустройства, правда которого – не в буквальном содержании, но в том, что за ним скрыто. В данном случае миф выступает как особый тип знания, охватывающего мировоззрение во всей совокупности природных, культурных, человеческих измерений и формирующего т. н. мифологическую картину мира [Ставицкий 2012а]. Она включает в себя не просто некий вымысел, но одухотворенное личными чувствами и переживаниями знание [Райков 2003]. Знание не конкретных фактов, но смыслов, чувств, образно воплощённого всеединства. Руководствуясь этими знаниями, общество и человек удовлетворяют потребность в ответах, позволяющих:

- сформировать определённую систему взглядов на мир, природу, общество, человека (т. н. мифологическую картину мира);
- понять духовный смысл бытия и место человека в нём;
- выстроить определённые отношения с миром, средой, социумом, окружающими людьми;
- ориентироваться в жизни, поступая в соответствии с выработанными принципами и идеалами.

Важнейшей задачей данной функции является формирование мифологической картины мира. В современной науке по этому вопросу преобладает точка зрения (Э Кассирер, А.Ф. Лосев, М. Элиаде, П.С. Гуревич, М.К. Мамардашвили, К. Хюбнер и др.), что наряду с наукой и религией миф является одной из трёх базовых мировоззренческих основ, составляющих три его основных уровня: мифологический, религиозный и научный [Пятигорский]. Не опровергая эту позицию в принципе, уточним, что в ней господствует упрощённое «классическое» представление о мифе (С.С. Аверинцев, Е.М. Мелетинский, А.Л. Топорков и др.), допустимое лишь при определённых существенных оговорках и условиях, которые позволяют относить миф исключительно к тому периоду развития человечества, когда из него ещё не выделились ни наука, ни искусство. В жизни миф такой классификации подчиняется плохо. И не только потому, что «мифологию невозможно свести к сумме исторических заблуждений человеческого разума» [Мифы и мифологии в современной России 2000: 29].

Современные исследования мифа не могут ограничиваться анализом мифических представлений в традиционном их понимании (мифология древних), ведь сам процесс мировосприятия человека таков, что для него мифологичны факты, язык и даже чувства. Мифологичны, следовательно, означены и одухотворены. И не важно, речь идёт о конкретных вещах или абстракциях. Абстракции тоже могут быть поэтичны, если ими живёшь. Ведь «формулирование важнейших обобщений и идей различной степени отвлеченности (о времени и пространстве, космосе и хаосе, жизни и смерти, душе и судьбе и т. д.) через наглядные образы действительности приводит к их повышенному насыщению мифологической символикой» [Там же: 28].

Более того, миф в той или иной мере «подпирает», пронизывает, насыщает не только религию, но и науку, составляя их смысловую основу, текстуальную форму и содержательную ткань [Ставицкий 2012б]. И там, где учёные сталкиваются с новым и неизведанным, они, выдвигая гипотезы, в той или иной мере прибегают к символам, а символы открывают дорогу мифам. И от того, будут ли их осознавать таковыми или нет, сущность мифа не меняется. Здесь мифологизация через означивание выступает как способ одухотворения жизни, вещей, явлений [Маслова 1999]. Мифы

персонифицируют вещи, явления; всё, что является значимым для человека и общества. Всё, что важно, что для человека и общества значимо, должно быть осмысленно в соответствии с предыдущим духовным и социальным опытом, пропущено через человека и «измерено» им, освящено его отношением, его желаниями, чувствами, и через это отношение наполнено жизнью, то есть, одухотворено. Так жизнь обретает смысл, а с ним и своё начало.

Особо при этом стоит оговорить о некоторых проблемах соотношения научной и мифологической картин мира. Мировоззрение строится не просто на определённых знаниях, но прочувствованных знаниях, на отношении человека к миру и неотделимо от него. Оно строится на отношении, требующем своей философии, философии чувств, философии мифа [Оботурова 1998; Телегин 1994]. Через неё происходит формирование определённого отношения к миру, мифологическое осмысление духовного и практического опыта. Через неё миф предстает как Текст, как система ценностных представлений, как тип знания, как форма словесного выражения глубинных смыслов мифопредставлений, которыми человек и будет жить [Кэмпбелл 2002].

Теория описывает истину, но каждый раз по-разному, в зависимости от того какие знания в данный момент в ней преобладают. Так, под действием истории, находящей новые факты, создающей всё новые и новые исследовательские «языки» и ценностно познавательные установки, происходит смена научных «картин мира». Но какой бы удивительной ни была предложенная учёными теория, положенная в основу новой картины мира, жизнь всегда оказывается сложнее, глубже, богаче, тоньше, разнообразнее, парадоксальнее.

По мере своего развития наука всё чаще берёт на себя этиологическую функцию мифа, выдвигая все новые и новые гипотезы возникновения мира и человека, формируя научные картины мира [Ахундов 1987]. Но как бы продумана ни была эта картина, она не может выйти за рамки того мировосприятия, что миф уже предложил. Этиологический характер мифа позволяет объяснить возникновение мира и человека, где миф – рассказ о прошлом, которое обосновывает происхождение существующего положения вещей на уровнях «космос-социум-человек».

Отражая окружающий мир, человек осуществляет непрерывное воспроизводство смысла. И этот смысл чрезвычайно важен для него даже психологически, ибо потеря смысла есть потеря осознавания себя как человека [Зорина 2002]. Ведь он не может существовать как человек, как личность, как homo sapiens, не отвечая на вопросы: Кто мы? Что мы? Откуда? Куда идем? Отвечая так, как он хочет. Так, как он внутренне к этому готов [Фрейденберг 1997].

В отличие от сущности вещи, смысл её не принадлежит самой вещи, ибо привносится в неё человеком через своё отношение к ней. Вот почему одни и те же вещи для одного человека могут быть наполненными смыслом или абсолютно бессмысленными. Восхитительными или глупыми [Перевозкина 2009]. Впрочем, бывает, и для одного человека, в зависимости от его состояния, возраста, опыта, напряженности духовного бытия нечто в мире может вдруг стать осмысленным или утратить смысл на время, а, может быть, навсегда [Никитин 1998].

Мировоззренческая функция мифа основывается на индивидуальном и общественном (социальном) уровнях восприятия. Первый зависит от психофизических особенностей человека. Второй – от условий его социального формирования (воспитания). На первом уровне – уровне индивидуального восприятия – «миф никогда полностью не исчезал: он проявлялся в сновидениях, фантазиях,

стремлениях современного человека» [Психология толп: 13], в инстинктах, позывах, мечтах, влечениях, выраженных не всегда осознанно, но достаточно определенно и сильно, чтобы им следовать.

И можно утверждать, что на каждом уровне миф (мифосистема) для принявшего его человека – это целый мир (своего рода, в определенном смысле), по-своему логичный, чувственный, близкий и необходимый; неотделимый от его духовной работы; нацеленный на поиск и обретение смысла; позволяющий найти свое место в мире и придерживаться его; дающий ему веру, надежду, любовь.

Через такое отношение можно понять и проблему осознания мифологического смысла, где общественное сознание (общее мировидение) может быть представлено как некий не проявленный, скрытый, не принятый в явной форме, но очевидно существующий единый Текст, в прошлом имевший сакральный характер и сохранивший в скрытом виде эту сакральность – то, чего человек, возможно, даже стыдится, но во что все равно верит.

Подобно науке и религии, миф начинается со слова, выражается посредством слова и словом заканчивается, неся в каждом слове и имя, и знак, и смысл. Но возможности языка до сих пор ставятся под вопрос. Так, по мнению С. Н. Крамера, миф есть «немощь языка», продукт тщетных, бесполезных и ошибочных в самом своем существе попыток человека выразить то, что не поддается выражению, и высказать то, что нельзя изречь [Кравченко 1999: 6–13]. Безусловно, есть вещи и явления, которые язык передать не в силах, как утверждал Л. Витгенштейн. Точнее, язык передать может, но не во всей полноте. И потому понятным будет изложенное лишь тому, кто схожие ощущения уже испытал. Богатство смыслов мало зависит от богатства слов [Ильин 1997]. Кто многое чувствует, кто ярко ощущает, тот и в малом многое почувствует и поймет. Общаясь с нами слово, «дышит», переживая свои «приливы» и «отливы» смыслов, наполняясь смыслами или без них усыхая [Парандовский 1990].

Следовательно, речь в данном случае скорее идёт о недостатке чувственного опыта, а не языка. Но ведь, по сути, это касается любой информации, подаваемой как чувственный и духовный опыт. И чем тождественнее будет опыт говорящего и слушающего, тем понятнее будет услышанное.

С другой стороны, в этой т. н. «слабости» языка кроется его сила: недоговаривая, недописывая, не конкретизируя, не уточняя, он позволяет каждому домысливать недосказанное так, как он, работая на развитие образа, сможет, оставлять место для новых смыслов [Карев 1995]. Так или иначе, эта принципиальная (принципиально оформленная) «тщетность», «бесполезность», «ошибочность», «немощь», «слабость» отнюдь не мешает мифу быть в определённых временных пределах весьма полезным и продуктивным, ведь смысл мифа – искать не только оправдание и объяснение, но и некий универсальный предварительный опыт будущего.

Следующей составляющей мировоззренческой функции является её культурологическая сторона. Рассмотрение её затрагивает ряд важных аспектов, с разных сторон исследующих взаимоотношение, взаимопроникновение и переплетение мифа и культуры, их неразрывное единство, где миф выступает феноменом культуры, ее двигателем, духовной и творческой основой, сложной развивающейся культурной системой, через которую общество само выстраивает необходимые ему идеи в рамках уже апробированных массовым сознанием моделей [Мелетинский 1998].

Первый из них заключается в том, что анализ данной функции позволяет подойти к мифу как «синкретической колыбели» всех культур (Е.М. Мелетинский) [Там же: 419]. Но это, разумеется, еще не всё: выйдя из мифа, каждая культура, так или иначе, сохранила связь с ним, черпая из мифа формы, идеи, утопии, иллюзии, интуиции, прозрения и пророчества. И чем прочнее эта связь, тем питательнее среда культуры, тем многообразнее её проявления, тем значительнее ее достижения и живительнее влияние на «душу» общества.

Так, реализуясь в мировоззренческой функции, культура выступает источником и формой мифологизации общественных процессов, культивируя и насаждая привычные в обществе духовные, этические и эстетические ценности и способствуя их социальной символизации. Благодаря этому общество усваивает те морально-этические и социальные принципы и приоритеты, которые вне данного социума будут не жизнеспособны и могут стать эстетическим видом насилия [Пленков 1997].

Особо стоит оговорить, что «мифология вообще не является какой-то отдельно существующей частью духовной жизни – ею пронизана вся культурная, художественная и идеологическая практика, включая области, казалось бы, вполне позитивно-рациональные (относящиеся к политике, экономике, медицине и др.), но все же опирающиеся на определенные ценностные ориентиры и метафоры обобщенных эмпирических наблюдений» [Мифы и мифология в современной России: 36]. Она рассматривается не сама по себе, но в её отношении к человеку и к культурной традиции [Там же: 41], где миф выступает как Текст, включающий в себя весь объём господствующих в обществе традиций, а место мифа определяется тем, как он воплощается в морально-этических и религиозных системах, в культурной традиции и нормах поведения, в ритуале. При этом миф реализуется на разных уровнях традиции – вплоть до стилистики входящих в него текстов. И потому можно утверждать, что мифы не только основа культуры [Пашинина]. Они – продукт культуры. Постоянно порождаемые ею и выступающие способом улавливания культурных кодов. Они высвобождают «энергию для тех многочисленных дел, что образуют из хаоса узор культуры» [Юревич, Цапенко 1996: 126], находя, шлифуя и сортируя те «события-символы», на которых строится формирование культуры.

Конечно, формирование культурной традиции и культ нравственно-духовных ценностей, определяющих социальные ориентиры, осуществляют не только мифы. Но «гуманитарные науки, при всем их возрастающем могуществе, в принципе не способны исчерпать бездонность культуры» [Барт 1994: 10], предоставляя это мифу и лишний раз показывая, что культура по природе своей мифологична, то есть содержит мифологический компонент, присущий ей изначально. И там, где наука обнаруживает своё бессилие, мы неизбежно прибегаем к мифу, хотя не всегда и осознаем это [Петров].

В последние годы много пишут и говорят о большей рациональности культуры, считая это следствием научной революции и научно-технического прогресса. Хотя, скорее всего, современная культура не менее мистична и символична, чем раньше. Но её коды не проступают сейчас столь явно, читаясь скорее на подсознательном уровне, который готовит наши решения, определяя наше отношение к различным вещам и явлениям. Однако воздействие это для нас неосознанно. Вот почему можно считать, что мнение, будто мифологическое сознание вытесняется в рамках культуры, уступая место научному и художественному сознанию, этот процесс явно преувеличивает [Воеводина 2002].

Наоборот, современная наука, в первую очередь – социолингвистика, семиология, психоанализ – заново открывают для нас миф и его зияющие бездны, представляя его своеобразным «подсознанием» культуры, её «тёмной» стороной, памятью, истоком, стержнем, живительной почвой [Кирилюк 1996].

Что касается художественной картины мира, быть может, более заметной в современном мире, чем мифологическая, то она включает миф как одну из самых значимых своих составляющих, вытесняя его внешне, но уступая ему изнутри. Особенно это заметно по творчеству наиболее значимых деятелей культуры последнего столетия (Т. Манн, Г. Гессе, М. Пруст, Дж. Джойс, Х. Борхес, Ф. Кафка, Ж.-П. Сартр, Г. Маркес, Х. Кортасар, М. Павич, П. Куэльо и др.). Научная картина мира официально миф исключает, но и она не может избежать той или иной степени мифологизации [Ковалёва 1999], заполняя различными мифами те «пустоты», которые неизбежны при создании цельной картины бесконечно разнообразного и бесконечно познаваемого мира [Карлова 2001].

Исходя из этого, можно утверждать: сфера функционирования мифа в культуре такова, что следует говорить о том, что миф пронизывает культуру, охватывая и используя все её сферы. Особенно – художественную культуру, массовую культуру, искусство, культуру повседневности и пр. Миф пронизывает культуру в большом и малом, все сферы духовной и интеллектуальной деятельности: науку, литературу, СМИ, социальные утопии, рекламу, моду, развлечение, досуг, быт, сферу общения, идеологию, пропаганду, массовую коммуникацию [Руберт, Шишова 2001].

По сути, культура выступает не только как общее пространство мифа. Она является, и всегда являлась, той питательной средой, которая постоянно и непрерывно порождает огромное количество всевозможных мифов, одновременно и подпитывая их, и разоблачая. При этом не важно, какой аспект культуры мы рассматриваем - культуру как текст [Кремнева 1999], дискурс [Титаренко 1996] или культуру как социум [Корн 2008].

Миф вплетается в ткань культуры, становится частью её «памяти», матрицей, первообразом, основой, структурой, несущей в себе фрагменты и коды прошлого, настоящего и будущего [Токарев 1990]. Миф предлагает культуре арсенал сюжетов и мотивов, становится источником изобразительно-поэтических средств, которые черпаются в культуре и через неё самообновляются [Огарков 1996].

Он составляет «золотой песок» культуры, из которого создается всё, что делает её великой. Нити, тянущиеся от мифов к культуре, пронизывают её, но ведут не к сюжету, не к знаку, не к фразе или тексту, а к контексту культуры, в которую они вплетены и частью которой являются, выражаясь в знаках, символах, метафорах [Руберт, Шишова 2000]. Знаки сплетаются из множества культурных кодов, закрепляясь в тексте на уровне бессознательного, и обеспечивают богатство смыслов, из которого выделяются те, что сейчас подходят обществу, культуре, эпохе больше всего. Они и формируют тот общий для общества Текст, который будет «читать» и впитывать эпохи [Лотман 2004].

Этот Текст есть миф [Геллнер 1962; Кобахидзе 1991; Минц 1979]. Он – не линейная цепочка слов, а многомерное пространство, в котором слышно многоголосье мыслей, образов, скрытых и явных цитат, отсылающих к тысячам культурных источников, прячущихся в прошлом, оживших, но до времени забытых. Смешение разных текстов, знаков, кодов, позволяющих выразить миф максимально емко. В целом и в частностях, где от частностей мифа зависит осмысленность целого [Бартминьский 2005; Осаченко 1997].

При этом взаимодействие культуры и мифа далеко не односторонне, и не только миф воздействует на культуру [Микулашек 1996]. В свою очередь культура формирует, направляет, питает, оттачивает, лелеет миф. Обеспечивает его сюжетами и примерами, обновляет, дает жизнь. И источник её не оскудевает. В основе его лежат разнообразные семиологические структуры, определяющие непрерывность и заданность процессов интерпретации порождаемых культурой текстов [Байбурин 1981]. Вот почему, говоря о мифе, мы подразумеваем всю совокупность культуры как явления, её бесконечную и завораживающую игру [Коблева 2008]. Свободную «игру» культурных кодов множества структур, погружённых в культуру и всплывающих на её поверхность, чтобы спустя некоторое время погрузиться в её глубины вновь [Гудман 1995]. Игру, порождающую бесконечные комбинации отголосков всего, что видено, слышано, прочувствовано и пережито, что зовёт нас из прошлого, но устремлено в будущее; отголосков, опирающихся и отсылающих к различным кодовым областям культуры [Бейкер 2008].

Из всего этого изобилия создается хаотичный порядок культуры, выстраивающей бурно и стихийно свой ассоциативно-образный ряд, через повторы и вариации, через непрерывное обновление и самоотождествление, через цветение смыслов и многоголосье прорастающих кодов, подобно пышному дикому саду [Бибихин 2008]. Миф – бесконечная «игра» самой культуры, имеющей свой ритм и дыхание, свои вдохи и выдохи, свои затмения и прозрения, свою тень и свой неиссякаемый свет [Бодрийяр 2000].

В более конкретном смысле мировоззренческая функция оборачивается той функцией, задача которой придать человеческому мировоззрению космический характер и размах [Петров]. Тот размах, где микромир-человек и макромир-космос станут чем-то одним, единым, целым, имеющим общий смысл, общую цель и задачи, общие критерии и принципы как духовно-нравственные опоры, связующие в человеческом представлении землю и небо [Ивушкина 1999]. И эту составляющую мы называем космологической [Бальбуров 1995].

Благодаря ей, мировоззренческая функция позволяет проводить упорядочивание, «гармонизацию» мира и представлений о нём, объясняя современное политическое положение в свете определённого космогонического сюжета, простого и понятного для людей (например: представления о борьбе Добра со Злом времен президента Р. Рейгана, где свои – «хорошие парни» - представляют и защищают Америку как «сияющий город на холме» и борются против грозящей всем концом света – гибелью человечества в ядерной войне – «империи зла» в лице Советов).

Благодаря ей, мир предстает, как реализованный замысел Бога, единый в целом и частностях. Замысел, где бесконечно большое и бесконечно малое, находясь в духовном и смысловом единстве, постоянно реализуется в людях, обществе, природе [Білокобильський 1999]. Благодаря ей, люди ощущают причастность к вечному и через придание высшего смысла человеческой жизни и деятельности наделяют их необходимой для них «сакральностью» (например: «строительство коммунизма» в СССР или «большой скачок» в Китае).

Через космологическую составляющую мифологическая картина мира обретает конкретное, содержательно завершённое лицо. Лицо того или иного пространственно-временного социума, его культуры, определённой цивилизации или целой эпохи [Гольц 2003; Могильнер 1999]. «Каждый раз, как человек осознает свою истинную, экзистенциальную ситуацию, то есть свой особый образ существования в Космосе, и принимает этот способ существования, он выражает эти решающие ощущения

образами и мифами, которые потом займут привилегированное положение в духовной традиции человечества» [Элиаде 1996] и сформируют особое психофизическое состояние[1] [Юнг 1994].

Так человек создает мир, в котором материя и психика едины и по отдельности не реализуются. Мир, где разум подчинён этическим законам, видящим выражение всеобщего в самом малом. Мир, где мысли и деятельность человека обретают космическую значимость, где человек становится мерой всех вещей, а мир, космос – человекомерным [Комаров 2000: 21–22, 272–293]. Мир, где мифы воспринимаются как образы, исторгнутые душой человечества, как мысль, разлитая в природе, как своего рода пророчество и попытка рационального толкования через вопрошание, как слово, брошенное в вечность. Так в мифе вопрос этики поднимается до космической высоты.

К данной группе составляющих мировоззренческой функции можно причислить процессы смыслообразования, символизации и означивания.

Задача смыслообразования является для мифа одной из важнейших. Она ставит вопрос освоения культурного пространства в рамках той или иной социальной системы, решая проблему наполнения его смыслом. Она исходит из того, что вне смысла вещей и явлений для нас нет (они не могут ускользнуть от смысла), а миф рассматривается как особая смысловая реальность, жизненно важная для того, кто ее принимает. При этом смысл мифа отнюдь не исчерпывается так называемым здравым смыслом, который в свою очередь, в зависимости от характера исторической эпохи или ситуации может кардинально меняться [Пивоев 1991].

Более того, ограниченность постижения мифа посредством использования здравого смысла, настолько очевидна, что опираться на него в данном случае, значит заранее стать заложником общепринятого и толковать мифы в пределах того, что уже известно исследователю, закрывая его для себя. Ведь здравый смысл в целом построен на банальностях, тяготеет к буквализации смысла и руководствуется «цензурой буквы» [Барт 1994: 351]. Но хотя буквальный (денотативный) смысл, находясь на поверхности, прочитывается у любой вещи и любого явления, они им не исчерпываются. Согласно здравому смыслу, любой исследователь должен быть правдивым, и только. А для этого ему надо жить фактами, следовать фактам, не идя дальше их. Но поскольку сами факты существуют не сами по себе, а в системе, их смысл уже будет меняться в зависимости от того, какой аспект системы получает у исследователя приоритет. Следовательно, призывы к смысловой конкретности, обращенные к социальным наукам, нередко оказываются «нацелены против смысла» [Барт 1994: 398], так как факт, включённый в определённую структуру работает по её логике. Тем более это важно, если речь идёт о мифе. Мифы нельзя толковать прямо и однозначно, сводя их к буквальным значениям и самоочевидности, уже в силу символической насыщенности мифа [Иванов 1994; Кассирер 2002; Найдыш 2004]. Иначе, гонясь за буквальной точностью и свойственным ей смыслом, мы не увидим вторичных смыслов, в которых собственно миф и развивается [Мамардашвили, Пятигорский 1999].

Об этом свидетельствует средневековая теория четырех смыслов, согласно которой Иерусалим имеет буквальный смысл, означающий город в Иудее; аллегорический – представляющий христианскую церковь; моральный – символизирующий душу верующего, и мистический – означающий царствие небесное

[1] unus mundus – по К. Юнгу, концепция всеединой реальности.

[Данте 1968: 387]. Вот почему можно утверждать, что смысл мифа – не поверхностный, а глубинный; не явный, а скрытый. Он избегает определённости, включая в себя дополнительные, вторичные образы и смысловые значения. Он требует глубокого (глубинного) прочтения мифа, ведущего к новому «цветению» составляющих миф символов. Примером тому может быть, скажем, известная сказка К. Чуковского «Тараканище», ставшая для людей, усвоивших идеи свободы, антитоталитарным, антисталинским произведением. Хотя сам автор вряд ли такой смысл в него вкладывал.

Эти особенности мифа, безусловно, затрудняют его исследование, сужая возможности выверять гипотезы точным знанием фактов и их логических взаимосвязей. Ведь всё эмоциональное, чувственное, аффективное ускользает от любых точных определений, размывая конкретные, скрепляющие их смыслы, а любого «ученого больше всего выводят из себя те факты, которые нельзя как следует понять» [Юревич, Цапенко: 87]. Но нам следует смириться с тем выводом, что ни одна теория не может выступать с позиций истины в конечной инстанции, не имея возможности абсолютно исчерпать смысловую полноту мира. Ведь жизнь всегда оказывается бесконечно шире, глубже, живее, чудеснее, разнообразнее, чем любой способ её отражения.

Особенно это стало понятным после открытия символической природы языка и лингвистической природы символа (психоанализ, структурализм), когда произошёл слом привычных представлений о развитии мысли и смыслоообразовании [Пивоев 1991]. Оказалось, что от мифов нет ключей к разгадке с раз и навсегда заданным значением. Подобно гераклитовым водам в миф нельзя войти дважды. И раскрываться он будет по-разному в зависимости от того, что от него требует человек или породившая его эпоха.

Значит, миф вечен не потому, что навязывает единый смысл, но потому, что внушает разные смыслы разным объектам воздействия, всегда говоря на символическом языке. Миф предлагает. И человек не может от этого предложения отказаться. Миф предлагает, а человек располагает. Располагает, исходя из потребностей и интересов, которые определяются исторической ситуацией и тем внутренним состоянием, которое отличает этого человека от других.

В этом заключается вечная работа мифа. В основе её – техника смыслообразования, которая строится на символах, опираясь на способность человека производить несколько смыслов с помощью одного и того же слова [См.: Кассирер 1995]. Символ определяет смысловое излишество мифа, который через знаковые ассоциации вызывает в нашем сознании целый мир. Так миф создает мир и осваивает его, требуя, чтобы основанный на принципах варьирования, дискурс определял ответственность формы, несвойственную и непривычную ранее, согласно которой слово воспринимается как «знак и воплощение истины» [Барт 1994: 349].

Такая постановка вопроса поднимает еще одну проблему – о закрытости мифа. И здесь следует учитывать следующее: миф закрыт как форма, как структура, рассматриваемая вне времени, но открыт истории, эпохе, её желаниям и идеям [Багдасарян 2000]. Миф существует в закрытом пространстве, но относительно мира, пространства и времени, он всегда открыт, стремясь вырваться за пределы обычного общепринятого изложения мысли [Иванов, Топоров 1965].

Этим определяется изменчивость прочтения мифа при сохранении его внутренней целостности и связности. Миф порождает смысл и одновременно высвобождает его. Он постоянно расширяет свои границы, не выходя за пределы

осмысленности, создавая ситуацию, когда «смысл маячит в отдалении нераздельным, непроницаемым и неизреченным миражом, образуя задний план, "фон" звукового пейзажа» [Барт 1994: 543]. Такое состояние создается благодаря избытку смысла, обеспеченному вследствие развития и изменения реальности, выхода мифа за пределы собственных заданных форм и его языковой природы.

Таким образом, можно прийти к выводу, что миф – бесконечная «игра» смыслов, порождаемых культурой, где цель «игры» культуры – не толкование мифа и не «позитивный результат», а вступление в «игру» означающих, в которой реализуется множественный смысл мифа-знака. Причём множественный смысл мифа, обеспечивающий изначальное разнообразие смыслов, вытекает не из ограниченности его прочтения, но в силу определённой языковой и социальной структуры мифа. А толкование мифа и его символов, наполнение их определённым смыслом, зависит от состояния общества и особенностей его существования; где форма контроля над образом осуществляется посредством «закрепления» смысла через язык и традицию. В мифе смыслы, созданные человеком, принимают облик смыслов, идущих от природы, в результате чего миф смотрится как воплощение культуры и природы одновременно [Иванова 1996].

Особую роль в мифотворчестве играет процесс символизации действительности. Поэтому, говоря о нём надо учесть следующее:

1) символ - термин, название или образ, обладающий дополнительным (знаковым) значением, кроме общепринятого и общеупотребимого; слово, чье значение выходит за рамки обычного функционирования и не поддаётся точному объяснению;

2) не встречаясь в обычной повседневной жизни, символы, тем не менее, отражают её и придают ей некую общую для всех значимость и глобальность, когда частные процессы и проблемы становятся общими. И происходит это потому, что наше восприятие вещей и явлений и отношение к ним всегда символично. Функция символов – уточнять и «сгущать» действие, придавая ему форму необходимости [Иванова]. Вещь, понимаемая нами как символ, не имеет отношения ни к аллегории, ни к иносказанию, когда говорится одно, а подразумевается другое. Миф выполняет функцию символизации смысла бытия, где символ – «совпадение», «объединение, сбрасываемое в одно», где каждое явление, каждый конкретный поступок, обычного человека или политика, не существует сам по себе, но носит символический характер, отсылая массовое сознание к знакам, идеям, схемам, уже закреплённым в их подсознании ранее;

3) каждое знание есть определённая степень (форма) символа, так как все категории действительности требуют своих отдельных символизаций: от символических представлений вещей и социальных явлений до символической картины нашего мира [Богатая 2001]. И это неизбежно, ведь мы не можем отразить мир сразу, целиком, во всех его качествах и проявлениях; не можем воспринять или понять что-либо полностью и до конца, останавливаясь перед порогом, за которым начинается неопределенность [Лотман 1970]. И какие бы приборы при этом ни использовали, какие бы методы ни применяли, разум перейти этот порог не может, подключая подсознательные аспекты восприятия действительности. Но бессознательно воспринимаемые объекты воспринимаются не столько в рациональной, сколько в символической форме [Колесов 1991].

Вот почему мы отражаем реальность более или менее символически. И всё, что встречается на нашем пути – люди, вещи, явления – так или иначе, через опыт, через

опытные и интуитивные ассоциации, что-то символически для нас обозначает, теми или иными своими качествами что-то символическое для нас воплощает. А поскольку неопределённость психологически чужда человеку, он ищет определённости в отражающих мир символах [Маковский 1996];

4) символические составляющие играют огромную роль в жизни людей, определяя важные для них решения. Они формируют особую область сверхличных, всеобщих, социокультурных смыслов, задаваемых индивиду обществом (область бессознательного) [Гудман 1995]. Через символическое человек приобретает навыки социокультурного существования, усваивая господствующий в обществе социальный порядок и соблюдая его. Символическое в данном случае выступает как «порядок культуры», выполняющий регулирующую функцию [Лосева 2005];

5) символическое сознание видит знак в его глубинном измерении, привлекая массу ценностей, обрядов, верований, упорядоченных на уровне формы, образуя некую осмысленную композицию – не всегда осознанную, но обеспечивающую понятность и совместимость символов, через которые «психика пытается естественным путем примирить и вновь соединить имеющиеся в ней противоположности» [Юревич, Цапенко 1996: 97];

6) мир символов мифологичен сам по себе, передаваясь через образы предметного мира, а миф имеет символическую природу, неся в себе такую информацию, которая в явной форме не выражается [Кассирер 1991]. Обладая способностью генерировать символы, миф обволакивает вещи, людей, явления, чтобы показать их значимую (для человека), глубинную, символическую сущность. Он соединяет всё со всем в одну неразрывную, но структурированную связь [Полосин 2001];

7) символы функционируют как язык, содержащий и выражающий различные мифологические смыслы [Лосев 1995]. Они возникают везде, где язык обретает знаки [Лотман 2004], чей смысл не просто указывает на предмет, но даёт ключ к раскрытию иных смыслов, отталкивающихся от первого и раскрывающихся через него, но выходящих за его пределы, так как «символический язык… по самой своей структуре является языком множественным» [Барт 1994: 353].

Объектом символизации, формирующим свою мифологию, может быть любое явление, любой предмет:

- солнце, земля, вода, небо, звёзды, облака, ветер, огонь, горы;
- деревья (дуб, например, символизирует крепость и тупость одновременно), цветы, растения, животные (лев, медведь, хорёк, змея, орёл, баран, павиан, петух, осёл и пр.);
- числа, жесты, мимика;
- явления (дождь, шторм, штиль, ветер, война, дефолт и пр.);
- еда (хлеб, соль, яйцо, водка, красное вино и пр.);
- различные вещи: часы (символизирует время, память), нить (течение жизни), полотенце (чистота), стол, скатерть, солонка, чаша, кольцо, подкова, серп, гитара, колыбель, одежда (определяет статус и символизирует состояние человека, его качества и даже перспективы) и т. п. [Гачев 2000].

Причём, кроме общепринятой символизации следует учитывать и то личное, что олицетворяют для каждого человека окружающие его вещи, ставшие частью его жизни, одухотворённые воспоминаниями о чём-то для него важном [Райков 2003]. Кроме того, любая вещь (предмет) может сама по себе значить одно, но в сочетании с

другими вещами, либо при определенных обстоятельствах (т. е. встроенная в другую систему) может символизировать совсем другое.

Задача символизации нередко сводится к тому, чтобы наполнять реальность символическим содержанием - символизировать реальность, «упрощать» её до символов, поскольку сущность любой доступной познанию вещи дается в определённых интерпретациях, носящих форму символов [Маслова 1999].

Однако на деле всё значительно сложнее. Возможности символа относительны. И каждый сам выбирает степень необходимой ему символизации, «простота» которой заключается в том, чтобы через набор заложенных в ней ассоциаций, найти в мифе понятную ему сложность и глубину, освоив действительность в форме образных повествований [Веселовский 1979]. Но «символы, придающие политическому языку его властную силу, творят для публики картину политической реальности, которая кажется ей единственно подлинной и достоверной» (С.Б. Разворотнева) [Психология и психоанализ власти 1999, т. 1: 236].

В качестве подтверждения вышесказанного, пожалуй, достаточно привести фрагменты двух известных советских песен: «Вихри враждебные реют над нами» или «Наш паровоз вперед летит, в коммуне остановка. Иного нет у нас пути. В руках у нас винтовка». И всем было ясно тогда, что символизируют слова: «вихри», «паровоз», «коммуна», «путь», «винтовка». Разумеется, мифы - лишь одна из возможных символических форм, воздействующих на сознание посредством языка и кодирующих его.

Благодаря символизации миф определяет символическое значение любого события, явления, социального поведения, включая символические аспекты чувств, действий, мыслей, ситуаций; формирует символическую картину мира, построенную на символическом искажении реальности, где знак той или иной ситуации для массового сознания важнее, чем сама ситуация; активизирует особый пророческий смысл символов.

Следующая составляющая мировоззренческой функции мифа исходит из того, что человек не просто отражает окружающий его мир, но мифологически «означивает» все значимые для него явления жизни, поддерживая вокруг каждого важного для него объекта относительно устойчивое поле мифологических значений.

Иначе говоря, под означиванием понимается «смысл, порожденный чувственной практикой» [Барт 1994: 513], где определённое значение имеют не сами слова-образы, а их взаимодействие с нами; что социальный мир существует и отражается в форме знаковых систем, а миф отвечает за формирование знаковой системы реальности, за её символическое моделирование, в ходе которого в обществе происходит формирование значимых для него ценностей, а также основной парадигмы его развития. При этом у каждого общества (сообщества, поколения, человека) своё поле мифологических значений, своя версия мифотворения, своя трактовка, свои значимые для него символы, определяющие варианты воздействия, которые обществу понятны и для него приемлемы [Миф в истории, политике, культуре 2020: 622–628].

В этом случае знак выступает как объект определённого видения, предмет особого типа знания, «вспышка воображаемого» [Барт 1994: 564], сочетающая в единой структуре форму и содержание. А миф предстает как способ означивания; как знаково-моделирующая система, формирующая образные модели реальности (прошлое, будущее, настоящее) и образцовые модели поведения, воплощающая умение видеть движение знака в поле значения [Там же: 251].

Происходит это потому, что всё новое, беспокоящее наше восприятие, воспринимается не в виде фактов, но в форме знаков, символов, не как факты, но как знаки о фактах [Воскобойник 2006]. Чтобы добраться до факта, мы должны сначала пройти через его знак. И он предстанет перед нами таким, каким мы его осознанно или подсознательно уже хотим видеть [Гулыга 1992].

Функциональное предназначение любой вещи дополняется фактором значения (обозначение социального положения, обстоятельств, вкусов) [Гачев 2000]. В результате все вещи и явления: пища, одежда, литература, мода, кино, произведения культуры - образуют знаковую систему [Бодрийяр 2020]. И поскольку культуры вне знакового воплощения не существует, любые культурные феномены (искусство, философия, обыденное мышление) оформлены и закреплены в знаках, образующих знакомые механизмы, которые воздействуют на нас. Так каждый фрагмент реальности обретает «поступь знака» [Барт 1994: 283].

Означивание, таким образом, есть:

- выделение из общей массы вещей и явлений путем поименования и кодирования [Лосев 1999; Флоренский];
- приобщение к знаковой системе и наделение выделенного объекта символической сущностью и определённой степенью значимости [Булгаков 1998; Фромм 1992];
- превращение объекта в Текст, чья «языковая субстанция служит для создания значений» [Барт 1994: 282].

А так как коды, входящие в миф, существуют постольку, поскольку поддаются распознаванию через ассоциации и повторы, каждый код открывает возможность отражения игры новых [Греймас 1985]. Означивание есть определение приоритетов, основ, опор, структурных связей, на которых будет держаться мировоззрение. И они не обязательно должны быть объяснимы, но обязательно прочувствованы. Ведь для нас значимым является то, что эмоционально пережито, что возвращается, что ранит и болит, что напоминает о себе предчувствием или воспоминанием.

Именно поэтому значимость события далеко не всегда зависит от его масштабов, но обязательно – от того напряжённого ожидания, которое с ним связывают люди. Вот почему знаковые решения проблемы могут предопределять реальность, меняя её восприятие; знаковые системы определяют варианты поведения, отношение к власти, отдельным политикам, деятелям культуры. И потому нередко придумать другое название человеку, явлению, вещи, дать им новое имя, иначе означить, значит не только изменить к ним общее отношение, но и дать им новую судьбу [Миф в истории, политике, культуре 2021: 104–108].

Значимость, воплощённая в мифах и обретённая нами, делает значимыми нас и наши поступки. Замечательным примером того, как это происходит, могут быть лозунги «перестройки»: «социализм с человеческим лицом» или «больше демократии, больше социализма».

Поскольку люди «означивают» то, что значимо, роль мифа в этом процессе огромна. Он игнорирует сиюминутное, воспроизводя значимые для человека духовные сущности в конкретных и понятных для него формах, обращая внимание на то, без чего человек перестает быть таковым. Так миф:

- становится воплощением определённой истины и главной духовной ценностью;

- выступает как знак в пространстве и времени (обновление отношений между формой и содержанием знака во времени), и как знак выплескивается за пределы старой формы, обновляя содержание и преображая видение;

- строится и функционирует как законченная система значений, хотя само значение всегда уклончиво, так как, даже воздерживаясь от суждений, мы не можем быть нейтральными.

- вырывает нас из обыденности, делая для нас символически значимым всё, что определяет нашу жизнь;

- выступает как Текст, ставший «галактикой означающих» (Р. Барт), ведь любой текст, даже тот, в который мифологический сюжет не был изначально заложен, может стать носителем мифа (кроме вербальных текстов знаковую роль, так или иначе оттеняя определённый действующий миф, играют различные изобразительные, монументальные, архитектурные, ландшафтные и прочие трансляторы мифологической информации);

- придаёт смысл высшим ценностям и причащает ими (обеспечивает сопричастность с ними) [Грейвс 1999]. И потому быть охваченным (наполненным) мифом, значит жить значимо, осмысленно и вдохновенно.

Данная группа составляющих мировоззренческой функции основана на способности мифа к социальному моделированию, к синтезу и выстраиванию ассоциативного ряда любых фактов и процессов отражаемой человеком действительности.

С помощью этой составляющей миф становится способом моделирования системных «опор» духовности, определяющих основные критерии поведения человека и общества в целом. Происходит это посредством создания тех или иных образов исторической действительности, служащих своеобразным эталоном для людей. Образов, побуждающих к определённой мировоззренческой позиции и норме поведения. Образов, созданных на основе реальной действительности, но не обязательно в соответствии с ней, так как главная задача их не в том, чтобы правильно отразить реальное, но в том, чтобы с его помощью влиять на общественное сознание, формируя те представления, которыми мы будем жить [Миф в истории, политике, культуре 2019: 45–48].

Чтобы понять, как это воплощается на практике, достаточно вспомнить советские фильмы 40-х годов: «Александр Невский», «Иван Грозный» и «Петр I», показывавшие, с какими трудностями сталкивались исторические деятели прошлого и на какие жертвы готовы были они идти ради великого будущего своей страны.

В моделировании образа прошлого, будущего или настоящего, тех или иных их вариантов заключается особое интеллектуальное своеобразие мифа как автономной символической формы общественного сознания, особым образом моделирующей мир. Вот почему можно утверждать, что в той или иной степени любое социальное моделирование использует элементы мифа, так как строится на догадках, домыслах и гипотетических расчетах [Веденова 2002].

Более того, по сути, сам социальный миф есть такая специфическая, чувственно определённая модель, создаваемая в виде образа, который мог бы объединить людей прошлым и будущим и подвигнуть их к действию, ведь без цели и образа будущего жизнь теряет смысл [Кэмпбелл, 2006]. Но как можно логически рассчитать будущее? Как учесть все будущие социальные и технологические изменения, просчитать все, пока не существующие, параметры и свойства? И, чем отдалённее будущее, тем в большей степени его модель строится на мифах. Нередко на его базе происходит

выдвижение мессианских целей, которые расцениваются властью, как своеобразный трамплин в будущее, «большой скачок», «прыжок в светлое завтра», «новый мировой порядок» [Мифы и мифология в современной России 2000: 67–91].

Здесь моделирование выступает как особое свойство и специфическая функция мифа, цель которого создание таких образов будущего, которые смогли бы расположить, очаровать, сплотить, объединить, связать и увлечь людей во имя их будущего. Связать общество общей моделью прошлого и будущего – главная задача мифотворчества любого современного государства [Парфенов 1997]. Но эта способность мифа не ограничивается только социальной перспективой. Ведь миф моделирует взгляды на прошлое и будущее людей, их отношение к окружающему миру, стереотипы психологических реакций и форм социального поведения [Габриелян 2001].

Положительно моделируя настоящее, миф работает на сохранение господствующей социально-политической реальности, отрицательно - на его изменение. Используя возможности средств массовой информации, он создает модели реальности, действующие на правах этой реальности (когда модель реальности становится реальностью модели) и по сути подменяющей её.

Не случайно выдающийся культуролог М. Элиаде считал миф единственно верной моделью действительности, в качестве примера приводя марксизм: «Чтобы мы не думали о научных притязаниях Маркса, ясно, что автор *Коммунистического манифеста* [курсив М. Элиаде – А. С.] берет и продолжает один из величайших эсхатологических мифов Средиземноморья и Среднего Востока, а именно: спасительную роль, которую должен был сыграть Справедливый ("избранный", "помазанный", "невинный", "миссионер", а в наше время – пролетариат), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира.

Фактически бесклассовое общество Маркса и последующее исчезновение всех исторических напряженностей находит наиболее точный прецедент в мифе о Золотом Веке, который, согласно ряду учений, лежит в начале и в конце Истории» [Элиаде 1994: 25]. Такие же модели, быть может, правда, не настолько ярко выраженные, лежат в основе развития любого общества [Гудмен 2001].

Впрочем, социальное моделирование не ограничивается выработкой общей для общества модели будущего, ради которого оно будет объединяться и трудиться. Не менее важным является формирование общей для членов общества модели поведения, включающей в себя определённые важные для него ценности и нормы, а также модели поведения различных социальных и возрастных групп.

Исходя из требований символической логики, мифы осуществляют поиск моделей, позволяющих понять, как формируются цепочки символических смыслов, определяют формальные смысловые ограничения (смыслы создаются не произвольно, а в соответствии с определённой системой подбора фактов, символов, ассоциаций) и правомерные связи между их частями.

Мифология дает инструментарий для анализа и синтеза окружающего мира (придание смысла), используя общую человеческую тенденцию – «выставлять в качестве примера историю одной человеческой жизни и превратить исторический персонаж в архетип» [Психология толп 1998: 19]. Примером этого являются персонажи культивируемых в обществе фильмов или книг. Например: Павел Корчагин из романа Н. Островского «Как закалялась сталь», Рахметов из «Что делать?» Н. Чернышевского или А. Мересьев из «Повести о настоящем человеке» Б. Полевого.

Такими же героями, носителями определённой модели поведения являются герои американских вестернов (Уайт Эрп, Джесси Джеймс, Баффало Билл) и боевиков (Рэмбо, Джеймс Бонд, Грязный Гарри и пр.) Вот почему в мифах заложены модели человеческого поведения, одним этим придающие жизни ценность и смысл. С их помощью нуждающийся в собственной модели поведения, соответствующей его личностным качествам и возрасту, человек непроизвольно ищет (и находит) те архетипические образы, которые наполняют эту модель смысловым содержанием [Юнг 1997]. Смысл – через соединение сознания с подсознанием достичь полной реализации своего духовного и интеллектуального потенциала. Результат этого – соединяющая смысл с реальностью «трансцендентная функция души» (К. Юнг) [Юнг 1994].

Следующая составляющая мировоззренческой функции мифа условно названа синтезирующей. Посредством её в мифе происходит соединение человека с обществом (классом, этносом, религией) и Вселенной. Соединение не в знании, точном, проверенном, упорядоченном, а в мифе, в духовности, в традиции и социальной интуиции [Гасилин, Бесшапошникова 1998]. И в свете этого задача мифа – слить, сплавить, соединить чувственно-символический коллективный опыт общества (человечества) с эмоциональным настроением масс. Соединить реальность со смыслом. Создать в обществе тот эмоциональный консенсус, который является важнейшим условием его развития и управляемости.

В результате, благодаря своей способности к синтезу, миф:

- прерывает раздробленность нашего знания на отдельные науки и, преодолевая сложившуюся в наших головах «разорванность» мира;
- формирует ощущение его целостности и всеединства;
- обеспечивает связь времён и пространств, посредством воспроизводства традиции и перевязывания пространственно-временных «узлов»;
- стимулирует и регулирует диалог культур и эпох, делая нас современниками любых процессов, деяний, событий;
- даёт ощущение сопричастности к, казалось бы, весьма далеким от нас вещам, придавая миру определённую степень духовной значимости.

И тогда в нашем воображении И.В. Сталин становится своеобразным преемником Петра I (ломка устоявшихся общественных отношений), Ивана Грозного (борьба со строптивым боярством) и Александра Невского (разгром немцев) одновременно, а партийные чиновники 80-х гг. – наследниками «рыцарей революции», готовых ради блага народа на любые лишения. Мы можем стать единомышленниками и современниками А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Т.Г. Шевченко. Соотносить себя с героями М.Ю. Лермонтова, Л.Н. Толстого, А.П. Чехова. Оценивать и переживать, как свои, эпохи и деяния древних. Так прошлое начинает «работать» на настоящее, направляя, нацеливая, мобилизуя, скрывая или обманывая [См.: 37].

Благодаря этому миф также синтезирует познаваемое с непознаваемым, рациональное с иррациональным, когда идеально мыслимое дается средствами опытного и чувственно-логического восприятия. Итогом его становятся такие представления, которые можно со всей определённостью отнести к плодам мифологического сознания. Так мир обретает в мифе завершённую цельность и высший смысл [Лосев 1999].

Другая – ассоциативная составляющая мировоззренческой функции социально-политического мифа исходит из того, что всё в отражаемом нами мире так или иначе строится на подобиях, в основе которых лежат символические ассоциации. Тем более

– в социальных и политических процессах. Несмотря на анализ и логические объяснения, человеческая история иррациональна и во многом строится на скрытых и явных ассоциациях, которые, отражаясь в традиции, нередко становятся решающим фактором, придающим массовому сознанию силу убеждений. Зная об этом, многие лидеры уделяли особое внимание тем историческим событиям и деятелям, которые через сопоставление и ассоциативный ряд укрепляли и даже усиливали их власть. Так ассоциации гармонизируют действительность, предлагая те связи, которые при логическом рассмотрении действительности могут быть просто не приняты в расчёт.

Посредством знаков мифы создают определённые ассоциативные поля, одна из задач которых, связывая ассоциациями, обеспечивать условия для напряжённой духовной работы человеческой интуиции. Через ассоциацию происходит знаковая отсылка к другим кодам, знакам, символам, где каждое понятие нашего сознания имеет ассоциативное соответствие в психике, а каждое слово несёт своё значение, определённое его ассоциативными связями.

Через ассоциации миф открыт в бесконечность, обеспечивая перенос характеристик одного объекта на другой, и его движение во времени никто не может остановить. Построенные на подобиях и повторах, ассоциации формируют ощущение сопричастности, связывают мир в одно целое, делают миф бесконечным.

Благодаря этому возможно не только «движение» мифа в пространстве и времени, но и объяснение подтекста мифа и ассоциаций, вызываемых его символикой, а слияние в тексте (речи) образов и понятий, примеров и иллюстрируемых ими мыслей, делает миф в глазах воспринимающих воплощением истины.

Символы через ассоциацию могут замещать реальность, становясь средством передачи информации или аккумулируя эмоциональное значение культуры. Построенные по ассоциативному принципу метафоры или символы бывают значительно эффективнее любых рационально изложенных примеров. Ведь «даже тщательнейшим образом сформулированные философские или математические понятия, не имеющие, по нашему убеждению, иного содержания, чем вложенное нами, на самом деле наделены более широким значением, чем мы предполагаем» [Юревич, Цапенко 1996: 39].

Примером подобных ассоциаций в политике могут служить культивируемые в разное время ассоциативные связки: «Маркс – Ленин – Сталин» (СССР); «Рузвельт – Кеннеди – Клинтон» (США). Другим примером может быть призванное нести отрицательный заряд, проводимое американскими СМИ отождествление Саддама Хуссейна с Гитлером. Подобные же ассоциации могут вести к сравнению Советского Союза с угрожающей всему миру «империей зла». «Перестройки» – с расчисткой «авгиевых конюшен» Гераклом. США – с «сияющим градом на холме» или государством-вампиром, «пожирающим» ресурсы других стран. Не менее выразительными являются отдающие явным шаблоном ассоциации типа: «якобинцы – большевики – террор». Или: «США – демократия – права и свободы – добро и гуманизм». Или: «Россия – холод – водка – бардак – нищета».

Впрочем, по такой же схеме может быть составлена и ассоциативная связка: «Украина – горилка – сало – цыбуля – песня – бардак – нищета», которая, безусловно, мифологична, но для определённых людей может стать и способом оценки явления, и руководством к действию, и историческим приговором, и упрощающим жизнь враньём. Однако нужно ли миф сводить к вранью, как это делают в науке и обществе сторонники т.н. обывательского подхода? Следует отметить, что этот подход крайне удобен, т.к. выводит науку из зоны критики, наделяя её в противовес мифу

презумпцией невиновности, поскольку целью её является поиск истины. Однако здесь мы сталкиваемся с тем, что, с одной стороны, миф, даже в своей ложности на одном уровне[1] на другом уровне может быть истинен в своей высшей правде, которую воплощают литература и искусство, а с другой, сама наука в своём развитии регулярно предлагает миру те истины, которые рождаются как ересь, а умирают как предрассудок (Г. Гегель). При этом сама провозглашённая в качестве научной цели истина в своём высшем проявлении оказывается недостижима, т.к. познаётся бесконечность, а её проявления локальны и временны, что само собой не отменяет реальных достижений не только науки, но и мифа, которые в рамках культуры диалектически взаимодействуют по принципу взаимной дополнительности.

Литература

Ахундов М.Д. Картина мира: от мифа к науке // Природа. 1987. № 12. С. 58–70.

Багдасарян В.Э. Мифологизация истории как теоретико-методологическая проблема современной отечественной историографии // Армагеддон. М., 2000. Кн. 7. С. 3–22.

Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л.: Наука, 1981. С. 215–226.

Бальбуров Э.А. Русский космизм: философия, наука, поэзия, миф // Гуманит. науки в Сибири. Сер. филол. Новосибирск, 1995. №4. С. 10–17.

Бартминьский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / перевод с польского. М.: Индрик, 2005. 528 с.

Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Изд. группа Прогресс, Универс, 1994. 616 с.

Бейкер М. Атомы языка: Грамматика в темном поле сознания. Пер. с англ.. М.: Издательство ЛКИ, 2008. 272 с.

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

Білокобильський О.В. Міф як онтологічна упорядковуюча система // Мультиверсум. Філософський альманах. 1999. № 13 С. 24–38.

Богатая Л.Н. Символ в функционировании социального организма: дис... канд. филос. наук: 09.00.03 / Южноукраинский гос. педагогический ун-т им. К.Д. Ушинского (Одесса). О., 2001. 190 л. + прил.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.

Бодрийяр Ж. Система вещей М.: РИПОЛ классик, 2020. 256 с.

Булгаков С.И. Философия имени. СПб.: Наука, 1998. 446 с.

Ваганов А.Г. Мифологическое мышление и сетевые коммуникационные технологии // Мир психологии. 2003. № 3 (35). С. 62–75.

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

Веселовский А.Н. Миф и символ // Русский фольклор. Вопросы теории фольклора. 1979. Вып. 19. С. 186–199.

[1] В качестве иллюстрации данного тезиса можно рассмотреть мир литературы, который, если к нему подходить строго, практически весь построен на вранье, поскольку писатели и поэты занимаются сочинительством. И в действителности ни Чичикова, ни Обломова, ни Безухова или Печорина не существовало. Однако в данных образах отражается та обобщённая правда, которая отражает людей той эпохи, их мысли, чувства и поступки, не говоря об харисовках эпохи и общей обстановке в стране.

Воеводина Л.Н. Архаический миф и своеобразие мифологического мышления // Культура: философско-исторические аспекты изучения и развития. М., 2001. Ч. 1. С. 125–138

Воеводина Л.Н. Миф как объект культурологического анализа: эволюция понятийно-смысловой реконструкции мифа. М.: Моск. гос. ун-т культуры, 1995. 40 с.

Воеводина Л.Н. Мифотворчество как феномен современной культуры: Дис. ... д-ра филос. наук: 24.00.01. М., 2002. 282 с.: ил.

Воскобойник Е.С. Миф как способ формирования смыслового поля культуры // Слишком человеческое: диалекты философии. Вып.1. М.: Современные тетради, 2006. С. 201–208.

Габриелян О.А. Мифотворчество в социокультурном контексте политики // Ученые записки ТНУ им. В.И. Вернадского. Т. 14 (53). Политические науки, 2001. № 1. С.13–22.

Гасилин В.Н., Бесшапошникова А.П. Миф как синтез // Философия и миф сегодня. Саратов, 1998. С. 12–17.

Гачев Г.Д. Вещают вещи. Мыслят образы. М.: Академический проект, 2000. 496 с.

Геллнер Э. Слова и вещи. М.: Иностр. литература, 1962. 344 с.

Гольц Г.А. К вопросу о природе глобальных мифов и потенциальной роли надсознания в действовании человека // Мир психологии. 2003. № 3 (35). С. 221–231.

Горячева А.И., Макаров М.Г. Мифология как форма общественного сознания и ее место в системе форм сознания // Актуальные проблемы общественного сознания и духовной культуры. Таллин, 1980. С. 14–26.

Грейвс Р. Белая Богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 250 с.

Греймас А. К теории интерпретации мифологического нарратива // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 109–145.

Гудман Ф. Магические символы. М.: Ассоц. Духов. Единения Золотой век, 1995. 288 с.

Гудмен Н. Способы создания миров / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, Логос, Праксис, 2001. 376 с.

Гулыга А.В. Пути мифотворчества и пути искусства // Новый мир. 1992. № 5. С. 110–141.

Данте Алигьери. Малые произведения. М.: Наука, 1968. 652 с.

Зорина Е.В. Социальный субъект мифогенерации // Филос. исслед. М., 2002. № 1. С. 90–97.

Иванова Е.В. Миф как целостное циклическое мироотношение // Циклы природы и общества. Ставрополь, 1996. Ч. 1. С.80–90.

Иванова С.М. Тропою символа к мифу [Электронный ресурс] // Web-кафедра философской антропологии «Anthropology». URL: http://anthropology.ru/ru/texts (дата обращения: 07.12.2015).

Иванов В. Мысли о символизме// Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 180–199.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965. 246 с.

Ильин М.В. Словам смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 1997. 432 с.

Карев Е.И. Социально-политический миф в контексте инфовзаимодействия // Проблемы инфовзаимодействия. Новосибирск, 1995. Вып. 2. С. 84–96.

Карлова О.А. Miphos sapiens – миф разумный. М.: Академия поэзии, 2001. 207 с.

Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Философские науки. 1991. №7. С. 97–133.

Кассирер Э. Техника политических мифов // Октябрь. 1993. № 7. С. 153–164.

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

Кассирер Э. Феноменология познания. М., СПб.: Университетская книга, 2002. Т. 1. Язык. 272 с.; Т. 2. Мифология. 280 с. Т. 3. Мышление. 398 с.

Кобахидзе Т.Д. Творчество Т. Элиота и «ремифологизация» европейского поэтического мышления 20-40-х гг.: автореф. дис. … д-ра филол. наук в форме научного доклада: 10.01.05. Тбилиси: ТГУ, 1991. 86 с.

Коблева Э.А. Место и роль мифа в социокультурном пространстве: концепция А.Ф. Лосева // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2008. № 4. С. 86–90.

Ковалёва Т.И. Миф как феномен социальной реальности: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. М., 1999. 24 с.

Колесов В.В. Язык города. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.

Комаров В.Н. Тайны пространства и времени. М.: Вече, 2000. 480 с.

Кордонский М. Конец истины [Электронный ресурс] / М. Кордонский // Русский журнал. 3 октября 2002. URL: http://old.russ.ru/krug/kniga/20021003_mk-pr.html (дата обращения: 07.12.2015).

Корн М.Г. Миф в системе политической культуры: дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01. М., 2008. 159 с.: ил.

Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии, 1999. №1. С. 3–17.

Кремнева А.В. Функционирование библейского мифа как прецедентного текста (на материале произведений Джона Стейнбека): дис. … канд. филол. наук: 10.02.19. Барнаул,1999, 170 с.

Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить: Пер. с англ. Семенов К.. Киев: София; М.: Гелиос, 2002. 252 с.

Кэмпбелл Дж. Пути к блаженству. Мифология и трансформация личности. М.: Открытый мир, 2006. 320 с.

Лосева М.А. Мифологическое в смысловом контексте современной культуры: дисс. … канд. филос. наук: 09.00.13. Пермь, 2005. 222 с.

Лосев А.Ф. Проблематика символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.

Лосев А.Ф. Самое само: Сочинения. М., ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с.

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

Лотман Ю.М. Структура художественного текста. М.: Искусство, 1970. 384 с.

Маковский М.М. Язык – миф – культура. Символы жизни и жизнь символов. М.: Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова: РАН, 1996. 329 с.: ил.

Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Шк. «Языки рус. культуры», 1999. 216 с.

Маслова В.А. Связь мифа и языка Фразеология в контексте культуры. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 159–163.

Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век // Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 419-426.

Микулашек М. Миф как парадигма сознания и бытия // Litteraria humanitas: Roman Jakobson. IV. Brno: Masarikova univerzita v Brne, 1996. С. 95–106.

Минц З.Г. О некоторых «неомифологических» текстах в творчестве русских символистов // Уч. Зап. Тарт. ун-та. Вып. 459. Тарту, 1979. С. 76–120.

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, 2019а. 353 с.

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

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. 658 с.

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе, 2021. 563 с.

Мифы и мифология в современной России / Под редакцией К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М.: АИРО-XX, 2000. 216 с.

Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа / М.Могильнер. М.: Новое литературное обозрение, 1999. 207 с.

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

Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993. 278 с.

Никитин М.Ф. Миф в структуре сознания // Актуальные проблемы стилистики декодирования, теории интертекстуальности, семантики слова и высказывания. СПб., 1998. С. 43–54.

Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004. 336 с.

Оботурова Г.Н. Философия мифа. Моск. пед. гос. ун-т, Вологод. гос. пед. ун-т. Вологда: Русь, 1998. 157 с.

Огарков А.Н. Культура мифа // История русской культуры: Санкт-Петербург. История. Культура. Ценности. СПб., 1996. С. 116–125.

Осаченко Ю.С. Миф в контексте постнеклассической науки // Методология науки. Томск, 1997. Вып. 2: Нетрадиционная методология. С. 196–200.

Парандовский Я. Алхимия слова. Петрарка. Король жизни: Пер. с польского / Сост. и вступ. ст. С. Бэлзы; Ил. П. Сацкого. М.: Правда, 1990. 656 с.

Парфенов А.И. Миф в структуре политического сознания современного общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Сарат. гос. ун-т им. Н.Г. Чернышевского. Саратов, 1997. 16 с.

Перевозкина Ю.М. Структурные трансформации психосемантических мифологических пространств личности: на примере славянской культуры: дис. ... канд. психол. наук: 19.00.01. Новосибирск, 2009. 222 с.

Петров В.Е. Политкосмичность – мифологический неологизм XXI века [Электронный ресурс] // Сайт Д.Н. Киршина. URL: http://www.kirshin.ru/about/arsii/05_09.html (дата обращения: 07.12.2015).

Пивоев В.М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. 104 с.

Пленков О.Ю. Мифы нации против мифов демократии: немецкая политическая традиция и нацизм. СПб: Изд-во РХГИ, 1997. 576 с.

Полосин В.С. Миф. Религия. Государство: исследование политической мифологии. М., 2001. 440 с.

Психология толп. М.: Ин-т психологии РАН, Изд-во КСП, 1998. 412 с.

Психология и психоанализ власти. Хрестоматия / Ред.-сост. Райгородский Д. Я. Самара: Изд. Дом Бахрах, 1999. Т.1, 608 с.; т. 2, 576 с.

Пятигорский А. Литература и миф. Беседа Григория Бондаренко с философом, профессором Лондонского университета Александром Пятигорским [Электронный ресурс] // Электронное периодическое издание «Открытый текст». URL: http://www.opentextnn.ru/man/?id=375 (дата обращения: 07.12.2015).

Райков В.Л. Психологические истоки мифа и его эволюционный смысл // Мир психологии. 2003. №3. С. 42–47.

Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит, ст. И. Вдовиной. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. 624 с. (Серия «Канон философии»).

Ростошинский Е.Н. Структура мифологического мировоззрения [Электронный ресурс] // Web-кафедра философской антропологии «Anthropology». URL: http://anthropology.ru/ru/texts/rostosh/misl8_10.html (дата обращения: 07.12.2015).

Руберт И.Б., Шишова Ю.Л. Мифологема как единица семиотики культуры // Молодежная культура и ценности будущего. СПб., 2001. С. 9–14.

Руберт И.Б., Шишоа, Ю.Л. О знаковой природе мифологемы // Современные проблемы теории языка. СПб.: Каре, 2000. С. 87–97.

Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест. 2015. 748 с.

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012а. 543 с.

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

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

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

Телегин С.М. Философия мифа: Введение в метод мифореставрации. М.: Община, 1994. 140 с.

Титаренко С.Д. Миф как универсалия символистской культуры и поэтика циклических форм // Серебряный век. Кемерово, 1996. С. 3–14.

Тихонова С.В. Социальная мифология в коммуникационном пространстве современного общества: дис. … д-ра филос. наук: 09.00.11. Саратов, 2009. 374 с.

Флоренский П.А. К читателю / Столп и утверждение истины [Электронный ресурс] // Азбука. URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge2/stolp_i_utverzhdenie_istiny_01-all.shtml (дата обращения: 07.12.2015).

*Фомина Т.*Ю. Мифотворчество как рационализация действительности // Рациональность и ее метаморфозы: Сб. науч. тр. Ульяновск, 2000. С. 121–126.

Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. 448 с.

Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов // Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 179–299.

Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.-К., 1996. 463 с.

Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и коммент. П.К. Табровского. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

Юнг К.-Г. О современных мифах: Сб. трудов: Пер. с нем., предисл. и примеч. Акопяна Л.О.; Под ред. Оганесяна М.О., Лахути Д.Г. М.: Практика, 1994. 251 с., ил.

Юревич А.В., Цапенко И.П. Мифы о науке // Вопросы философии, 1996. № 9. С. 59–68.

References

Akhundov M.D. Painting the World: From Myth to Science // Nature. 1987. № 12. Pp. 58–70. (In Russian).

Bagdasarian V.E. Mythologization of History as a Theoretical and Methodological Problem in Modern Russian Historiography // Armageddon. M., 2000. Series 7. Pp. 3–22. (In Russian).

Bayburin A.K. Semiotic Status of Things and Mythology // Material Culture and Mythology. L.: Nauka, 1981. Pp. 215–226. (In Russian).

Balburov E.A. Russian Cosmism: Philosophy, Science, Poetry, Myth // Humanities in Siberia. Ser. philol.) in Novosibirsk. 1995. №4. Pp. 10–17. (In Russian).

Bartminski E. Linguistic Image of the World: Essays on Ethnolinguistics / translated from Polish. Moscow: Indrick, 2005. 528 p. (In Russian).

Barthes R. Selected works. Semiotics. Poetics. M.: Publishing Group Progress, Universus, 1994. 616 p. (In Russian).

Baker M. Atoms of Language: Grammar in the Dark Field of Consciousness. Translated from English. Moscow: Publishing house LKI, 2008. 272 p. (In Russian).

Bibikhin V.V. The Inner Form of the Word. SPb: Nauka, 2008. 420 p. (In Russian).

Bilokobilskyy O.V. Myth as Ontological Ordering System // Multiversum. Philosophical Almanac. 1999. № 13 Pp. 24–38. (In Russian).

Bogataya L.N. Symbol in the Functioning of the Social Organism: Ph. D. in Philosophy: 09.00.03 / South Ukrainian State Pedagogical University. Univ. K.D. Ushinsky (Odessa). O., 2001. 190 p. + appendix. (In Russian).

Baudrillard J. Symbolic Exchange and Death. Moscow: Dobrosvet, 2000. 387 p. (In Russian).

Baudrillard J. System of Things. Moscow: RIPOL Classic, 2020. 256 p. (In Russian).

Bulgakov S.I. Philosophy of Name. SPb: Nauka, 1998. 446 p. (In Russian).

Vaganov A.G. Mythological Thinking and Network Communication Technologies // World of Psychology. 2003. № 3 (35). Pp. 62–75. (In Russian).

Vedenova E.G. Archetypes of Collective Unconscious and the Formation of Theoretical Science // Synergetic paradigm: Variety of searches and approaches. Moscow: Progress-Tradition, 2002. Pp. 263–272. (In Russian).

Veselovskiy A.N. Myth and Symbol // Russian folklore. Voprosy of folklore theory. 1979. Vyp. 19. Pp. 186–199. (In Russian).

Voyevodina L.N. Archaic Myth and Originality of Mythological Thinking // Culture: Philosophical and historical aspects of the study and development. M., 2001. Ч. 1. Pp. 125–138. (In Russian).

Myth as an Object of Culturological Analysis: Evolution of Conceptual and Semantic Reconstruction of the Myth. Moscow: Moscow State University of Culture, 1995. 40 p. (In Russian).

Voyevodina L.N. Mythmaking as a Modern Culture Phenomenon: Ph. D. in Philosophy: 24.00.01. Moscow, 2002. 282 p.: ill. (In Russian).

Voskoboynik E.S. Myth as a Way to Form the Sense-making Field of Culture // Too Human: Dialects of Philosophy. Vol.1. Moscow: Sovremennye tetradi, 2006. Pp. 201–208. (In Russian).

Gabrielyan O.A. Myth-making in the Socio-cultural Context of Politics / / Scientific Notes of the V.I. Vernadsky TNU. T. 14 (53). Political Sciences, 2001. № 1. Pp. 13–22. (In Russian).

Gasilin V.N., Besshaposhnikova A.P. Myth as Synthesis // Philosophy and Myth Today. Saratov, 1998. Pp. 12–17. (In Russian).

Gachev G.D. Things Speak. Thinking by Images. Moscow: Academic Project, 2000. 496 p. (In Russian).

Gellner E. Words and Things. Moscow: Foreign Literature, 1962. 344 p. (In Russian).

Goltz G.A. On the Nature of Global Myths and the Potential Role of Supersensibility in Human Acting. 2003. № 3 (35). Pp. 221–231. (In Russian).

Goryacheva A.I., Makarov M.G. Mythology as a Form of Public Consciousness and its Place in the System of Forms of Consciousness // Actual problems of public consciousness and spiritual culture. Tallinn, 1980. Pp. 14–26. (In Russian).

Graves R. The White Goddess. Historical Grammar of Poetic Mythology. Moscow: Progress-Tradition, 1999. 250 p. (In Russian).

Greimas A. To the Mythological Narrative Interpretation Theory // Foreign research on the semiotics of folklore. M., 1985. Pp. 109–145. (In Russian).

Goodman F. Magical Symbols. Moscow: Spiritual Association. Unity of the Golden Age, 1995. 288 p. (In Russian).

Goodman N. Ways of Creating Worlds / Per. from English: Idea-Press, Logos, Praxis, 2001. 376 p. (In Russian).

Guliga A.V. Ways of Mythmaking and Ways of Art // New World. 1992. № 5. Pp. 110–141. (In Russian).

Dante Alighieri. Small Works. Moscow: Nauka, 1968. 652 p. (In Russian).

Zorina E.V. Social Subject of Mythogeneration // Filos. issled. M., 2002. № 1. Pp. 90–97. (In Russian).

Ivanova E.V. Myth as a Wholesome Cyclic World-relationship // Cycles of Nature and Society. Stavropol, 1996. Ч. 1. Pp. 80–90. (In Russian).

Ivanova S.M. Along the Path of Symbol to Myth [Electronic resource] // Web-faculty of Philosophical Anthropology "Anthropology". URL: http://anthropology.ru/ru/texts (access date: 07.12.2015). (In Russian).

Ivanov V. Thoughts on Symbolism // Native and Universal. M.: Respublika, 1994. Pp. 180–199. (In Russian).

Ivanov V.V., Toporov V.N. Slavic Linguistic Modeling Semiotic Systems. Moscow: Nauka, 1965. 246 p. (In Russian).

Ilyin M.V. Words have Meanings. Experience of Describing the Key Political Concepts. Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSPEN), 1997. 432 p. (In Russian).

Karev E.I. Social-political Myth in the Context of Info-interaction // Problems of Info-interaction. Novosibirsk, 1995. Vol. 2. Pp. 84–96. (In Russian).

Karlova O.A. Miphos sapiens – the Myth of Reason. Moscow: Poetry Academy, 2001. 207 p. (In Russian).

Cassirer E. Experience of Man. An Introduction to the Philosophy of Human Culture // Philosophical Sciences. 1991. №7. Pp. 97–133. (In Russian).

Cassirer E. Technique of Political Myths // October. 1993. № 7. Pp. 153–164. (In Russian).

Cassirer E. Philosophy of Symbolic Forms: Introduction and Statement of the Problem // Kulturology. XX Century: Anthology. M.: Jurist, 1995. Pp. 163–212. (In Russian).

Cassirer E. The Phenomenology of Knowledge. M., St.-Petersburg: University Book, 2002. Vol. 2. Mythology. 280 c. (In Russian).

Kobakhidze T.D. The Creativity of T. Eliot and the "Remythologization" of European Poetic Thought in the 20-40s: Ph. D. in the form of a Scientific Report: 10.01.05. Tbilisi: Tbilisi State University, 1991. 86 p. (In Russian).

Kobleva E.A. The Place and Role of Myth in Sociocultural Space: A.F. Losev's Concept // Humanities and Socio-Economic Sciences. 2008. № 4. Pp. 86–90. (In Russian).

Kovaleva T.I. Myth as a Phenomenon of Social Reality: Abstract of Ph. Candidate of Philosophy: 09.00.11. Moscow, 1999. 24 p. (In Russian).

Kolesov V.V. The Language of the City. Moscow: Higher School, 1991. 192 p. (In Russian).

Komarov V.N. Secrets of Space and Time. Moscow: Veche, 2000. 480 p. (In Russian).

Kordonsky M. The End of Truth [Electronic resource] // Russian magazine. 3 October 2002. URL: http://old.russ.ru/krug/kniga/20021003_mk-pr.html (reference date: 07.12.2015). (In Russian).

Korn M.G. Myth in the System of Political Culture: Ph. Candidate of Philosophy: 24.00.01. Moscow, 2008. 159 p.: ill. (In Russian).

Kravchenko I.I. Political Mythology: Eternity and Modernity // Problems of Philosophy, 1999. №1. Pp. 3–17. (In Russian).

Kremneva A.V. The Function of the Bible Myth as a Precedent Text (on the Material of the Works of John Steinbeck). D. in Philology: 10.02.19. Barnaul,1999, 170 p. (In Russian).

Campbell J. Myths in Which we Have to Live: Translated from English by Semenov K. Kyiv: Sofia; M.: Helios, 2002. 252 p. (In Russian).

Campbell J. Ways to Bliss. Mythology and the Transformation of the Person. Moscow: Open World, 2006. 320 p. (In Russian).

Loseva M.A. Mythological in the Meaning Context of Contemporary Culture: Dissertation. Candidate of Philosophy: 09.00.13. Perm, 2005. 222 p. (In Russian).

Losev A.F. Problematics of Symbol and Realistic Art. Moscow: Arts, 1995. 320 p.

Losev A.F. The Vry Self: Works. M., ZAO EXMO-Press, 1999. 1024 p. (In Russian).

Lotman Y.M. Semiosphere. SPb: Arts-SPb, 2004. 704 p. (In Russian).

Lotman Y.M. Structure of an Art Text. Moscow: Art, 1970. 384 p. (In Russian).

Makovsky M.M. Language – Myth - Culture. Symbols of Life and Life of Symbols. M.: Institute of Russian Language. Vinogradov: RAS, 1996. 329 p.: lil. (In Russian).

Mamardashvili M.K., Pyatigorsky A.M. Symbol and Consciousness. Metaphysical Speculations on Consciousness, Symbolism and Language. M.: School. School. "Languages of Russian Culture", 1999. 216 p. (In Russian).

Maslova V.A. The Connection of Myth and Language Phraseology in the Context of Culture. Moscow: Languages of Russian culture, 1999. Pp. 159–163. (In Russian).

Meletinsky E.M. Myth and the Twentieth Century // Meletinsky E.M. Selected articles. Memories. M., 1998. Pp. 419–426. (In Russian).

Mikulaszek M. Myth as a Paradigm of Consciousness and Being // Litteraria humanitas: Roman Jakobson. IV. Brno: Masarikova univerzita v Brne, 1996. Pp. 95–106. (In Russian).

Mints Z.G. On Some "Neo-Mythological" Texts in Russian Symbolist Works // Uch. zap. tart. uz. Vyp. 459. Tartu, 1979. Pp. 76–120. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the II International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2018, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2019a. 353 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the III International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2019, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in the city of Sevastopol, 2019. 584 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the IV International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2020, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2020. 658 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of M.V. Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2021. 563 p. (In Russian).

Myths and Mythology in Modern Russia / Edited by K. Eimermacher, F. Bomsdorff, G. Bordyugov. M.: AIRO-XX, 2000. 216 p. (In Russian).

Mogilner M. Mythology of the "Underground Man": Radical Microcosm in Russia of the Beginning of the 20th Century as a Subject of Semiotic Analysis / M.Mogilner. M.: New Literary Review, 1999. 207 p. (In Russian).

Naidysh V.M. Philosophy of Mythology. XIX - the beginning of XXI c. M. : Alfa-M, 2004. 544 p. (In Russian).

Nalimov V.V. In Search of Other Meanings. Moscow: Progress, 1993. 278 p. (In Russian).

Nikitin M.F. Myth in the Structure of Consciousness // Topical problems of decoding stylistics, intertextuality theory, word and statement semantics. SPb., 1998. Pp. 43–54. (In Russian).

Neumann I. Using the Other: Images of the East in the Formation of European Identities. Moscow: Novoye Izdatelstvo, 2004. 336 p. (In Russian).

Oboturova G.N. Philosophy of Myth. Moscow State Pedagogical University, Vologda. Vologda: Rus, 1998. 157 p. (In Russian).

Ogarkov A.N. The Culture of Myth // History of Russian Culture: St. Petersburg. History. Culture. Values. SPb., 1996. Pp. 116–125. (In Russian).

Osachenko Y.S. Myth in the Context of Post-Neoclassical Science // Methodology of Science. Tomsk, 1997. Vol. 2: Untraditional Methodology. Pp. 196–200. (In Russian).

Parandovsky J. The Alchemy of Words. Petrarch. King of Life: Translated from Polish / Comp. S. Bielsa; ill. P. Satsky. M.: Pravda, 1990. 656 p. (In Russian).

Parfenov A.I. Myth in the structure of political consciousness of contemporary society: abstract of Ph. Candidate of Philosophic Sciences / N.G. Chernyshev Saratov State University. N.G. Chernyshevskiy. Saratov. 1997. 16 p. (In Russian).

Perevozkina Y.M. Structural Transformations of the Psychosemantic Mythological Spaces of a Person: On the Example of the Slavic Culture: Cand. Candidate of Psychological Sciences: 19.00.01. Novosibirsk, 2009. 222 p. (In Russian).

Petrov V.E. Politkosmichnost – a Mythological Neologism of the XXI Century [Electronic resource] // Site of D.N. Kirshin. URL: http://www.kirshin.ru/about/arsii/05_09.html (date of reference: 07.12.2015). (In Russian).

Pivoev V.M. Mythological consciousness as a way of mastering the world. Petrozavodsk, 1991. 104 p. (In Russian).

Plenkov O.Y. Myths of Nation vs. Myths of Democracy: German Political Tradition and Nazism. SPb: publishing house of RCHI, 1997. 576 p. (In Russian).

Polosin B.S. Myth. Religion. The State: A Study of Political Mythology. M., 2001. 440 p. (In Russian).

Psychology of Crowds. Moscow: Institute of Psychology of the Russian Academy of Sciences, Publishing house of KSP, 1998. 412 p. (In Russian).

Psychology and Psychoanalysis of Power. Reader / Ed. Samara: Publishing House Bakhrakh, 1999. Vol. 1, 608 p., Vol. 2, 576 p. (In Russian).

Pyatigorsky A. Literature and Myth. Conversation Between Grigory Bondarenko and the Philosopher and Professor at the University of London Alexander Pyatigorsky [Electronic resource] // Electronic periodical "Open Text". URL: http://www.opentextnn.ru/man/?id=375 (accessed 07.12.2015). (In Russian).

Raikov V.L. Psychological Origins of Myth and its Evolutionary Meaning // Mir psychologii. 2003. №3. Pp. 42–47. (In Russian).

Ricoeur P. The Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics / Translated from French and introduced by I. Vdovina. Moscow: CANON-Press-C; Kuchkovo Pole, 2002. 624 p. (Series "Canon of Philosophy"). (In Russian).

Rostoshinsky E.N. The Structure of Mythological Worldview [Electronic Resource] // Web-Field of Philosophical Anthropology "Anthropology". URL: http://anthropology.ru/ru/texts/rostosh/misl8_10.html (access date: 07.12.2015). (In Russian).

Rubert I.B., Shishova Y.L. Mythologem as a Unit of Culture Semiotics // Youth Culture and Values of the Future. SPb., 2001. Pp. 9–14. (In Russian).

Rubert I.B., Shishova Y.L. About Sign Nature of Mythologem // Modern problems of language theory. SPb: Kare, 2000. Pp. 87–97. (In Russian).

Stavitskiy A.V. National-Historical Myth of Ukraine. Sevastopol: Ribest. 2015. 748 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Ontology of Modern Myth. Sevastopol: Ribest, 2012a. 543 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Modern Mythology: Experience of Comprehending the Other. Sevastopol: Ribest, 2012b. 192 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Modern Myth and its Main Functions. Sevastopol: Ribest, 2012c. 238 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. Modern Myth: its Nature and Purpose. Sevastopol: Ribest, 2013. 148 p. (In Russian).

Telegin S.M. Philosophy of Myth: Introduction to the Method of Mythorestoration. Moscow: Community, 1994. 140 p. (In Russian).

Titarenko S.D. Myth as a Universalia of Symbolist Culture and Poetics of Cyclic Forms // The Silver Age. Kemerovo, 1996. Pp. 3–14. (In Russian).

Tikhonova S.V. Social Mythology in the Communication Space of Contemporary Society: Ph. D. in Philosophy: 09.00.11. Saratov, 2009. 374 p. (In Russian).

Florensky P.A. To the Reader / The pillar and the statement of truth [Electronic resource] // The ABC. URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge2/stolp_i_utverzhdenie_istiny_01-all.shtml (date of reference: 07.12.2015). (In Russian).

Fomina T.Y. Mythmotvorchestvo as the Reality Rationalization // Rationality and its Metamorphosis: Collection of scientific works Ulyanovsk, 2000. Pp. 121–126. (In Russian).

Freidenberg O.M. Poetics of Plot and Genre. M., 1997. 448 p. (In Russian).

Fromm E. Forgotten Language. Introduction to the Science of Understanding Dreams, Tales and Myths // Fromm E. The Human Soul. Moscow: Respublika, 1992. Pp. 179–299. (In Russian).

Eliade M. Myths, Dreams and Mysteries. M.-K., 1996. 463 p. (In Russian).

Eliade M. The Sacred and the Secular / Translated from French, foreword and commentary. Preface and commentary by P.K. Tabrowski. Moscow: Publishing house of Moscow State University, 1994. 144 p. (In Russian).

Jung C.-H. Edited by Jung C.-H. About Modern Myths: Collected works: Edited by L.O. Hakobyan, Edited by M.O. Oganesyan, Lahuti D.G. M: Pratika, 1994. 251 p., illustration. (In Russian).

Jurevich A.V., Tsapenko I.P. Myths about Science // Problems of Philosophy, 1996. № 9. Pp. 59–68. (In Russian).

Сведения об авторе:

Ставицкий Андрей Владимирович

доцент кафедры истории и международных отношений Филиала Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).

E-mail: stavis@rambler.ru

ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9670-1105

Bionotes:

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Общая теория мифа о мировоззренческой функции мифа и её составляющих // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник

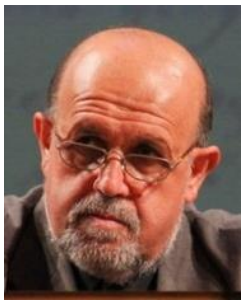
материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года,г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2022. С. 520–550.

For citation:

Stavitskiy A.V. A General Theory of Myth on the Worldview Function of Myth and its Components // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 6rd International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Ed. A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2022. Pp. 520–550.

АВТОРЫ

АВТОРЫ / AUTHORS



Анчев Стефан Иванов
заслуженный доцент кафедры новой и новейшей истории факультета истории Университета св. Кирилла и Мефодия, доктор истории (г. Велико Тырново, Республика Болгария).
Anchev Stefan Ivanov
Associate Professor Emeritus, Department of Modern and Contemporary History, St. Cyril and Methodius University, Doctor of History (Veliko Tarnovo, Republic of Bulgaria).

Баранов Андрей Владимирович
заведующий кафедрой политологии и политического управления ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», доктор политических наук, доктор исторических наук, профессор (г. Краснодар, Россия).
Baranov Andrey Vladimirovich
Head of the Department of Political Science and Political Management, Kuban State University, Doctor of Political Sciences, Doctor of History, Professor (Krasnodar, Russia).

Белозёрова Марина Витальевна
главный научный сотрудник ФГБУН «Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук», доктор исторических наук, доцент (г. Сочи, Россия).
Belozerova Marina Vitalievna
Senior Researcher, Federal Research Centre «Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences», Doctor of History, Associate Professor (Sochi, Russia).

Беляков Владимир Викторович
независимый исследователь (г. Волгоград, Россия).
Belyakov Vladimir Viktorovich
Independent Researcher (Volgograd, Russia).

Бодриков Алексей Борисович
преподаватель, АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тян-Шанского», кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).
Bodrikov Alexey Borisovich
Lecturer, Semenov – Tyan-Shansky International Humanitarian University, Candidate of Philology (St. Petersburg, Russia).

Буровский Андрей Михайлович
генеральный директор ООО «Книги и фильмы Андрея Буровского», доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).
Burovsky Andrey Mikhailovich
General Director of OOO Books and Films by Andrey Burovsky, Doctor of Philosophy, Professor (St. Petersburg, Russia).

Викторова Валентина Дометьяновна
старший научный сотрудник, Институт истории и археологии Уральского отделения Российской Академии наук, (г. Екатеринбург Россия).
Viktorova Valentina Dometyanovna
Senior Researcher, Institute of History and Archeology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Yekaterinburg, Russia).

Гагаев Андрей Александрович
профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева», доктор философских наук, профессор (г. Саранск, Россия).
Gagaev Andrey Alexandrovich
Professor of the Department of Philosophy, of Ogarev Mordovia State University, Doctor of Philosophy, Professor (Saransk, Russia).

Гагаев Павел Александрович
профессор кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», доктор педагогических наук, профессор (г. Пенза, Россия).
Gagaev Pavel Alexandrovich
Professor of the Department of Pedagogy of Penza State University, Doctor of Pedagogy, Professor (Penza, Russia).

Галанова Екатерина Михайловна
доцент кафедры русского языка и литературы Филиала МГУ имени М.В. Ломоносов в г. Севастополе, кандидат филологических наук (г. Севастополь, Россия).
Galanova Ekaterina Mikhailovna
Associate Professor, Department of the Russian Language and Literature, Lomonosov Moscow State University Branch, Candidate of Philology (Sevastopol, Russia).

Гарбузов Дмитрий Викторович
профессор кафедры философии философского факультета института «Таврическая академия» Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского, доктор философских наук, профессор (г. Симферополь, Россия).
Garbuzov Dmitry Viktorovich
Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Taurida Academy, Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Professor (Simferopol, Russia).

Дыдров Артур Александрович
профессор кафедры философии ФГАОУ ВО «Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет)», профессор кафедры философии Челябинского государственного университета, доктор философских наук, доцент (г. Челябинск, Россия).
Dydrov Artur Alexandrovich
Professor, Department of Philosophy, South Ural State University (National Research University), Professor, Department of Philosophy, Chelyabinsk State University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Chelyabinsk, Russia).

Завершинский Константин Федорович
профессор кафедры теории и философии политики, факультет политологии ФГБОУВО «Санкт–Петербургский государственный университет», доктор политических наук, профессор (г. Санкт–Петербург, Россия)
Zavershinskiy Konstantin Ferdorovich
Professor, Department of Theory and Philosophy of Politics of the Faculty of Political Science, St. Petersburg State University, Doctor of Politology, Professor (St. Petersburg, Russia).

Иванов Андрей Геннадиевич
заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Липецкий государственный технический университет», доктор философских наук, доцент (г. Липецк, Россия).
Ivanov Andrey Gennadievich
Head of the Department of Philosophy, Lipetsk State Technical University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Lipetsk, Russia).

Иванова Евгения Владимировна
профессор кафедры онтологии и теории познания (секция религиоведения) ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина», доктор философских наук, доцент (г. Екатеринбург, Россия).
Ivanova Evgeniya Vladimirovna
Professor of the Department of Ontology and Theory of Cognition (Religious Studies Section) of Boris Yeltsin Ural Federal University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Yekaterinburg, Russia).

Караваева Дина Николаевна
ст. научный сотрудник лаборатории гуманитарных исследований Института истории и археологии УО РАН, доцент кафедры археологии и этнологии исторического факультета Уральского федерального университета, кандидат исторических наук (г. Екатеринбург, Россия).
Karavaeva Dina Nikolaevna
Senior Researcher of the Laboratory of Humanitarian Research, Institute of History and Archeology, Ural Branch of the RAS, Associate Professor, Department of Archeology and Ethnology, Faculty of History, Ural Federal University, Candidate of History (Yekaterinburg, Russia).

Коновалов Александр Владимирович
доцент кафедры философии и истории ФБОУ ВО «Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики», кандидат философских наук (г. Новосибирск, Россия).
Konovalov Alexander Vladimirovich
Associate Professor, Department of Philosophy and History, Siberian State University of Telecommunications and Informatics, Candidate of Philosophy (Novosibirsk, Russia).

Котариди Юлия Георгиевна
доцент кафедры зарубежной журналистики и литературы, факультета журналистики, Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, кандидат филологических наук, доцент (г. Москва, Россия).
Kotaridi Yulia Georgievna
Associate Professor, Department of Foreign Journalism and Literature, Faculty of Journalism, Moscow State University, Candidate of Philology, Associate Professor (Moscow, Russia).

Куринских Полина Александровна
научный сотрудник, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук», (г. Сочи, Россия).
Kurinskikh Polina Alexandrovna
Senior Researcher, Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences (Sochi, Russia).

Лесовиченко Андрей Михайлович
ведущий научный сотрудник Научно-аналитического отдела ФГБОУ ВО «Московская государственная консерватория имени П.И. Чайковского», доктор культурологии, профессор (г. Москва, Россия).
Lesovichenko Andrey Mikhailovich
Senior Researcher of the Science Analytical Department, Tchaikovsky Moscow State Conservatory, Doctor of Culturology, Professor (Moscow, Russia).

Лисицына Елена Юрьевна
доцент кафедры гуманитарных наук Института педагогического образования и менеджмента (филиал) ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского» в г. Армянске, кандидат филологических наук (г. Армянск, Россия).
Lisitsyna Elena Yurievna
Associate Professor, Department of Humanities, Institute of Pedagogical Education and Management (branch), Vernadsky Crimean Federal University, Candidate of Philology (Armyansk, Russia).

Лобков Александр Евгеньевич
доцент кафедры «Теория и практика» Института общественных наук и международных отношений Севастопольского государственного университета, кандидат филологических наук, доцент (г. Севастополь, Россия).
Lobkov Aleksandr Yevgenyevich
Associate Professor, Department of Theory and Practice of Translation, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Candidate of Phylology, Associate Professor (Sevastopol, Russia).

Лубежко Ангелина Николаевна
исследователь, кафедра истории и международных отношений Филиала МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).
Lubezhko Angelina Nikolaevna
Researcher, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia).

Лысенко Елена Андреевна
исследователь, кафедра истории русской литературы МГУ имени М. В. Ломоносова (г. Москва, Россия).
Lysenko Elena Andreevna
Researcher, Department of Russian Literature, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia).

Миляева Екатерина Галимулловна
старший преподаватель кафедры философии ФГАОУ ВО Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск, Россия).
Milyaeva Ekaterina Galimullovna
Assistant Professor, Department of Philosophy, South Ural State University (Chelyabinsk, Russia).

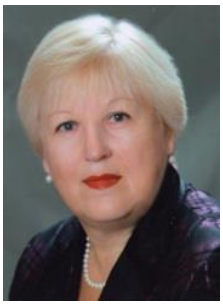
Николаев Николай Юрьевич
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Волжского политехнического института, кандидат исторических наук
(г. Волжский, Россия).
Nikolaev Nikolay Yurievich
Associate Professor, Department of Social and Humanitarian
Disciplines, Volzhsky Polytechnic Institute, Branch of Volgograd State
Technical University, Candidate of History (Volzhsky, Russia).

Осьмушина Анастасия Андреевна
Доцент кафедры английского языка для профессиональной коммуникации
ФГБОУ ВО «НИ Мордовский государственный университет им.
Н. П. Огарева», кандидат философских наук (г. Саранск, Россия).
Osmushina AnastasiaAndreevna
Associate Professor, Department of the English Language for
Professional Communication, National Research Ogarev Mordovia State
University,Candidate of Philosophy (Saransk, Russia).

Пеннер Регина Владимировна
доцент кафедры философии ФБОУВО «Южно-Уральский
государственный университет» (национальный исследовательский
университет), кандидат философских наук, доцент (г. Челябинск, Россия).
Penner Regina Vladimirovna
Associate Professor, Department of Philosophy, South Ural State University
(National Research University), Candidate of Philosophy, Associate
Professor (Chelyabinsk, Russia).

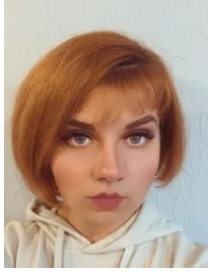
Петев Николай Иванович
старший преподаватель кафедры философии и религиоведения
Владимирского государственного университета имени А.Г. и
Н.Г. Столетовых, кандидат философских наук (г. Владимир, Россия).
Petev Nikolay Ivanovich
Senior Lecturer, Department of Philosophy and Religious Studies,
Stoletovs Vladimir State University, Candidate of Philosopy (Vladimir, Russia).

Погребняк Юлия Владимировна
профессор кафедры методики обучения английскому языку и деловой
коммуникации Института Иностранных Языков Московского
Городского Педагогического Университета (г. Москва), доктор
филологических наук, доцент.
Pogrebnyak Yulia Vladimirovna
Professor, Department of English Language Teaching and Business
Communication, Institute of Foreign Languages (Moscow), Professor,
Department of English Language Teaching and Business Communication,
Institute of Foreign Languages, Moscow City Pedagogical University (Moscow,
Russia). Doctor of Philology, Associate Professor.



Поздяева Светлана Михайловна
профессор кафедры философии и политологии ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет», доктор философских наук, профессор (г. Уфа, Россия).
Pozdyaeva Svetlana Mikhailovna
Professor, Department of Philosophy and Political Sciences, Bashkir State University, Doctor of Philosophy, Professor (Ufa, Russia).

Приходько Ангелина Станиславовна
исследователь, кафедра истории и международных отношений Филиала МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).
Prikhodko Angelina Stanislavovna
Researcher, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia).



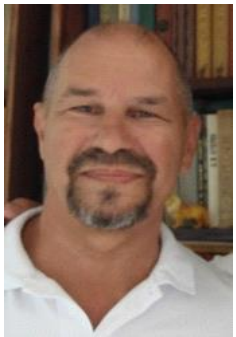
Резвушкина Софья Александровна
преподаватель кафедры философии ФГАОУ ВО Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск, Россия).
Rezvushkina Sofia Alexandrovna
Lecturer, Department of Philosophy, South Ural State University (Chelyabinsk, Russia).

Ройко Оксана Валентиновна
старший преподаватель кафедры русского языка и литературы Филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).
Royko Oksana Valentinovna
Senior Lecturer, Department of the Russian Language and Literature, Lomonosov Mosc
State University Branch in Sevastopol
(Sevastopol, Russia).

Садовой Александр Николаевич
доктор исторических наук, заведующий лабораторией этносоциальных исследований, профессор, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Федеральный исследовательский центр «Субтропический научный центр Российской академии наук». Сочи, Россия.
Sadovoy Alexandre Nicolaevich
Chief Researcher, Head of the Laboratory of Ethnosocial Research, Federal Research Centre the Subtropical Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Professor (Sochi, Russia).

Скуридин Олег Александрович
научный сотрудник, Государственный музей-заповедник «Херсонес Таврический», кандидат культурологии (г. Севастополь, Россия).
Skuridin Oleg Alexandrovich
Researcher, State Museum-Reserve "Chersonesos Taurica", Candidate of Culturology (Sevastopol, Russia).

Соегов Мурадгелди
консультант Национального института рукописей АНТ, доктор филологических наук, профессор, действительный член (академик) Академии наук Туркменистана (г. Ашхабад, Республика Туркменистан).
Soyegov Muradgeldi
Consultant of the National Institute of Manuscripts, Academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Doctor of Philology, Professor (Ashgabat, Republic of Turkmenistan).



Ставицкий Андрей Владимирович
доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат философских наук (г. Севастополь, Россия).
Stavitskiy Andrey Vladimirovich
Associate Professor, Department of History and Foreign Affairs, Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Candidate of Philosophy (Sevastopol, Russia).

Тимощук Алексей Станиславович
профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических д исциплин ВЮИ ФСИН России, доктор философских наук, доцент (г. Владимир, Россия).
Timoshchuk Alexey Stanislavovich
Professor, Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines, Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladimir, Russia).

Филимонова Мария Александровна
ведущий научный сотрудник научной лаборатории «Центр изучения США», ФГБОУ ВО «Курский государственный университет», доктор исторических наук (г. Курск, Россия).
Filimonova Maria Alexandrovna
Leading Researcher of the US Research Center, Kursk State University, Doctor of History (Kursk, Russia).

Хисматуллина Галия Галеевна
аспирант кафедры философии и политологии ФГБОУ
ВО «Башкирский государственный университет» (г. Уфа, Россия).
Khismatullina Galiya Galeevna
Post-graduate Student, Department of Philosophy and Political Sciences,
Bashkir State University (Ufa, Russia).

Царева Надежда Александровна
профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин
ФБОУ ВО «Дальневосточный технический рыбохозяйственный
университет», доктор философских наук, доцент (г. Владивосток, Россия).
Tsareva Nadezhda Alexandrovna
Professor, Department of Social and Humanitarian Disciplines, Far
Eastern Technical Fisheries University, Doctor of Philosophy, Associate
Professor (Vladivostok, Russia).

Целыковский Алексей Андреевич
доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Липецкого государственного
технического университета», кандидат философских наук (г. Липецк,
Россия).
Tselykovsky Alexey Andreevich
Associate Professor, Department of Philosophy, Lipetsk State Technical
University, Candidate of Philosophy (Lipetsk, Russia).

Шинкаренко Виктор Дмитриевич
профессор кафедры трудового права, права социального обеспечения и
профсоюзных дисциплин Института экономики и права (филиал)
ОУП ВО «Академия труда и социальных отношений» в г. Севастополе,
доктор социологических наук (г. Севастополь, Россия).
Shinkarenko Viktor Dmitrievich
Professor, Department of Labor Law, Social Security Law and
Trade Union Disciplines of the Institute of Economics and Law (Branch) of
the Academy of Labor and Social Relations in Sevastopol, Doctor of Sociology
(Sevastopol, Russia).

Шалыгина Наталья Валентиновна
старший научный сотрудник ФБГУ Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая, кандидат исторических наук (г. Москва, Россия).
Shalygina Natalya Valentinovna
Senior Research Fellow, Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and
Anthropology, Candidate of History (Moscow, Russia).

Яковенко Ксения Эдуардовна
исследователь, кафедра истории и международных отношений Филиала МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).
Yakovenko Ksenia Eduardovna
Researcher, Department of History and Foreign Affairs, Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol (Sevastopol, Russia).

Яковлева Елена Людвиговна
заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирясова», доктор философских наук, кандидат культурологии, профессор (г. Казань, Россия).
Yakovleva Elena Lyudvigovna
Head of the Department of Philosophy and Social and Political Disciplines of Timiryasov Kazan Innovative University, Doctor of Philosophy, Candidate of Culturology, Professor (Kazan, Russia).

.

АВТОРАМ
о 7-й международной научной конференции «Миф в истории, политике, культуре» и условиях участия

Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе

Уважаемые коллеги!

Напоминаем, что Международная научная междисциплинарная конференция проводится ежегодно и поэтому заранее приглашаем вас принять участие в VII Международной научной конференции «МИФ в истории, политике, культуре», которая состоится в Севастополе 26-29 сентября 2023 года.

Конференция задумана как площадка для обсуждения актуальных тем исследования мифа и мифотворчества с учётом разных подходов и позиций в форме научного дискурса и призвана обеспечить свободный обмен информацией по новейшим исследованиям и установления творческих контактов между учеными.

Целью конференции является обмен опытом в области исследования мифа и его функционирования в обществе представителей различных наук, решение задач современной науки, укрепление единого научно-образовательного пространства.

К участию в конференции приглашаются:

– преподаватели, аспиранты, магистранты, ученые, научно-исследовательские коллективы российских и зарубежных университетов и институтов;

– исследователи мифа и мифотворчества с позиций философии, антропологии, социологии, культурологии, психологии, этнологии, истории, политологии, международных отношений, семиологии, филологии, лингвистики, журналистики и других научных дисциплин и направлений, включая его концептуальные и прикладные направления.

На конференции предлагаются следующие темы для обсуждения:

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

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

3. Миф как поле ценностных смыслов. Мифопоэтическое восприятие народов и людей. Синергия смыслов и ценностей в условиях социального, этнокультурного и

религиозного многообразия. Миф в литературе и культуре. Миф и поэтика исторического действа.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Программа конференции будет сформирована на основании поступивших заявок и размещена на официальном сайте Филиала Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе в разделе «Наука» (подраздел «Миф в истории, политике, культуре») до 15 августа 2023 года.

Статья должна быть написана на русском или английском языке в соответствии с требованиями (см. ниже). Файл в формате doc, docx с текстом.

Оригинальность текста должна быть не менее 80% по системе Антиплагиат.

Внимание!

Срок подачи заявок на конференцию и сборник – до 20 июня 2023 года

включительно.

Срок подачи статьи для сборника – до 1 июля 2023 г.

Журнал «Мифологос» принимает статьи в течение года.

Помимо статьи от новых участников конференции необходима ***цветная фотография автора***(ов) (в формате jpg, jpeg, разрешение от 300 dpi) — плечевой портрет на однородном фоне (фотографии «на паспорт» не принимаются).

Для очного участия в конференции необходимо предоставить в Оргкомитет заявку в электронном виде, соответствующую теме конференции. В заявке необходимо указать тему доклада, сведения об авторе (ФИО, должность и место работы (название учреждения должно быть полностью, например: ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный институт искусств»), ученая степень, ученое звание, e-mail). ВНИМАНИЕ: э**ти данные не нужно оформлять в виде таблицы**.

Файл с заявкой должен быть назван по схеме: Фамилия.Заявка (напр.: «Иванов.Заявка»).

В случае заочного участия и для публикации статьи участник должен отправить файл со статьей и своими исходными данными (напр.: «Иванов.Статья»). Файл заявки в данном случае не обязателен.

Рабочий язык конференции – русский, английский. Статьи к публикации в сборнике принимаются на любом из европейских языков. Предпочтение отдаётся русскому языку.

В сборнике допускается публикация более одной статьи одного автора.

По итогам конференции будет выпущен электронный журнал трудов участников. При этом лучшие статьи могут быть опубликованы ранее в журнале «Мифологос», четыре номера которого планируются к выпуску в первой половине 2023 года.

Все статьи журнала будут индексированы в РИНЦ и DOI и постатейно размещены в научной электронной библиотеке www.elibrary.ru., а также в других базах данных.

Предыдущие выпуски сборников конференции размещены по электронному адресу: https://sev.msu.ru/mif-v-istorii-politike-kul-ture/

Соответственно:

Первый сборник – https://sev.msu.ru/mif-v-istorii-politike-kul-ture/

Второй сборник – https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/06/00.-Mif-19-sbornik-okonch..pdf

Третий сборник – https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2019/11/Sbornik-_Mif-2019-s-oblozhkoi.pdf

Четвертый сборник - https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2020/12/Sbornik-_Mif-2020.pdf

Пятый сборник – https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2022/02/01a.-Mif-sbornik-5-2021-v.pdf

Первые номера журнала «Мифологос» размещены здесь: https://mythologos.ru/новости/

Окончательное решение о публикации программный комитет оставляет за собой. Не прошедшие экспертизу материалы авторам не возвращаются.

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЕ

Статья должна быть написана на русском или английском языке в соответствии с требованиями (см. ниже). Файл в формате doc, docx с текстом.

Оригинальность текста должна быть не менее 80% по системе Антиплагиат.

Помимо статьи от новых авторов журнала необходима ***цветная фотография автора***(ов) (в формате jpg, jpeg, разрешение от 300 dpi) — плечевой портрет на однородном фоне (фотографии «на паспорт» не принимаются).

Рекомендуемая структура статьи

Текст статьи должен быть разбит на части, заголовки должны быть подписаны (шрифт жирный, курсив, выравнивание по левому краю с абзацным отступом): Аннотация (Abstract). Ключевые слова (Keywords). Введение (Introduction). Методы (Methods). Литературный обзор (Literature Review). Результаты и обсуждение (Results and Discussions). Заключение (Conclusions). Литература (Literature).

Уточняем каждый аспект.

Аннотация – оптимальный объём 100-150 слов. Шрифт 12 Times New Roman. Аннотация должна включать в себя информацию об актуальности и цели исследования, методологии и результатах, но не повторять дословно выводы. Аннотация не должна содержать ссылки и аббревиатуры. Заголовок «**Аннотация**» пишется жирным шрифтом, без абзацного отступа.

Ключевые слова: 5-8 слов. Ключевые слова отделяются друг от друга точкой с запятой. После последнего слова точка не ставится. Заголовок ***«Ключевые слова»*** пишется жирным шрифтом, курсивом, без абзацного отступа, после заголовка ставится двоеточие. После последнего слова точка не ставится.

Аннотация и ключевые слова пишутся на русском и английском языках.

Введение определяет суть проблемы, включает краткое описание актуальности, цели и перспективы исследования, а также позицию автора по заявленной теме.

В ***Литературном обзоре*** даётся анализ (обзор) использованной литературы и материала для обоснования теоретической базы исследования. В нём должны быть названы основные работы предшественников, положенные в основу исследования, показаны общие тенденции исследования темы и уточнены пробелы в исследованиях, которые статья разъясняет.

В ***Методах*** должна быть названа и желательно описана методология, которая применялась автором для достижения результатов.

В ***Результатах и обсуждении*** раскрывается основная часть статьи, общие положения и новизна исследования, которые проявляются в идеях, к которым пришёл автор в результате исследования, а также показано сравнение и интерпретация результатов исследования с аналогичными исследованиями и определяется место полученных результатов в структуре научного знания.

Заключение (Выводы) должны быть сжатым описанием основной части статьи, включая изложение основного смысла выводов относительно поставленной цели, научную ценность исследования и возможные сферы применения.

В списке **Литературы** предлагается поместить около 15-20 работ. Сначала отечественные, затем – иностранные. Из них предпочтение отдается изданиям, рецензируемым в Scopus и WoS. Для них обязательно включать DOI. В том числе 2-3 работы, опубликованные за последние 3-5 лет.

Подчёркиваем, что все **данные требования носят рекомендательный характер, но крайне желательны.**

Особая просьба для авторов: **в статье обязательно должны быть цитаты и ссылки на тексты предыдущих сборников конференции «Миф в истории, политике, культуре» и журналов «Мифологос».**

Выдвигая данное требование, организаторы исходят из того, чтобы авторы сборника и участники конференции знакомились с работами тех исследователей, которые занимаются изучением близкой им тематики.

Помимо этого, считается важным **начать или закончить статью таким теоретическим обобщением, которое касается ключевых вопросов мифа и мифотворчества, их онтологических, эпистемологических и аксиологических начал.**

Требования к оформлению текста статьи

Объём текста статьи для сборника – от 15 тыс. знаков, для журнала – от 0,5 до 1 усл. печ. л. (20-40 тыс. знаков), шрифт Times New Roman, **кегль 13**, интервал одинарный. Поля со всех сторон 2 см. Абзац: 1,25 см.

Элементы оформления статьи:

УДК, DOI: (слева без отступов), пустая строка, ЗАГОЛОВОК (заглавными буквами, жирным шрифтом, по центру без отступов), пустая строка, фамилия, имя, отчество автора (жирный шрифт), место работы, в скобках – город, страна (в конце точки не ставятся). Пустая строка. Аннотация и ключевые слова (шрифт 12) на русском и английском языках (ключевые слова разделяются через точку с запятой, после ключевых слов точка не ставится). Пустая строка.

Напоминю: весь заглавный текст, включая аннотации идёт без отступов.

Основной текст (13 шрифт с отступом), пустая строка, Литература (жирный шрифт, по центру без отступов), пустая строка. После указанных данных точка не ставится.

Список литературы на русском и английском языках пишется с отступом.

Уточним детали.

В левом верхнем углу (**без отступа**) построчно указываются: УДК (нежирным шрифтом) и DOI (без указания номера), в центре жирным шрифтом, заглавными буквами – НАЗВАНИЕ, через строку – фамилия, имя, отчество автора, ниже – (нежирным шрифтом, прямая строка) название научного учреждения. Город, страна даются в скобках.

Аннотация +ключевые слова.

Затем все эти данные на английском языке.

Страницы не нумеруются.

После текста статьи и списка литературы пишутся полные данные автора, как это делается в сборнике.

Напоминаем: это нужно, чтобы ваша статья была отдельно выставлена в РИНЦ.

ФИО полностью (жирным курсивом, с отступом).

С новой строки: должность с местом работы (в случае, если участник не работает в научной сфере или не имеет научной степени, пишется «исследователь»), научная степень, ученое звание, в скобках: город проживания и страна. С отдельной строки – e-mail.

Название научного учреждения пишется полностью в соответствии с официальным названием.

Если возникают проблемы с оформлением, смотрите оформление данного сборника.

Пример оформления статьи:

УДК 94(47)
DOI:

МИФЫ ОБ ИВАНЕ ГРОЗНОМ

Иванов Иван Иванович
Ивановский государственный университет имени Ивана Иванова
(г. Иваново, Россия)

Аннотация
Текст
Ключевые слова: слова

MYTHS ABOUT IVAN THE TERRIBLE

Ivanov Ivan Ivanovich
Ivanov Ivanovo State University (Ivanovo, Russia)

Abstract
Keywords:

Введение
Текст статьи….

Литература (без отступа)

Список литературы (с отступом и без нумерации)

Список литературы под заголовком «**Литература**» приводится в конце текста. **Источники в списке приводятся по алфавиту**, список оформляется по приводимому ниже примеру. **Нумерация списка литературы не делается**. Количество страниц в упомянутой литературе обязательно. Фамилия и инициалы автора – курсивом. Место (город) издания пишется полностью.

Кьеркегор С., Мэй Р. Очищение страхом или Экзистенция свободы. Москва: Литрес, 2022. 260 с.

Зайченко С.С. Художественный кинодискурс исторического жанра в пространстве семиосферы // Филологические науки. Вопросы теории и практики, 2013, № 7 (25): в 2-х ч. Ч. 1. С. 69–72.

Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий и эстетика утраты иллюзий // Гуманитарные технологии. Аналитический портал. // [Электронный ресурс]. URL: https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3090 (дата обращения: 07.07.2021).

Ссылки на список литературы в тексте отмечаются в квадратных скобках с указанием страницы, на которую делается ссылка (при необходимости): [Найдыш 2021: 364], где сначала пишется фамилия автора, потом год издания статьи или монографии, а затем после двоеточия страница, на которую идёт ссылка. В случае, если у цитируемого автора используется две и более работ одного года издания, пишется [Ставицкий, 2012а] или [Ставицкий 2012б: 315], и т.д. Две ссылки оформляются через точку с запятой.

После Литературы обязателен **Literature**, т.е. перевод литературы на английский язык.

Английские слова (существительные, глаголы, прилагательные) в названии должны начинаться с заглавной буквы.

После издательства должно идти уточнение Publ.

Количество страниц в статьях обозначается Pp.

После отечественных работ должно быть добавлено (In Russian).

В целом текст должен выглядеть так: *Stavitskiy A.V.* Ontology of the Modern Myth. Sevastopol: Ribest Publ. 2012. 543 p. (In Russian).

Варианты оформления литературы

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

Антология мировой философии: В 4 т. Москва: Мысль, 1969. Т. 1. 576 с.

Иванов В. Ницше и Дионис // Иванов В. Родное и вселенское. Москва: Республика, 1994. С. 26–34.

Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Мифы народов мира: энц. в 2 т., Т.1. С. 652–662.

Разлогов К. Контексты культуры. Образы Америки? // Искусство кино. 2006. №10. С. 12–14.

Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. [Электронный ресурс]. URL: http://www.polit.ru/article/2007/05/24/kulturosob/ (дата обращения: 21.02.2018).

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с. DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001

Особая просьба авторам:

1) Обратите внимание на тире в тексте и при разделении страниц в списке литературы. Тире (–) не должно подменяться дефисом (-).

2) Проверьте все интервалы между слов, чтобы не было двойных и более.

3) **Пожалуйста, вычитайте свой текст и проверьте соблюдение правил, т.к. редакция текстов, которые не вычитаны авторами, забирает много времени при проверке и отодвигает сроки выпуска сборника и журналов,** что может поставить под угрозу сроки ваших отчётов в конце года.

Помните, что организаторы не только несут затраты на рецензирование статей, редакторские услуги, предоставление журналу ISBN и ISSN и статьям международного индекса DOI, размещение статей в научной электронной библиотеке **www.elibrary.ru**. и в других базах данных, рассылку электронной версии сборника трудов в библиотеки РФ и других стран, но и тратят огромное время на проверку, рецензирование, вычитку и редактирование присланных вами текстов.

В связи с этим **просим помочь редактору точным соблюдением всех указанных требований и вычитать текст своей статьи насколько это возможно**.

КНИГИ БРАТЬЕВ ГАГАЕВЫХ

Андрей Александрович Гагаев (1952–2021)

д-р филос. наук, проф. Мордовского гос. ун-та

Автор более 200 публикаций, в том числе десяти монографий и шести учебных пособий по проблемам теории познания, истории и теории культуры

Павел Александрович Гагаев

д-р педагог. наук, профессор Пензенского гос. ун-та

Автор более 200 печатных работ, в том числе восьми монографий и трёх учебных пособий по проблемам истории и философии отечественного образования, теории текста как культурно-исторического феномена. Почётный работник высшего образования РФ

Блог П.А. Гагаева: https://gagaevpavel.wordpress.com/

Как купить наши книги

Покупайте книги издательства «А-проджект» в интернет-магазине Лабиринт www.labirint.ru или по издательской цене в группе издательства VK.com/aprkniga.
Информация о наличии и вопросы по работе: aprkniga@gmail.com

20-летний опыт работы с научной и учебной литературой

- Издательская подготовка результатов научной деятельности (статьи, монографии, сборники трудов, учебные пособия)
- Разработка полиграфического дизайна научных журналов, книг
- Доставка по всему миру, хранение

A PUBLISHING

Общество с ограниченной ответственностью «А-проджект»
whatsapp | telegram: +7 (925) 1-777-090 e-mail: aprkniga@gmail.com www.a-pr.org

Научное интернет-издание

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2023. 574 с.

Для обложки использовалась графическая картина А.В. Ставицкого «Полёт»

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:
А.В. Ставицкий

Технический редактор:
А.В. Юдина

Точка зрения авторов может не совпадать с точкой зрения редколлегии.

НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Дизайн, макет и верстка выполнены в историко-археологической лаборатории кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе

Подписано к публикации 22.05.2023 г.
Формат 70 х 108 1/8
Объем 48 п.л., уч. изд. л. 45,8.

Распространяется через сеть Интернет