ФИЛИАЛ МГУ
имени М. В. Ломоносова
в городе Севастополе

IV Международная научная
междисциплинарная конференция

МИФ В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ

СБОРНИК МАТЕРИАЛОВ

Июнь 2020 года
г. Севастополь

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛИАЛ МГУ в городе СЕВАСТОПОЛЕ

Центр информационной политики и
международного сотрудничества

МИФ
В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ

Сборник материалов
IV Международной научной междисциплинарной конференции
(июнь 2020 года, г. Севастополь)

Севастополь
2020

УДК 008:130:30
ББК 1
М68

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.

ISBN978-5-907196-22-3

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.
Гришин И. Ю. заместитель директора Филиала МГУ в г. Севастополе по научной работе, доктор технических наук, профессор.
Ирхин А. А. заведующий кафедрой «Исторические, философские и социальные науки» Севастопольского государственного университета, доктор политических наук, профессор.
Кузина О. А. старший преподаватель кафедры иностранных языков Филиала МГУ им. М. В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат филологических наук.
Кузьмина А. В. доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат исторических наук.
Мартынкин А. В. заместитель директора по учебной работе Филиала МГУ в городе Севастополе, заведующий кафедрой истории и международных отношений, кандидат исторических наук.
Олефиренко О. М. старший преподаватель кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат политических наук.
Ставицкий А. В. доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, руководитель Центра информационной политики и международного сотрудничества, кандидат философских наук (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 978-5-907196-22-3
9 785907 196223

© Филиал МГУ в г. Севастополе

EditorialBoard:

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.

Grishin I. Yu. Deputy Director of the Moscow State University Branch in Sevastopol for Research, Doctor of Technical Sciences, 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. Senior Lecturer of the Department of Foreign Languages of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Candidate of Philology

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

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

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

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

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

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

Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 4rd International scientific interdisciplinary conference (June 2020, Sevastopol) / Ed. A. V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University, 2020. 658 p.

СОДЕРЖАНИЕ

Редакционная коллегия…… 2
Содержание…… 4
Введение…… 12

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

Бурнашева М. П., Некита А. Г., Маленко С. А. Личность как полигон мифосимволического противостояния добра и зла в голливудском сериале «Люцифер»…… 18
Пивоев В. М. Праксеологическая функция мифа…… 23
Пименова М. В., Киселева А. М. Актуализация символических признаков концепта «*муж*»…… 26
Пожарский С. Д., Юмкина Е. А., Дроздова М. А. Образ героя в представлениях студенческой молодежи…… 33
Силичева О. Детские паттерны и некоторые причины депрессии. Архетип героя как этап процесса индивидуации личности…… 37
Ставицкий А. В. Миф: природа восприятия мира и возможности рационального…… 42
Фоминенко Ю. А. Миф, ритуал, религия: концепция мифоритуала…… 49
Широкова О. В., Некита А. Г., Маленко С. А. Фатализм тоталитарной реальности в образах американских фильмов ужасов…… 52

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

Аванесов С. С. Город как культурный миф…… 57
Богомолов А. Н. Рождение мифа о Фаусте на Западе в XVI веке…… 62
Кондратьев В. М. Проблема первоначала в древней мифологии…… 67
Куприянов В. А. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского: мифологический, философский и исторический аспекты…… 72
Прохватилов И. В. Обрядовая сторона религии балтийских славян…… 78
Ставицкий А. В. Миф как смысловая матрица культуры и ее универсалия…… 86
Сюзюмов И. А., Некита А. Г., Маленко С. А. Сущность религиозного мифа по версии голливудского сериала «Американская история ужасов»…… 93
Харитонов А. М. Индоевропейская мифология в Юго-Восточной Азии…… 99
Яковлева Е. Л. Далианский вариант мифа о Нарциссе…… 102

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

Вереш П. Т., Арпентьева М. Р. История урало-алтайских народов и мировой цивилизации: мифологический аспект…… 107
Зимина А. А. Мифологизированный и реальный образ гусляков на основе источников XIX века…… 116
Иванова Е. В. Полиморфность религиозной мифологии: оборотничество трикстера…… 120
Караваева Д. Н. Миф о «пасторальной глубинке» в современном дискурсе английской идентичности…… 128
Мамонова С. К. Мифопоэтическое и индивидуально-авторское в комедиях Н. В. Гоголя и У. Шекспира: «Женитьба» и «Сон в летнюю ночь»…… 136
Мошина Е. А., Умурзакова А. Ж. Миф об именинах земли в русской лингвокультуре…… 141
Ставицкий А. В. Понятие «мифопоэтика» в свете рассмотрения мифа как культурной универсалии…. 146

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

Дубовицкий В. В. Мифы «Благородной Бухары»…… 154
Лесовиченко А. М. Романтический литературный миф как источник религиозного движения (к 200- 160

летию мормонизма)…….
Найдыш О. В. Эволюция обыденного сознания: от Модерна к постмодерну……. . 164
Племяшова А. В. Миф и театр: особенности английской лингвокультуры……. 170
Пушкарева А. В., Некита А. Г., Маленко С. А. Ужас мифосимволических сценариев коммуникации человека и техники на примере фильма «Она» (2013)……..…… 173
Смирнов М. Ю. Роль символа и мифа в человеческой активности…… 179
Ставицкий А. В. Мифотворчество в истории: причины, условности, мотивации……. 183
Харланова Ю. В. Фотореальность как современный источник мифотворчества…….. 185

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

Артамонов Д. С., Тихонова С. В. Темпоральные структуры медиапамяти…… 188
Гагаев А. А., Гагаев П. А. Теория истины в мифологии…….. 192
Закоптелкова А. С., Некита А. Г., Маленко С. А. Мифология социального будущего в фильме «Интерстеллар»……. 198
Косов А. В. Метафоричность мировоззренческих концептов: мифосознание и социальные представления……. . 201
Мартишина Н. И. Мифология в эпоху постнеклассической науки……. 205
Минеева А. А. От «критики научного разума» к «истине мифа»: субъект, объект, интерсубъективность в концепции Курта Хюбнера……... 209
Найдыш В. М. Основные экзистенциалы тайнотворчества…….. 212
Розина О. В. Мифологичность утопии или может ли мир существовать без зла?..... 218
Ставицкий А. В. Заблуждения и мифотворчество рациональности: мифологический аспект…… 221

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

Енконню Ж. Миф и наука: как заново открыть себя…….. 227
Карабыков А. В. Теория мифа как отражение собственной мифологии ее автора…… 230
Масс У. Б., Барбер Е., Пиккарди Л., Барбер П. К вопросу о сущности и перспективах геомифологии…….. 234
Ставицкий А. В. Взаимодействие науки и мифа в контексте философии «возлюбленной непохожести»…… 240
Тарз Д. П. Научный метод как миф…….. 244
Тимощук А. С. Технократическое мифотворчество……. 249
Шинкаренко В. Д. Мифы и сновидения…… 253
Ширяков И. П., Некита А. Г., Маленко С. А. Мифология архетипических исканий и символической встречи на примере фильма «Девушка»…… 260
Яровенко С. А. Теоретико-методологические аспекты современной философии мифа…….. 264

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

Бекмурзаева Ф. Ш. Мифологическая наполненность концепта *horse* в британском языковом сознании. 270
Белогубова Е. В. Онтология мифа и ее трансформация в литературе фэнтези……. 274
Илива М. Н. Рекламное мифотворчество как способ манипуляции сознанием на примере серии плакатов В. В. Маяковского в «Окнах РОСТА»…… 281
Серов Н. В. Мифология «поворотов»: взаимодополнительность иконического и лингвистического описаний мира …….. 285
Ставицкий А. В. Полиморфизм мифа и языка в рамках их функционирования……. 292
Шанина Ю. А. Судьба мифа в эпоху постмодерна (на материале романа Дж. Барнса «Англия, Англия»)…… 300
Яровенко С. А. Коммуникативный аспект мифопотребления……. 304

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

Иванов А. Г. Что считать мифологизацией времени…….. 307
Корнилова Е. Н. Актуализация классического мифа в современном медиадискурсе…….. 313
Леви М. Что делает миф современным?..……. 321
Пивоев В. М. Мифология как инструмент обнадеживания для преодоления страха…… 324
Ставицкий А. В. Борьба сциентизма с религией: мифология обоснования …… 329
Трофимцева С. Ю. О влиянии некоторых библейских мифов на проблематику европейской философии истории……. 335
Царева Н. А. Миф как форма виртуальной реальности в эпоху постмодерна……... 338
Шустов А. С., Некита А. Г., Маленко С. А. Маленький голливудский «Сизиф»: интерпретация мифологии бунта в американских фильмах ужасов……. 343
Яровенко С. А., Родичева-Яровенко А. О. Персональный миф и проблема экзистенциального кризиса……. 348

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

Алентьева Т. В. Мифы Гражданской войны в США……. 352
Бахарев Н. Ю. Исторические мифы об Александре III……. 361
Крайнов Г. Н. Миф и интерпретация истории……. 365
Соегов М. К вопросу о легитимности тюркских династий: главный завет Огуз-хана потомкам о государственности…….. 368
Ставицкий А. В. Мифологема «измены» гетмана Мазепы в украинской историографии: модели, версии, идеи, интерпретации……. 377
Харитонов А. М. О некоторых статистических мифах Второй мировой войны ……. 391
Храпунов Н. И. К пониманию крымского мифа: образ «ленивого татарина» в отечественном и зарубежном сознании и его использование……... 394
Шенк Дж. В. Миф о Линкольне нуждается в реконструкции…… 402

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

Анчев С. И. Мифы в истории, пропаганде и политике как часть манипуляции сознанием……. 407
Бурнашева М. П., Некита А. Г., Маленко С. А. Мифология войны в человеческой культуре…….. 413
Корешков П. В., Некита А. Г., Маленко С. А. Специальные службы: традиция, миф, образ…… 417
Кузина О. А. «Миф о герое» как типичная модель конструирования образа кандидата в президенты в СМИ……... 420
Москаленко М. Р. Политические мифы и идеологические концепции в социально-политическом прогнозировании: вопросы объяснения студентам……. 424
Розина В. А. Политические мифы как часть массового сознания избирателей…… 427
Ставицкий А. В. Миф о «батуринской резне» как фактор формирования украинской идентичности в свете нарастающей украинской Руины…….. 430
Филимонова М. А. Мифологизация Американской революции в восприятии современников…….. 439

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

Васильева У. В., Некита А. Г., Маленко С. А. Мифология и символика советского плакатного искусства…….. 444
Зевако Ю. В., Караваева Д. Н. Пространственные, политические и культурные измерения национальной идентичности в постимперской России…… 449
Коваленко С. В. Призвание варягов как фактор этнической самоорганизации: мифологический контекст…… 456
Конопленко А. А. Новгородско-шведская война в середине XIV века и исторические основы 462

валаамского предания о шведском короле Магнусе…….
Ставицкий А. В. «Переяславский миф» в украинской историографии: опыт системной интерпретации…… 469
Ставицкий А. В., Ставицкий В. В. Борьба России за свой суверенитет в прошлом и настоящем: опыт мифоисторической аналогии……. 486
Стахурская Е. И. Ремифологизация в контексте первых исследований славянского язычества в первой половине XIX в. в России…….. 495

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

Глинский Н. Укушенные Польшей: как поляки взлелеяли в себе исторический вампиризм…… 499
Евлампиев И. И. Триумф рационализма в западном мире и мифологизация либеральной идеологии… 502
Закоптелкова А. С., Некита А. Г., Маленко С. А. Хоррор-визуализация мифологии «конца времён» на примере фильма «Книга Илая»……. 510
Королева С. Б. Либеральная парадигма в развитии британского мифа о России (британская литература от рубежа XX к рубежу XXI вв.)…… 515
Матвеева И. Ю. Миф о «золотом веке» и критика западной цивилизации в творчестве Ф. М. Достоевского…… 522
Розина О. В. Мифы о Конце Света в контексте российской истории…… 528
Спорник А. П. Миф машины 2. 0: власть техники в контексте биополитики…….. 533
Ставицкий А. В. Мир и США в условиях нарастающего хаоса: Капитализм не имеет будущего. А человечество?..... 536
Ставицкий А. В., Ставицкий В. В. COVID-19 и мир: мифологический аспект……. 545
Суслова Е. П., Некита А. Г., Маленко С. А. Ужасный конец, или бесконечный ужас: мифология и символика глобального конфликта на примере фильма «Послезавтра»…….. 561
Шарипов К. С. Эсхатология как новый жанр кинематографии на примере сериала «Леденящие душу приключения Сабрины»…….. 565

13. Дискуссии

Данилов В. А. Культура памяти как элемент украинского нациостроительства…….. 568
Ставицкий А. В. «Историческая политика» Украины как инструмент современного нациотворчества: ответ редакции сборника «Миф в истории, политике, культуре» на статью В. А. Данилова «Культура памяти как элемент украинского нациостроительства»…….. 572

МИФОСФЕРА
(Приложение к сборнику конференции)

Лобок А. М. Истина, природа и высшее предназначение мифа…….. 580
Пивоев В. М. Сущность и основные характеристики мифологического сознания……... 590
Полосин В. М. Архетип «спасителя» в политической мифологии……. 609
Ставицкий А. В. Миф и Логос: онтологические аспекты отношения и взаимодействия…… 622
Авторы…….. 639

CONTENT

Editorial Board……. 2
Content…….. 4
Foreword…….. 12

1. Homo mythical: past, presentand 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

Burnasheva M. P., Nekita A. G., Malenko S. A. Personality as a Groundfor Mythosymbolic Confrontation of Good and Evil in the Hollywood Series «Lucifer»…… 18
Pivoev V. M. Praxeological Function of Myth…….. 23
Pimenova M. V., Kiseleva A. M. Actualization of the Symbolic Features of the Concept «Husband»…… 26
Pozharskiy S. D., Yumkina E. A., Drozdova M. A. Image of Hero in the Representations of Student Youth……. 33
Silicheva O. V. Children's Patterns and Some Causes of Depression. The Archetype of Hero as a Stage in the Process of Personality Individuation…….. 37
Stavitskiy A. V. Myth: Nature of the Perception of the World and the Possibilities of the Rational……. 42
Fominenko Y. A. Myth, Ritual, Religion: Concept of a Mytho-ritual……... 49
Shirokova O. V., Nekita A. G., Malenko S. A. Fatalism of Totalitarian Reality in the Images of the American Horror Film……. 52

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

Avanesov S. S. City as a Cultural Myth…… 57
BogomolovA. N. Birth of the Myth about Faust in the West in the 16th Century……. 62
Kondratyev V. M. The Problem of the Beginning in the Ancient Mythology……... 67
Kupriyanov V. A. The Legend of the Grand Inquisitor by F. Dostoevsky: Mythological, Philosophical and Historical Aspects……. 72
Prokhvatilov I. V. Ritual Side of Religion of the Baltic Slavs……. 78
Stavitskiy A. V. Myth as a Semantic Matrix of Culture and its Universal…… 86
Suzyumov I. A., Nekita A. G., Malenko S. A. Essence of Religious Myth according to the Hollywood Series «American Horror Story»……... 93
Kharitonov A. M. Indo-European Mythology in Southeast Asia……... 99
Yakovleva E. L. Salvador Dali's Version of the Myth about Narcissus……. 102

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

Veresh P. T., Arpentieva M. R. History of the Ural-Altai Peoples and the World Civilization: Mythological Aspect…… 107
ZiminaA. A. Mythologized and Real Image of the Guslits Based on Historical Sources of the 19th Century…. 116
Ivanova E. V. Polymorphism of Religious Mythology: the Werewolf Trickster…….. 120
Karavaeva D. N. The Myth about «Old Green Countryside» in the Contemporary Englishness Discourse……. 128
Mamonova S. K. Mythopoetic and Individual in the Comedies of N. Gogol and W. Shakespeare: «Marriage» and «A MidsummerNight's Dream»……. 136
Moshina E. A., Umurzakova A. G. Myth about the Name-Days of the Earth in Russian Linguoculture……. 141
Stavitskiy A. V. Concept of «Mythopoetics» in the Light of Considering Myth as a Cultural Universal……. 146

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

Dubovitsky V. V. Myths of «Noble Bukhara»…… 154
Lesovichenko A. M. Romantic Literature Myth as a Source of Religious Movement (to the 200th Anniversary of Mormonism)…… 160
Naydysh O. V. Evolution of Everyday Consciousness: from Modern to Postmodern…… 164
Plemyashova A. V. Myth and Theater: Features of the English Linguistic Culture……. 170

Pushkareva A. V., Nekita A. G., Malenko S. A. Horror of Mythological and Symbolic Scenarios of Communication Between Man and Technology: a Case Study of the Film «She» (2013)……. . 173
***Smirnov M.* Yu.** Role of Symbol and Myth in Human Activity…… 179
Stavitskiy A. V. Myth-Making in History: Reasons, Conventions, Motivations…… 183
Kharlanova J. V. Photo Reality as a Modern Source of Myth-Making……. 185

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

Artamonov D. S., Tikhonova S. V. Temporal Structures of Media Memory……. . 188

Gagaev A. A., Gagaev P. A. Theory of Truth in Mythology……. 192
Zakoptelkova A. S., Nekita A. G., Malenko S. A. Mythology of Social Future in the Film «Interstellar» …….. 198
Kosov A. V. Metaphors of Philosophical Concepts: Mythical Consciousness and Social Representations……. 201
Martishina N. I. Mythology in the Epoch of Post-Non-Classical Science…… 205
Mineeva A. A. From «Critics of Scientific Mind» to «Truth of Myth»: Subject, Object, Intersubjectivity in the Concept of Kurt Hübner…… 209
Naidysh V. M. The Main Existentials of Secret Creation…… 212
Rozina O. V. Mythological Utopia or Could the World Existwithout Evil?..... 218
Stavitskiy A. V. Misconceptions and Myth-Making of Rationality: Mythological Aspect…… 221

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

Inconnu J. Myth and Science: How to Rediscover Yourself?..... 227
Karabykov A. V. Theory of Myth as a Reflection of its Author's Mythology……. 230
Masse U. B., Barber E., Piccardi L., Barber P. On the Essence and Prospects of Geomythology……. 234
Stavitskiy A. V. Interaction of Science and Myth in the Context of Philosophy of «Beloved Dissimilarity»…... 240
Thurs D. P. Scientific Method is a Myth……... 244
Timoshchuk A. S. Techocratic Myth Generation……. 249
Shinkarenko V. D. Myths and Dreaming……. 253
Shiryakov I. P., Nekita A. G., Malenko S. A. Mythology of Archetypal Quest and Symbolic Meeting: a Case Study of the Film «The Girl»…… 260
Yarovenko S. A. Theoretical and Methodological Aspects of Modern Philosophy of Myth……. 264

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

Bekmurzaeva F. Sh. Mythological Content of the Concept *Horse* in the British Language Consciousness…… 270
Belogubova E. V. Ontology of the Myth and its Transformation in the Literature of Fantasy……. 274
Iliva M. N. Advertising Myth-Making as a Way of Manipulating Consciousness: a Case Study of V. Mayakovsky's Posters in «Windows ROSTA»……. 281
Serov N. V. Mythology of «Turns»: Complementarity of Iconic and Linguistic Descriptions of the World… 285
Stavitskiy A. V. Polymorphism of Myth and Language within the Framework of their Functioning…… 292
Shanina Yu. A. Fortune of Myth in Postmodernity: a Case Study of J. Barnes's «England, England»…… 300
Yarovenko S. A. Communicative Aspect of Myth-Consumption……. 304

7. 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

Ivanov A. G. What Can We Consider Time Mythologization?..... 307
Kornilova E. N. Actualization of the Classical Myth in Modern Media Discourse……. 313
Levy M. What makes the myth modern?..... 321
Pivoev V. M. Mythology as a Tool of Hope for Overcoming fear…… 324
Stavitskiy A. V. Scientism vs. Religion: The Mythology of Rationale……. 329
Trofimtseva S. Yu. About Influence of some Bible Myths on the Problem of European Philosophy of History. 335
Tsareva N. A. Myth as a Form of Virtual Reality in the Postmodern Era……. 338

Shustov A. S., Nekita A. G., Malenko S. A. Little Hollywood's «Sisyphus»: Interpreting the Mythology of Rebellion in American Horror Films…… 343
Yarovenko S. A., Rodicheva-Yarovenko A. O. Personal Myth and the Problem of Existential Crisis…… 348

8. 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

Alentyeva T. V. Myths of the American Civil War…… 352
Bakharev N. Yu. Historical Myths about Alexander III…… 361
Kraynov G. N. Myth and Interpretation of History…… 365
Soyegov M. To the Question of Legitimacy of the Turkic Dynasties: the Main Testament of Oguz Khan to Descendants of Statehood…… 368
Stavitskiy A. V. Mythologeme of «Betrayal» of Hetman Mazepa in the Ukrainian Historiography: Models, Versions, Ideas, Interpretations…… 377
Kharitonov A. M. On some Statistical Myths of World War II…… 391
Khrapunov N. I. Understanding the Crimean Myth: the Image of «a Lazy Tatar» in the Domestic and Foreign Consciousness and its Use…… 394
Shenk J. W. Lincoln Myth Needs Reconstruction…… 402

9. 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

Anchev S. I. Myths in History, Propaganda and Politics as a Part of Manipulation of Consciousness…… 407
Burnasheva M. P., Nekita A. G., Malenko S. A. Mythology of War in Human Culture…… 413
Koreshkov P. V., Nekita A. G., Malenko S. A. Special Services: Tradition, Myth, Image…… 417
Kuzina O. A. «Myth about a Hero» as a Typical Model in Constructing the Image of the President-Candidate in Mass Media…… 420
Moskalenko M. R. Political Myths and Ideological Concepts in Socio-Political Forecasting: Questions of Explanation to Students…… 424
RozinaV. A. Political Myths as a Part of Mass Consciousness of Voters…… 427
Stavitskiy A. V. Myth of «Baturyn Massacre» as a Factor in the Formation of the Ukrainian Identity in the Light of the Growing Ukrainian Ruin…… 430
Filimonova M. A. Mythologizing the American Revolution by Contemporaries…… 439

10. 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

Vasilyeva U. V., Nekita A. G., Malenko S. A. Mythology and Symbols of Soviet Poster Art…….. 444
Zevako Yu. V., Karavaeva D. N. Spatial, Political and Cultural Dimensions of National Identity of Post-imperial Russia……... 449
Kovalenko S. V. Varangian Vocation as a Factor of Ethnic Self-Organization: Mythological Context…….. 456
Konoplenko A. A. The Novgorod-Swedish War in the Middle of the 14th Century and the Historical Foundations of the Valaam Legend about King Magnus of Sweden……. . 462
Stavitskiy A. V. «Pereyaslav Myth» in the Ukrainian Historiography: Experience of System Interpretation…. 469
Stavitskiy A. V., Stavitskiy V. V. Russia's Struggle for Its Sovereignty in the Past and Present: An Experience of Mythohistorical Analogy……. . 486
Stakhurskaya E. I. Remifologization in the Context of the First Studies on Slavic Paganism in the First Half of the 19th Century in Russia…… 495

11. 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

Glinsky N. Bittenby Poland: how Poles Nurtured Historical Vampirism…… 499
Evlampiev I. I. Triumph of Rationalism in Western World and Mythologization ofLiberal Ideology…… 502

Zakoptelkova A. S., Nekita A. G., Malenko S. A. Horror-Visualization of Mythology of the «End of Time»: a Case Study of the Film «the Book of Eli»…… 510
Koroleva S. B. Liberal Paradigm in the British Myth of Russia (British Literature from 1900s to2000s) ……. 515
Matveeva I. Yu. Myth of the «Golden Age» and Criticism of Western Civilization in the Works of F. Dostoevsky…… 522
RozinaO. V. Myths about the End of the World in the Context of Russian History…… 528
Spornik A. P. The Myth of the Machine 2. 0: the Power of Technology in the Context of Biopolitics…… 533
Stavitskiy A. V. The world and the USA amid growing chaos:Capitalism has no future. And humanity?..... 536
Stavitskiy A. V., Stavitskiy V. V. COVID-19 and the World: Mythological Aspect…… 545
Suslova E. P., Nekita A. G., Malenko S. A. A Terrible End, or an Endless Horror: Mythology and Symbolism of the Global Conflict (a Case Study of the Film «The Day After Tomorrow»)……... 561
Sharipov K. S. Eschatology as a new Genre of CinematoGraphy on the Example of the Series «The Chilling Adventures of Sabrina»……. 565

12. Discussions

Danilov V. A. Culture of Memory as an Element of Ukrainian Nation-Building……. 568
Stavitskiy A. V. «Historical Politics» of Ukraine as an Instrument of Modern Nation-Creation: The Answer of the Editorial Board of the Collection «Myth in History, Politics, Culture» to an Article by V. A. Danilova «Culture of Memory as an Element of Ukrainian Nation-Building»……. 572

MYTHOSPHERE
(Supplement to the conference material)

Loboc A. M. Truth, Nature, and the Ultimate Purpose of Myth……. 580
Pivoev V. M. The Essence and Main Characteristics of Mythological Consciousness……. 590
Polosin V. M. The Archetype of the «Savior» in Political Mythology…….. 609
СтавицкийА. В. Myth and Logos: ontological Aspects of Relationship and Interaction…… 622
Autors…… 639

ВВЕДЕНИЕ

Миф – это имя, заключающее в себе историю того, что оно именует.

Сергей С. Аванесов

Многие характеристики, определяемые сейчас как ориентиры развития методологической модели науки, близки как раз к чертам мифологического познания.

Наталья И. Мартишина

Для нас миф таков, каким мы его мыслим, потому что люди создают мифы для себя и под себя.

Андрей В. Ставицкий

Уважаемые читатели и коллеги!

Перед вами четвёртый сборник статей под названием «Миф в истории, политике, культуре». Он был подготовлен в Филиале МГУ в г. Севастополе и представляет результаты исследований десятков учёных из России, Белоруссии, Болгарии, Венгрии, Израиля, Казахстана, Польши, США, Таджикистана, Узбекистана, Украины и Франции, включая 41 доктора и 27 кандидатов наук, изучающих миф в его самых разных проявлениях. Предыдущие сборники статей размещены на сайте Филиала МГУ в г. Севастополе. И по их содержанию любой исследователь может составить представление о тематике и масштабах новейших исследований мифа в РФ и мире. География проживания российских авторов в данном сборнике также обширна. Они представляют Великий Новгород, Владивосток, Владимир, Волжский, Воронеж, Екатеринбург, Казань, Калугу, Красноярск, Курск, Липецк, Москву, Нижнюю Туру, Нижний Новгород, Новосибирск, Омск, Пензу, Петрозаводск, Рузаевку, Самару, Санкт-Петербург, Саранск, Саратов, Севастополь, Симферополь и Уфу. А содержание публикуемых ста пяти статей свидетельствует о многообразии и актуальности мифологических исследований, которые группируются в 13 разделов, охватывающих все основные направления исследований, не считая приложения «Мифосфера».

Попутно напомним, что в современной библиографии сложились три основных подхода к изучению мифа – обывательский (вульгарный), классический и феноменологический, если не считать т.н. литературного мифа. Согласно первому подходу миф ассоциируется с банальным враньём, вредным и порочным. Второй подход исходит из традиционного понимания мифа как сказания о богах и героях, в котором современный миф воспринимается лишь как проявление чего-то отжившего, рудиментарного, эха прежних отсталых эпох. Третий подход рассматривает миф как универсалию культуры, присущую ей на всех этапах развития человечества и формирующих поле ценностных смыслов.

К сожалению, это разночтение сохраняется второе столетие. Хотя есть надежда, что «грядущая наука будет внутренне выстраиваться не по дисциплинам, а по проблемам, которые в рамках лишь одной узкой научной специальности не могут быть даже корректно поставлены»[1] [с. 107]. Ведь миф – одна из таких проблем. Но ждать,

[1] Здесь и далее указываются страницы данного издания: Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года,

когда это произойдёт, не стоит, ибо инерция человеческого сознания невероятно сильна. Однако приверженность третьему подходу данную проблему снимает, настаивая на том, что «каждое значимое для человека и общества явление символично и воплощается в каком-то символе. Каждый символ разворачивается в миф, который, порой имеет свою вселенную» [с. 332], где «миф раскрывается и растет в человеке посредством его постижения мира. Растет через отношения людей и вещей, давая человеку смысл, с которым он будет жить». Поэтому «нам нужно открыть миф заново. Собственно, миф уже явил себя в самых разных проявлениях, показав, что любое взаимодействие культур и цивилизаций есть взаимодействие мифов» [с. 332].

В соответствии с третьим подходом миф представляет собой не только первоисток культуры, но и её смысловую матрицу, предлагая как мотив, так и механизм тотального мифотворчества. Он – «не только сказания о богах и героях прошлого, пережиток архаики, воспринимаемый как миф, вымысел, фантазия, литература, но вся чувственно воспринимаемая и в образно-символической форме отражаемая реальность» [с. 86], «форма преодоления в этноисторическом творчестве энтропии социальных процессов» [с. 204]. Связан данный подход с тем, что «мифологическая вселенная не исчезла, не была преодолена ни наукой, ни людьми, а только изменила свой способ выражения, сделав его более скрытым, стабильным, гибким и опосредованным» [с. 238]. Однако «есть надежда, что наука имеет достаточно разнообразный и богатый инструментарий, чтобы заложить основу для современного, качественно иного уровня понимания мифа и мифотворчества» [с. 239], хотя до сих пор ей порой не хватало тонкости. При этом отметим, что без помощи философии этого сделать не получится, т. к. «попадая в поле зрения исследователя, любой мифологический факт расцвечивается в тона присущих тому мировоззренческих диспозиций, заданных его культурным фоном», вынуждая в нем увидеть «всегда созвучное его личной мифологии» [с. 242]. Возможно, поэтому «миф есть источник творческой мощи человека, … основание человеческого сознания и человеческой активности», а «утрата мифологического взгляда на мир означает утрату творческой мощи человечества, … утрату видения единства всех сторон действительности» [с. 192]. Разумеется, «с мифом можно бороться, а иногда и нужно, но побеждают его лишь с помощью другой мифологии, потому что свои мифы человек не различает, отчётливо видя мифы чужие и их высмеивая. Поэтому когда человек преодолел в себе какой-то миф, это лишь означает, что он сменил одни мифы на другие. Когда нам кажется, что мы победили миф и изжили его из себя, это лишь означает, что время данного мифа ушло, но пришло время для других. В результате, успешно борясь с мифами, человек не выходит за пределы мифологии как таковой, потому что он может победить лишь те мифы, для победы над которыми он созрел. Человек таков, каковы его мифы, и имеет такие мифы, какие заслуживает, а избавляется лишь от тех мифов, которые уже ему не нужны, чтобы целиком погрузиться в те, которые более отвечают его эстетическим и духовным потребностям. Так миф сохраняет свою современность, преобразуя себя в нас, чтобы подготовить людей к тем вызовам, которые их ждут, и дать на них достойный нас ответ» [с. 333]

Что же делать науке? В свете этого стоит учесть, что «вопреки общепринятому мнению, … миф и наука вместе, пока не отдавая отчёта в этом, творят общий Мифо-Логос, где Миф соотносится с Логосом, как Инь и Ян, женщина и мужчина, вода и огонь, земля и небо, левое полушарие мозга и правое. В этом смысле между ними выстраивается космическая, духовно освящённая и интеллектуально заданная

г. Севастополь) / Под редакцией А. В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. 665 с.

симметрия, позволяющая им пребывать в соответствии взаимной дополнительности» [с. 250]. И не только потому, что «миф, подобно яме, по мере того, как из него черпают новые объекты научной рефлексии, сам растёт и, благодаря науке, множится, выступая для неё одновременно и источником познания, и своеобразным «кладбищем» для всего, что уже требованиям науки не соответствует» [с. 233].

Так, «сочетаясь и взаимодействуя в рамках культуры, миф и наука выступают как способы текстуальной и контекстуальной организации мира, воспроизводя и поддерживая его на своём уровне. И хотя, взаимная переводимость их текстов проблематична, именно эта проблемность становится для них плодотворной, так как позволяет им плодить и множить новые смыслы» [с. 250]. Это плодотворное взаимодействие, пока ещё в силу инерции не всеми понимается и принимается, как и тот факт, что «уничтожить миф наука не может, как бы ни старалась», хотя «в противном случае, она бы уничтожила и саму себя, как неминуемо убил бы себя тот человек, который, вообразив, что вода мешает ему проявлять свою истинную духовную сущность, попытался бы её всеми средствами из себя вывести. Ведь для науки мифология представляет те живительные соки, которыми она непрестанно питается, дышит, живёт, убеждая себя в том, что могла бы обойтись и без этого, если бы не глупые и необразованные массы, постоянно мифологии порождающие» [с. 250-251]. А это значит, что «в широком смысле проблема мифа выходит за рамки философии мифологии как раздела философии (философии культуры), становится метафилософской, онтологической и гносеологической проблемой» [с. 274]. Вот почему среди статей сборника классический и феноменологический подходы в исследовании мифа преобладают.

О каких публикациях идёт речь?

В первом разделе предлагаются статьи о праксеологической функции мифа (В. М. Пивоев), конфепции мифоритуала (Ю. А. Фоминенко), актуализации символических признаков концепта «муж» (М. В. Пименова, А. М. Киселева), детских паттернах и архетипе героя как этапе процесса индивидуации личности (О. С. Силичева), природе мифического восприятия (А. В. Ставицкий), образе героя в представлениях студенческой молодежи (С. Д. Пожарский, Е. А. Юмкина, М. А. Дроздова), фатализме тоталитарной реальности в американских фильмах ужасов и личности как полигоне мифосимволического противостояния добра и зла в голливудском сериале «Люцифер» (М. П. Бурнашева, О. В. Широкова, А. Г. Некита, С. А. Маленко).

Во втором разделе рассмотрены темы города как культурного мифа (С. С. Аванесов), рождения мифа о Фаусте на Западе в XVI в. (А. Н. Богомолов), первоначала в древней мифологии (В. М. Кондратьев), легенды о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского (В. А. Куприянов), обрядовой стороны религии балтийских славян (И. В. Прохватилов), мифа как смысловой матрицы культуры (А. В. Ставицкий), сущности религиозного мифа по версии голливудского сериала «Американская история ужасов» (И. А. Сюзюмов, А. Г. Некита, С. А. Маленко), индоевропейской мифологии в Юго-Восточной Азии (А. М. Харитонов) и далианского варианта мифа о Нарциссе (Е. Л. Яковлева).

Третий раздел посвящен исследованиям мифологии урало-алтайских народов (П. Т. Вереш, М. Р. Арпентьева), мифологизированного образа гусляков на основе источников XIX века (А. А. Зимина), оборотничества трикстера (Е. В. Иванова), мифа о «пасторальной глубинке» в современном дискурсе английской идентичности (Д. Н. Караваева), мифопоэтике комедий Н. В. Гоголя и У. Шекспира: «Женитьба» и «Сон в летнюю ночь» (С. К. Мамонова), мифа об именинах земли в русской лингвокультуре

(Е. А. Мошина, А. Ж. Умурзакова), понятия «мифопоэтика» в свете рассмотрения мифа как культурной универсалии (А. В. Ставицкий).

Четвертый раздел включает мифы «Благородной Бухары» (В. В. Дубовицкий), литературный миф мормонизма (А. М. Лесовиченко), отдельные аспекты эволюции обыденного сознания (О. В. Найдыш), исследования концепта «театр» в английской лингвокультуре (А. В. Племяшова), мифосимволических сценариев коммуникации человека и техники (А. В. Пушкарева, А. Г. Некита, С. А. Маленко), влияния мифа и символа в человеческой активности (М. Ю. Смирнов), мифотворчества в истории (А. В. Ставицкий) и фотоискусстве (Ю. В. Харланова).

В пятом разделе собраны статьи о теории истины в мифологии (А. А. Гагаев, П. А. Гагаев), темпоральных структурах медиапамяти (Д. С. Артамонов, С. В. Тихонова), мифологии социального будущего (А. С. Закоптелкова, А. Г. Некита, С. А. Маленко), мировоззренческих концептах «социальные представления» и «мифосознание» (А. В. Косов), мифологии в эпоху постнеклассической науки (Н. И. Мартишина), эволюции во взглядах на миф Курта Хюбнера (А. А. Минеева), основных экзистенциалах тайнотворчества (В. М. Найдыш), мифологичности утопии (О. В. Розина) и мифотворчестве рациональности (А. В. Ставицкий).

Шестой раздел предлагает темы взаимодействия мифа и науки (Ж. Инконню), теории мифа как отражения собственной мифологии ее автора (А. В. Карабыков), проблем и перспектив геомифологии (У. Б. Масс, Е. Барбер, Л. Пиккарди, П. Барбер), взаимодействия науки и мифа в контексте философии «возлюбленной непохожести» (А. В. Ставицкий), мифологической составляющей научного метода (Д. П. Тарз), технократического мифотворчества (А. С. Тимощук), мифам и сновидениям (В. Д. Шинкаренко), мифологии архетипических исканий и символической встречи на примере фильма «Девушка» (И. П. Ширяков, А. Г. Некита, С. А. Маленко) и теоретико-методологическим аспектам современной философии мифа (С. А. Яровенко).

В седьмой раздел включены статьи о мифологической наполненности концепта «horse» в британском языковом сознании (Ф. Ш. Бекмурзаева), онтологии мифа и ее трансформации в литературе фэнтези (Е. В. Белогубова), рекламном мифотворчестве как способе манипуляции сознанием на примере плакатов В. В. Маяковского в «Окнах РОСТА» (М. Н. Илива), взаимодополнительности иконического и лингвистического описаний мира как мифологии «поворотов» (Н. В. Серов), полиморфизме мифа и языка в рамках их функционирования (А. В. Ставицкий), судьбе мифа в эпоху постмодерна на материале романа Дж. Барнса «Англия, Англия» (Ю. А. Шанина), коммуникативном аспекте мифопотребления (С. А. Яровенко).

Восьмой раздел освещает темы мифологизации времени (А. Г. Иванов), актуализации классического мифа в современном медиадискурсе (Е. Н. Корнилова), трансформации мифа во времени (М. Леви), мифологии как инструмента обнадеживания для преодоления страха (В. М. Пивоев), борьбы сциентизма с религией (А. В. Ставицкий), влияния библейских мифов на проблематику европейской философии истории (С. Ю. Трофимцева), мифа как формы виртуальной реальности в эпоху постмодерна (Н. А. Царева), интерпретации мифологии бунта в американских фильмах ужасов (А. С. Шустов, А. Г. Некита, С. А. Маленко), персонального мифа и проблемы экзистенциального кризиса (С. А. Яровенко, А. О. Родичева-Яровенко).

В девятом разделе рассмотрены исторические мифы о Гражданской войне в США (Т. В. Алентьева) и об Александре III (Н. Ю. Бахарев), роль мифов в интерпретация истории (Г. Н. Крайнов), проблема легитимности тюркских династий (М. Соегов), мифологема измены гетмана Мазепы в украинской историографии (А. В. Ставицкий) и статистические мифы Второй мировой войны (А. М. Харитонов),

крымский миф о «ленивом татарине» (Н. И. Храпунов) и миф о Линкольне (Дж. В. Шенк).

Десятый раздел сборника посвящён политической мифологии, включая мифы в истории, пропаганде и политике как инструмента манипуляции сознанием (С. И. Анчев), мифологию войны в человеческой культуре (М. П. Бурнашева, А. Г. Некита, С. А. Маленко), взаимодействие традиции, мифа и образа (П. В. Корешков, А. Г. Некита, С. А. Маленко), «миф о герое» на президентских выборах в СМИ (О. А. Кузина), политические мифы и идеологические концепции в социально-политическом прогнозировании (М. Р. Москаленко), политические мифы как часть массового сознания избирателей (В. А. Розина), миф о «батуринской резне» как фактор формирования украинской идентичности (А. В. Ставицкий), мифологизацию Американской революции в восприятии современников (М. А. Филимонова).

В одиннадцатом разделе предлагаются темы по мифологии России, включая мифологию и символику советского плакатного искусства (У. В. Васильева, А. Г. Некита, С. А. Маленко), пространственные, политические и культурные измерения национальной идентичности в постимперской России (Ю. В. Зевако, Д. Н. Караваева), миф о призвании варягов как фактор этнической самоорганизации (С. В. Коваленко), валаамское предание о шведском короле Магнусе (А. А. Конопленко), «Переяславский миф» в украинской историографии (А. В. Ставицкий), мифоисторические повторы борьбы России за свой суверенитет в прошлом и настоящем (А. В. Ставицкий, В. В. Ставицкий), ремифологизацию в контексте первых исследований славянского язычества в первой половине XIX в. в России (Е. И. Стахурская).

В двенадцатом разделе сборника собраны статьи по международной тематике. Среди них выделим темы вампиризма в польской культуре и истории (Н. Глинский), триумфа рационализма в западном мире в контексте мифологизации либеральной идеологии (И. И. Евлампиев), мифологии «конца времён» на примере фильма «Книга Илая» (А. С. Закоптелкова, А. Г. Некита, С. А. Маленко), либеральной парадигмы в развитии британского мифа о России (С. Б. Королева), мифа о «золотом веке» западной цивилизации в творчестве Ф. М. Достоевского (И. Ю. Матвеева), мифов о Конце Света в контексте российской истории (О. В. Розина), мифа о бремени техносферы (А. П. Спорник), мифологических аспектов распространения и освещения COVID-19 (А. В. Ставицкий, В. В. Ставицкий), мифологии и символики глобального конфликта на примере фильма «Послезавтра» (Е. П. Суслова, А. Г. Некита, С. А. Маленко), эсхатологии как нового жанра кинематографии на примере сериала «Леденящие душу приключения Сабрины» (К. С. Шарипов).

Тринадцатый раздел предложил на рассмотрение дискуссионную тему культуры памяти как элемента украинского нациостроительства (В. А. Данилов), где были затронуты спорные вопросы украинской истории и развёрнутый ответ на неё редакции.

Помимо основных разделов читателям сборника также предлагается приложение «Мифосфера», в котором представлены четыре исследователя, чьи работы и вклад в изучение мифа последних десятилетий можно считать значимым. Это автор вышедшей в 1997 году монографии «Антропология мифа», замечательный педагог, психолог и философ, оригинальный мыслитель Александр Михайлович Лобок, тонкий и вдумчивый знаток мифа философ и культуролог Василий Михайлович Пивоев, глубокий исследователь особенностей проявления мифа в этнополитических отношениях Вячеслав Сергеевич Полосин и организатор конференции «Миф в истории, политике, культуре» Андрей Владимирович Ставицкий.

Напоминаем также, что по уже сложившейся доброй традиции каждому разделу сборника предпосланы эпиграфы, взятые из текстов публикуемых статей.

В результате, благодаря усилиям всех авторов сборника получился выдающийся труд объёмом в 665 страниц. И если в нём есть какие-то неизбежные недочёты, они целиком на совести главного редактора, который заранее за это извиняется и выражает благодарность всем своим друзьям и коллегам, помогавшим в подготовке сборника к публикации, включая авторов, а также лично директору Филиала МГУ в г. Севастополе Ольге Алексеевне Шпырко, чьё мягкое влияние и неоценимая поддержка позволили данному проекту состояться.

Также хотелось поблагодарить за ценный для редактора опыт и помощь в организации сборника новгородских коллег, подвижников науки, глубоких исследователей мифа, составителей сборников «Бренное и вечное» – заведующего кафедрой философии, культурологии и социологии НовГУ имени Ярослава Мудрого, доктора философских наук, профессора Сергея Анатольевича Маленко и доктора философских наук, профессора Андрея Григорьевича Некиту.

Кроме того хотелось бы выразить искреннюю признательность за добрые советы и посильное участие в проекте декану Философского факультета Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского, заведующему кафедрой философии естественно-научного профиля, профессору, доктору философских наук Олегу Аршавировичу Габриеляну, а также заведующему кафедрой политологии и международных отношений Севастопольского государственного университета, доктору политических наук, профессору Александру Анатольевичу Ирхину.

Особой благодарности за ценные советы, дружескую поддержку и весомую помощь в поиске иностранных авторов заслуживает замечательный учёный, проректор по международной деятельности и информационной политике Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского, заведующий кафедрой политических наук и международных отношений, профессор, доктор политических наук Сергей Васильевич Юрченко. И мне остаётся лишь надеяться, что они все и дальше не обойдут своим вниманием данный проект, как это делали раньше.

Впрочем, мы не собираемся останавливаться на достигнутом и постараемся развивать наш проект и дальше в надежде, что конференция «Миф в истории, политике, культуре» и в будущем останется площадкой для обсуждения и апробации новых мифологических исследований, а также механизмом распространения публикуемой информации среди всех заинтересованных лиц. Ведь главной целью публикации сборника является рост интереса к заявленной тематике и приглашение всех изучающих миф учёных к новым исследованиям и дискуссиям по теме мифа и мифотворчества. И если те или иные статьи вызовут интерес коллег из других стран и вузов, став поводом для научного обсуждения, значит, мы не зря трудились «на пользу Отечеству, во славу наук» и наша цель достигнута. Всего вам доброго.

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, 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 летом 2021 года в Севастополе, так и на страницах нового сборника, лучшие статьи которого будут предложены для публикации в журнале ВАК Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского.

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

Образный «алфавит» мифа очень прост и прямолинеен, но, однако, повествует он о самом сложном из известных нам явлений окружающего мира – о самом человеке.

Елена В. Белогубова

Человек пребывает внутри мифов, пьянея и насыщаясь его символическими образами, воспитываясь мифическими культами и табу. И мифы оказываются внутри него и прорастают в нем, чтобы удовлетворять его потребность в смысле. Поэтому миф, что мы раньше считали первоистоком культуры, оказался ее принципом существования.

Моше Леви

В самом общем виде миф есть жизнь во всех её значимых для нас проявлениях. Полноценная, осмысленная, насыщенная. Заполненная самыми разными чувствами и переживаниями. Пропитанная любовью и ненавистью, обидами и благодарностью, счастьем и болью, приобретениями и потерями.

Андрей В. Ставицкий

УДК 7. 097
Бурнашева М. П.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Личность как полигон мифосимволического противостояния добра и зла в голливудском сериале «Люцифер» (2016–2020 гг.)[1]

Парадоксально, но для современного, почти тотально рационализированного, технологизированного, секуляризированного мира и пространства массовой культуры, тема генезиса и социокультурной роли религии не только остается достаточно значимой и актуальной, но в отдельных моментах, даже возрастает, поскольку появляются всё более новые религиозные движения. Так, несомненно, мифосимволические в своей основе, а также в сценарных и образных проявлениях, идеи постмодернистской трансформации социокультурного образа традиционного христианства явно прослеживаются в голливудском сериале «Люцифер» (англ.: «*Lucifer*», реж. Л. Уайзман, США, «Jerry Bruckheimer Television», «Vertigo (DC Entertainment)», «Warner Bros. Television», сезон 1–5, с. 1–83, США, 2016 – по настоящее время).

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

Если обратиться к историко-культурным основаниям сюжета сериала, снятого в 2015 году на основе серии одноименных комиксов, то мы можем увидеть, что его мифосимволическим стержнем стал образ Люцифера, который, согласно тексту Библии, предстает как любимый сын Бога. Мифоэтимология его имени выстраивается следующим образом: латинское слово «*Lucifer*», что переводится как «светоносный», в свою очередь, своими корнями уходит в греческое слово «φωσφορος», буквально означающее «тот, кто приносит рассвет». В то же время, русский перевод Библии транслирует нам это слово как «Денницу». А в инфернальной мифологии христианства Люцифер обычно понимается как «Падший Ангел» – «отступник» и «предатель», имена которого обозначаются как «Дьявол», «Сатана», «Вельзевул» и так далее. Так в книге Пророка Исайи о Люцифере говорится следующее: «Как упал ты с неба, денница, сын зари. Разбился о землю, попиравший народы. А в сердце говорил своем: «Взойду на небо, выше звезд Божьих вознесу престол мой и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней. Видящие тебя всматриваются в тебя, размышляют о тебе: «Тот ли это человек, который колебал землю, потрясал царства, вселенную сделал пустынею и разрушал города ее, пленников не отпускал домой?» [1, Исайя. 14:12–17]. Библейская мифология однозначно клеймит Люцифера, который за свою непомерную гордыню и дерзкое непослушание был свергнут с небес. После этого, в отместку и в целях демонстрации того, что и человек, как любимое Божье творение, также не стоит и крупицы Божественной благодати, Люцифер посвятил себя тому, чтобы доказать Богу и созданному ним миру, насколько грешен и несовершенен Человек. Непрерывно искушая человека, падший ангел раз за разом являл миру его истинные и вытесненные желания, демонстрируя Небесному Отцу эгоизм, зло и порочность людей.

В настоящее время сериал снят в четырех сезонах (в скором времени появится пятый, а в июне 2020 года было принято решение, о его продлении и на шестой сезон), главным героем которых является Люцифер Денница (в другом переводе Люцифер Морнингстар). По сюжету сериала Люцифер – это и вправду падший ангел с Небес, которому до смерти надоело его бренное и вечное существование в Аду, безмерно наскучило смотреть на страдания грешников, после чего он отправился в отпуск на Землю, неслучайно выбрав город Лос-Анджелес («Город Ангелов» или «Город Грехов»). Решив, что досконально знает людей и все их тайные желания, всегда существующие только в виде грехов, Люцифер открыл ночной роскошный клуб «Lucifer Lux» и ведёт разгульный образ жизни. При этом крайне символичным представляется нам и само название клуба, в котором хозяйничает Король Ада, поскольку с латинского слово «люкс» переводится именно как «свет», а значит, имя «Люцифер» обозначает «светоносный». В принципе, несколько глубинных мифосимволичных пластов голливудским мастерам хоррор-сериалов затронуть, безусловно, удалось. Поскольку уже сам факт того, что Король Ада решил наполнить мистическим «светом» вконец погрязший в разврате и тьме порока Лос-Анджелес (в переводе «Город Ангелов») говорит массовому зрителю о том, что в «датском королевстве», то есть, в данном случае, в американском филиале потребительского рая далеко не все в порядке ни с нравственностью, ни с правопорядком, ни с религией, да и вообще ни с одним из традиционных институтов современной цивилизации.

По мнению А. Зильберштейна, обозревателя Интернет-портала «Мир фантастики» нынешний голливудский Люцифер – этот очередной избалованный и далеко не бедный «красавчик, на которого вешаются женщины, вдруг «западает» на девушку-полицейского и начинает вместе с ней расследовать убийства? Не слишком это вяжется с образом дьявола, гуляющего по земле. Вина в этом не актера (Том Эллис

прекрасно играет презирающего человечество богатенького мачо), а сценаристов, которым не хватило ни смелости, ни воображения, чтобы как следует показать врага рода человеческого» [2].

А вот Д. Русланова, обозреватель Интернет-портала «OXY» абсолютно уверена в том, что Голливуд намеренно демонстрирует массовому потребителю «Люцифера не только как плейбоя с серьёзными проблемами с отцом, но и как героя с золотым сердцем. Это не чрезмерная самоуверенность, которая заставила нас полюбить Дьявола». Действительно, голливудские продюсеры в середине второго десятилетия XXIвека окончательно встали на путь так называемого «коктейльного жанра», в рамках которого они, для максимального расширения потенциальной зрительской аудитории и извлечения наибольшей прибыли произвольно свешивают каноничные ранее виды киноповествований: триллер, фильм ужасов, молодежную комедию, полицейский процедурал и т. д. [5].

Вскоре, после жестокого и кровавого убийства знакомой ему девушки, которой он однажды оказал услугу, Люцифер вознамерился узнать, кто же собственно виновен в её смерти. Расследуя своё первое преступление, и страстно желая наказать убийцу, Люцифер знакомится с детективом Хлоей Декер. Он понимает, что его чары и роковое обаяние не действуют на детектива. Крайне заинтересованный этим парадоксальным обстоятельством, Король Ада становится её личным гражданским консультантом по раскрытию преступлений. Сначала всё идёт хорошо, и сверхъестественные силы главного героя сильно помогают ему в работе с Хлоей, но позже работать становится всё труднее, да и сам Люцифер превращается во все более уязвимое создание, находясь рядом с очаровательным детективом. В итоге, в дополнение к череде крайне интересных и парадоксальных явлений, которые происходят с ним на Земле, Король Ада становится смертным только рядом с Хлоей.

Кроме того, работая над раскрытием ужасных и кровавых преступлений уже в рамках первого сезона Люцифер знакомится с психологом доктором Линдой Мартин, которой открывает все свои тайны, постепенно рассказывая правдивую историю своего существования: от отношений с отцом – Богом, до падения и жизни в Аду. Ошеломленная Линда поначалу думает, что всё это лишь красивые и яркие метафоры, но после того, как Люцифер показывает своё истинное лицо во втором сезоне, она всё равно остаётся его другом и лечащим врачом, несмотря на свои страхи и опасения.

На протяжении всего сериала, зритель может увидеть, как трансцендентный ужас и иные «спутники» потусторонних явлений исподволь проникают в жизнь людей в образе Ангелов и Демонов (Аменадиэль, Уриил, Мэйзикин, мать Люцифера). Действительно, современный массовый зритель, не очень-то искушенный в религиозных и эзотерических теориях, посмотрев сериал, может задуматься не только о таких фундаментальных, онтологических параметрах этого мира как Добро и Зло, но и поразмышлять, что же делать, если ты случайно узнаешьне «книжную», совсем не «каноническую» правду о потусторонних и опасных созданиях, которые, как оказывается, запросто могут ходить с тобой по одним улицам и супермаркетам? Потому-то главный герой не очень сильно походит на библейский образ дьявола, превращенного за десятки веков господства христианской цивилизации в настоящее пугало для взрослых и детей. Голливудский Люцифер выглядит крайне привлекательным, а местами и откровенно «светоносным», особенно на фоне оттеняющего его явные и скрытые поступки и мотивы североамериканского филиала общества потребления и присущего ему разгула преступности, жестокости, садизма, обильно приправленных дремучими предрассудками и технотронным наукообразным мистицизмом. В сериале Люцифер – это и не добрый, и не злой персонаж. Поскольку, лишь попав из Ада на территорию самой «демократичной и свободной страны мира»,

он впервые начинает задумываться о том, какой же он на самом деле. Бок о бок работая вместе с Хлоей Деккер, Король Ада начинает чувствовать и переживать«трагедию современного человека» [4, с. 96] и это его пугает и радует одновременно. Например, он впервые в своей жизни понимает каково это, когда тебя выставляют на всеобщее посмешище и обзывают (случай с детективом Дэном Эспиноса – бывшим мужем Хлои), сочувствует кому-то, желая наказать виновного. Он ревнует Хлою к ее бывшему мужу, он жалеет свою мать и не отправляет её обратно в Ад, пытаясь спасти и её, и детектива Хлою Деккер. Наконец, он искренне оплакивает брата Уриила, убив его, желая спасти мать и Хлою от гибели. Таких случаев в сериале очень много. Более того, Короля Ада, которого все дружно и традиционно, что называется «за глаза» называют «средоточием мирового Зла» по-настоящему удивляют отдельные поступки людей. Вот пара влюблённых вместе отправилась в тюрьму за убийство отца, желая быть всегда вместе друг с другом (сильное чувство любви). Вот сын, отказавшийся продолжать дело и вести образ жизни отца, возвращается домой и прощает его, желая всё вернуть на круги своя. В каждом преступлении, в каждом поступке человека, Люцифер вольно или невольно видит самого себя и сосредоточенно проводит аналогию со своей собственной жизнью.

Поэтому, когда массовый зритель приступает к просмотру кровавых, шокирующих, а с другой стороны, комичных и остроумных моментов сериала, то он поневоле начинает задумываться о природе добра и зла, а также об особенностях их современных трактовок. Например, о том, на самом ли деле Бог желает нам добра и слышит ли он нас? И есть ли совершенное Добро и совершенное Зло в чистом виде, как на Земле, так и на Небе? Веру массового зрителя в фальшивое Добро и номенклатурное Зло на протяжении всего сериала постоянно подрывают разные случаи, произошедшие с Люцифером. Например, когда мать рассказывает ему о том, что Бог так разгневался на него, что хотел и вовсе уничтожить. Творец хотел уничтожить собственного сына, а мать во спасение его, уговорила Бога сослать его в Ад. Еще один показательны случай связан с убийством брата братом, Ангела Ангелом. Люцифер убивает Уриила (младший брат Аменодиэля и Люцифера), желая спасти Мать всего живущего и обычного человека. Где же был Бог в этом случае, позволив умереть собственному сыну? Если говорить о существовании абсолютного Добра и абсолютного Зла на Земле и на Небесах, то можно сделать вывод о том, что их уж точно не существует. В голливудском сериале «Люцифер» заложен глубокий смысл: в каждом, будь-то Ангел или обычный смертный человек, нет чистого Зла и чистого Добра. Всегда должен быть баланс, двухсторонняя монета, выбор. А уж какой стороной повернется эта монета, каким покажет себя в той или иной ситуации конкретный человек, зависит только от него самого. Именно поэтому, голливудский Люцифер постоянно борется внутри себя со своими собственными демонами, подавая каждому из зрителей пример борьбы за самого себя, оставляя ему лазейку для спасения и самосовершенствования на основе сделанного выбора.

Интересен и тот факт, что некоторые критики относят сериал «Люцифер» к комедийному жанру, а некоторые общественные и особенно религиозные организации до сих пор всерьез считают, что этот богомерзкий сериал нужно было немедленно закрыть или же и вовсе не допускать его появления на экранах. Многие религиозные общины США обвиняли создателей сериала, в первую очередь в том, что главный герой – Люцифер представлен на экране крайне позитивным персонажем, что оскорбляет религиозные чувства верующих и грозит моральным устоям американского общества и подрывает позиции христианства во всем мире.

Так в конце мая 2015 года на сайте «Американской Семейной ассоциации» («АСА») появилась петиция, требующая не допустить публичного показа сериала, а

также оказывать всяческое давление на кинокомпанию «Fox», с целью окончательного срыва съемок и предотвращению запуска сериала в эфир, поскольку он «оскорбляет христианскую веру и является издевательством над святым учением Библии» [6]. К слову сказать, по данным прессы, эту петицию подписали всего около одиннадцати тысяч человек, а его создатель Нил Гейман заявил о том, что его эти нападки не пугали раньше, и не испугают ни сейчас, ни впредь [7].

На примере голливудского сериала «Люцифер» можно наглядно увидеть, насколько парадоксальной и непредсказуемой может быть как сама голливудская визуализация классических, без преувеличения «вековых» образов Зла, так и ее общественное и зрительское восприятие в пространстве мирасовременной массовой культуры. Конечно, зло и ужас неизменно эволюционируют с развитием человеческой цивилизации «под влиянием традиций, морали, права и религии» [3, с. 13], именно поэтому, на наш взгляд, должны изменяться и формы его художественной интерпретации, особенно с учетом вечной изменчивости архетипических и мифосимволических оснований общества и культуры. Как раз поэтому, любая попытка художественного изображения этих онтологических проблем достойна внимания как зрителей, так и профессиональных оценок специалистов культурологов, философов, искусствоведов.

Литература

1. Библия. N. Y. : Watchtower Bible and Tract Society Of New York, Inc., 2002. 1469 с.

2. Зильберштейн А. «Люцифер»: а Сатана-то ненастоящий! // Мир фантастики. URL: https://www. mirf. ru/serial/lucifer-2016/ (дата обращения: 09. 05. 2020).

3. Некита А. Г., Маленко С. А. «Все мы там будем»: «судная ночь» как пример эгалитарной идеологии кровавого, «санационного» карнавала // Векторы благополучия: экономика и социум. 2020. № 1 (36). С. 12–21. DOI 10. 18799/26584956/2020/1(36)/987 (дата обращения: 09. 05. 2020).

4. Некита А. Г. Нутро и Поверхность: к феноменологии телесности в американском фильме ужасов // Вестн. Том. гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2019. № 35. С. 104-96. DOI: 10. 17223/22220836/35/9 (дата обращения: 09. 05. 2020).

5. Русланова Д. Ничего хорошего в аду: 8 причин, почему вам стоит посмотреть «Люцифера» // OXY. NEWS. 2019. 8 ИЮНЬ. URL: https://oxy. news/nichego-horoshego-v-adu-8-pochemu-stoit-posmotret-lyucifera/ (дата обращения: 09. 05. 2020).

6. Johnston R. One Million Moms Tells Fox Not To Air DC Comics' Lucifer // Bleeding Cool. 2015. 28 мая. URL: https://bleedingcool. com/movies/one-million-moms-tells-fox-not-to-air-dc-comics-lucifer/ (дата обращения: 09. 05. 2020).

7. Leane R. Lucifer: Neil Gaiman reacts to petition against TV show // Den of Geek. 2015. 1 June. URL: https://www. denofgeek. com/tv/lucifer-neil-gaiman-reacts-to-petition-against-tv-show/ (дата обращения: 09. 05. 2020).

УДК 165. 9
Пивоев В. М.

Праксеологическая функция мифа

В сознании человека древней эпохи миф выполнял следующие функции: обнадеживания, аксиологическую, телеологическую, коммуникативную, праксеологическую, компенсаторную, причинно-объяснительную, интегративную, мотивационную.

Кроме главной функции (обнадеживания), особенно существенной в мифологическом сознании можно считать праксеологическую, которая реализовалась в двух формах деятельности: мантике (гадании) и магии.

В Древней Греции огромное значение придавали Судьбе. Ее воплощением была богиня Ананка с веретеном, с помощью которого она плела нить жизни, вплетая в нее случайные события, которые после этого приобретали характер предопределенности, и богиня случая – Тихе.

Другой вариант: три дочери Фемиды – слепые мойры с одним глазом на троих. У римлян – аналогичные богини парки и Фортуна. В кельтской мифологии «фатальной» судьбой ведала Фата-Моргана. У скандинавов — норны, а судьбой воинов руководили валькирии.

Славяне судьбу называли «долей», а неудачную – «недолей». Судьба могла быть «на роду написанной» рунами, а заключение брака называли – «связать судьбу» с «суженным».

В основе мифологии «судьбы» лежит гипотеза о существовании информационного поля Земли и Космоса, где прошлое и будущее сосуществуют в вечности и взаимосвязаны в единый континуум Акаша-хроники.

Современное рационализированное мировоззрение сформировало представление о них как о мистической «забаве», не имеющей практического смысла, что свидетельствует об ограниченности материалистического понимания мира.

Жизнь человека подчиняется большому количеству нормативных программ и условий. Одни из них имеют объективный характер, другие субъективный. К первым можно отнести появление (рождение) от определенных родителей, в конкретной стране, в соответствующих природных условиях. Он наследует генетические программы родителей, получает продукты питания, приобретенные в магазине или выращенные на садовом (приусадебном) участке.

Вторая группа нормативных программ связана с социализацией, усвоением семейной системы ценностей и норм культуры, это продолжается в дошкольных и школьных группах, затем начинается влияние книг, кинофильмов, телевидения и Интернета.

Эта часть субъективных программ усваивается, как правило, без рефлексии и критической оценки. Но в возрасте 15–16 лет начинается формирование самосознания, и в зависимости от волевого потенциала начинается самовоспитание, самопрограммирование и самосовершенствование в соответствии выстроенной самостоятельно программой смысла и целей жизни. При этом важнейшими условиями являются волевой потенциал и целеустремленная самодисциплина.

Кроме этих нормативных программ есть еще условно-объективные, которые называют судьбой, удачей, везением и фатальным предопределением. С помощью мантики (гадания) некоторые люди пытаются обнаружить вероятное будущее. Необходимо учесть, что, во-первых, предопределенность имеет не однозначный, а вероятностный многомерный характер. Во-вторых, на степень вероятности оказывает

существенное влияние эмоциональное отношение человека: оптимизм и пессимизм. Оптимистическая установка увеличивает вероятность позитивной перспективы самореализации, а пессимистическая влияет на увеличение вероятности неудачи. В-третьих, гадание направлено на получение контакта с информационным полем Космоса («духовной субстанции»), где прошлое и будущие события не расположены последовательно во «временном пространстве», а сосуществуют одновременно в вечности.

Р. Карнап представил понятие вероятности в двух аспектах: объективном и субъективном. Согласно такому подходу, эти виды вероятности можно представить так:

– объективная (или статистическая) вероятность опирается на относительную частоту встречаемости в массовых явлениях;

– субъективная (или личная) вероятность, представляющая собой степень доверия субъекта к высказыванию или явлению.

Субъективная вероятность, в свою очередь, распадается на две разновидности:

а) вероятность в смысле реальной степени доверия, которая характерна для психологического состояния субъекта при определенных ситуациях, когда он стоит перед выбором между альтернативными стратегиями;

б) вероятность в смысле рациональной степени доверия, которая проявляется тогда, когда исследуется не просто поведение субъекта в определенных ситуациях, а происходит переход к исследованию тех объективных свидетельств, которые лежат в его основе; устанавливается рациональность степени того доверия, которое оказывает субъект познания к явлению или высказыванию.

Методология и методика предвидения опираются на интуитивные догадки, основанные на опыте. Конечно, они не должны строиться на примитивном одномерном рационализме, а то получается по известной формуле: «Хотелось, как лучше, а получается как всегда» – но почему так происходит? Потому что:

– во-первых, срабатывают привычки излишнего доверия рационализму и линейной причинности;

– во-вторых, происходит недооценка иррациональности и субъективной мотивации (противоречие интересов тела и души);

– в-третьих, предпринимаются попытки логику прошлого распространить на будущее, при этом не учитывается, что будущее предопределено вероятностно, а не однозначно.

Вторая форма праксеологии – магия. Это сложный феномен современного сознания и манипулятивных практик, включающий в себя такие аспекты: 1) физическую энергию; 2) внушение и самовнушение; 3) скрытые формы эфирной энергии; 4) парапсихологию (порча, сглаз, телепатия, телекинез, ясновидение, предсказания); 5) информацию.

Во-первых, под физической энергией разумеется то, что приборы могут зафиксировать (как говорят физики, «стрелка прибора отклоняется»): звуковые колебания сверхвысокой и низкой частоты (психотронное оружие); электромагнитные излучения от электросетей, радиостанций, мобильных телефонов, домашней электроники; геопатогенные зоны планеты (фэн-шуй); солнечная радиация и магнитные бури; эфирная энергия вакуума.

Во-вторых, внушение (воспитание в семье, в школе, телевидение, интернет, друзья-сверстники, НЛП (нейролингвистическое программирование, заражение массового сознания) и самовоспитание (негативное: страхи, обиды, чувство вины, заниженная самооценка, гнев, чувство мести; позитивное: вера, надежда, любовь, благодарность). Можно вспомнить «советы» идеолога фашистов Геббельса:

«Отнимите у народа историю, через поколение он превратится в толпу, а еще через поколение в легко управляемое стадо»; «Ложь, повторенная тысячу раз, становится правдой»; «Пропаганда должна воздействовать больше на чувства, чем на разум».

В-третьих, духовная энергия имеет разновидности: помощь ангела-Хранителя и души; любовь и поддержка родителей; медитативная практика и молитва; энергетическое воздействие экстрасенса-целителя на ауру и систему чакр.

В-четвертых, парапсихологические явления относятся к разряду субъективной реальности, которые не часто подкрепляются вполне убедительной достоверностью. При этом важно понимать, что воздействие современной магии связано со встречным позитивным отношением (верой и доверием) объекта магического воздействия, критическое неверие и сомнение уменьшают воздействие этой духовной энергии.

В-пятых, информационное (позитивное и негативное) воздействие по пяти основным каналам рецепции (зрение, слух, вкус, обоняние, тактильность) и дополнительным (чувство боли, голода, комфорта, сенсорная изоляция), а также информационное воздействие воды.

Таким образом, гадание направлено на уменьшение страха, поскольку страх – это реакция на нашу неготовность к опасности, информация о предстоящих событиях позволяет заранее к ним подготовиться и увеличить шансы на успех. А с помощью магии пытаются повлиять на поведение и действия людей и направить в нужное русло.

УДК 81`27
Пименова М. В.
Киселева А. М.

Актуализация символических признаков концепта «*муж*»

Миф – важная часть культуры. Нельзя недооценивать роль мифа в жизни каждого из нас. А. В. Ставицкий об этом пишет: «Особую роль в действии универсальных функций играет способность мифа к социализации личности, но процесс социализации личности невозможен без приобщения к традиционным ценностям. И поэтому введение человека с помощью мифа в традиционное русло духовных и социальных отношений особенно важно и значимо» [7, с. 169-170]. Миф проявляется «в жизни, культуре, религии, философии», его характеризует «внесистемность» [6, с. 141].

Современные лингвистические исследования обратились к изучению глубинных языковых механизмов, приводящих к пониманию когнитивных процессов, формирующих языковую картину мира. Этому способствуют концептуальные исследования, направленные на изучение структур знаний о фрагментах мира. Антропоцентрическая парадигма позволяет описать архаичные концепты, так или иначе связанные с макроконцептом *человек*. Концепт *муж* является частью макроконцепта *человек*.

Определимся с основными терминами. «Под *макроконцептом* понимается сложное ментальное образование, связанное с концептами, входящими в его структуру, родо-видовыми отношениями» [3, с. 32]. Цель статьи – описать символическую группу когнитивных признаков в структуре концепта *муж*. Под *концептуальной структурой* понимается совокупность мотивирующих, понятийных, категориальных, образных и символических признаков [4, с. 127]. В структуру древних концептов также могут входить иронические признаки, если она достигла апогея своего развития: когда нечто ценное со временем обесценивается [4, с. 130].

Символические признаки – неотъемлемая часть структуры любого концепта. Согласно К. Г. Юнгу, «символ всегда предполагает, что выбранное выражение является наилучшим обозначением или формулою для сравнительно неизвестного фактического обстояния, наличность которого, однако, признается или требуется. Пока символ сохраняет жизненность, он является выражением предмета, который иначе не может быть лучше обозначен» [1].

Символические признаки концептов имеют прямое отношение к мифу. «*Символическими* называются признаки, которые восходят к существующему или утраченному мифу или ритуалу и могут восприниматься в виде метафоры, аллегории или культурного знака» [5, с. 50]. Миф сохраняет ранее распространенное в народе представление о мироустройстве. С течением времени мифы забываются, но их можно восстановить, анализируя стертые метафоры. «Религиозные ритуалы – это типичный пример деятельности, в основе которой лежат метафоры. Метафорика религиозных ритуалов обычно включает метонимию: объекты реального мира замещают сущности в соответствие некоторому аспекту реальности так, как это понимается в религии» [2, с. 250].

Научная новизна работы состоит в том, что в лингвистической литературе отсутствуют исследования, в которых производится восстановление структуры концепта *муж*. Символические признаки этого концепта не были предметом отдельного исследования. В словарях символов статьи, посвященные репрезентанту данного концепта, так же отсутствуют. Однако все этимологические словари среди

мотивирующих указывают признак ‘человек/мужчина’ у изучаемого концепта, что доказывает связь макроконцепта *человек* и концепта *муж* в русской языковой картине мира.

В «Словаре символов» Джека Тресиддера встречаем следующее определение: «ЧЕЛОВЕК – венец всего живого, в наиболее древних культурах символ того, что способно к совершенствованию, – создан по образу и подобию Бога, сочетает в себе материальное и духовное, небесное и земное. Эта мистическая вера лежит в основе частого представления о человеке как о микрокосме, заключающем в себе, хотя бы и символически, все элементы мироздания (макрокосма). Человеческое тело, изображаемое в пифагорейской традиции как пентаграмма (пятиконечная звезда или пятиугольная фигура), состоящая из рук, ног, головы, часто бралось за основу строителями храмов. Мужское начало символизируется обычно солнцем, огнем, молнией, а также фаллосоподобными объектами; последние включают стрелу, конус, копье, лингам, обелиск, столб, шест, плуг, прут, лопату, пику, меч, молнию, факел» [8]. Приводимая полностью словарная статья показывает некую размытость символических признаков, неопределенность их границ.

Анализ указанной словарной статьи дает иные символические признаки, не характерные концепту *муж*. Следовательно, символы концепта *муж* следует искать в собранном языковом материале. Изменения в обществе, обусловленные сменой религии, идеологии, общественно-политического строя, приводят к изменению картины мира и образованию новых символов культуры. Однако прежние символы не исчезают: они сохраняются в языковой картине мира в виде устойчивых сочетаний и стертых метафор.

Новые символические признаки могут быть выявлены в контекстах из современной художественной литературы и в разговорной речи. Материал исследования взят из Национального корпуса русского языка (www. ruscorpora. ru). Языковой материал показал наличие следующих символических признаков, не отмеченных в словарях символов: ‘судьба’, ‘счастье’, ‘несчастье’, ‘спасение’, ‘дух’, ‘смысл жизни’, ‘мечта’, ‘ангел’, ‘удача’, ‘дьявол’.

1. Наиболее частотным символическим признаком анализируемого концепта является ‘судьба’. Патриархальный уклад русской семьи определяет женщину как существо зависимое, находящееся в разной степени подчинения мужу. Признаком ‘судьба’ объективируются разнообразные лингвокультурные смыслы. Судьба посылает женщине мужа (*Ей так и не суждено было понять, какую личность* ***послала ей судьба в качестве мужа.*** Ж. Дозорцева. Звучащие полотна Карла Брюллова). Судьба наделяет счастьем или обделяет женщину, не давая ей мужа (*Этот разговор припомнил я, когда читал симоновского «Пантелеева», вставную новеллу о предательнице, которая, озлобившись, увидела в советской власти единственную виновницу того, чем* ***обделила ее судьба, не дав*** *красоты и* ***мужа****, доброго нрава и детей.* С. А. Дангулов. Симонов). Судьбу нельзя изменить (*Но свою* ***судьбу не поменяеш****ь на чужую. Для начала нужно разобраться, действительно ли вы* ***любите мужа подруги*** *или просто… завидуете.* С. Мартьянов. Комментарий психолога). По судьбе предопределено жене жить до конца своей жизни с мужем или стать вдовой (*Какая страшная* ***судьба! Потерять любимого мужа****, уединиться в тайге, пытаясь уйти от людей, слиться с природой…* В. Доценко. Тридцатого уничтожить!). Роль судьбы в современной языковой картине мира переоценена.

За словом *судьба* скрыты признаки бога, руководящего жизнью людей в этом мире. Издавна люди понимали судьбу как что-то, данное свыше, посланное богом или духами-предками, которых в христианстве причислили к нечистой силе (*Что же, я как раз сено гребла. Так этими вилами ему в пузо упёрлась и говорю: сказано, что*

первый муж от Бога, второй от людей, третий от чёрта. *Был у меня от Бога Володенька, на войне погиб. Бог дал, Бог взял.* Г. Садулаев. Таблетка; *Володя* ***послан мне… отцом.*** *Когда мне было смертельно плохо в Москве, в лишениях и нужде, измотанной дворницкой работой, я, лежа на полу одинокой квартирешки,* ***взмолилась духу отца****: «Папа… или возьми меня к себе, или* ***пошли мне мужа****! Художника, как ты. Такого же доброго, смелого. И я буду любить его, как тебя…»И на другой день, на выставке в Дворянском собрании, куда мы пришли вместе с Маргаритой Федоровой, я увидела своего будущего мужа. Как в сказке.* ***Отец услышал меня***. Е. Крюкова. Каждый художник пишет свою Библию).

Судьба характеризуется эпитетами *удачная* и *счастливая*. Такая судьба одаривает подарками. ‘Удача’ и ‘счастье’ являются символическими признаками исследуемого концепта (*Дусенька явно кокетничала, должно быть, ей хотелось, чтобы мы все начали дружно уговаривать ее, что еще не все потеряно, поезд не ушел и она вполне может* ***устроить свою судьбу****. Но мы молчали, а она, обождав немного, снова принялась за свое, расхваливая неких* ***удачливых счастливиц, прибравших к рукам превосходных мужей****, которые усыпают их путь розами, сплошь одними розами… – Там одна, ты не знаешь, ничего в ней хорошего нет, а какого* ***мужа подцепила, какой подарок****!* Л. Уварова. Одинокий с собакой снимет комнату).

Судьба, по сути, амбивалентна. Она обретает черты судьи и палача одновременно: судьба карает (*Улинич со спокойной совестью не добрал баллов, стюардессу выгнали из авиации, мать погибшего обивает пороги юридических учреждений в тщетной надежде на возмездие, Дурову бросил* ***красавец-муж*** *– то ли* ***Божья кара,*** *то ли случайное совпадение.* Ю. М. Нагибин. Дневник).

Судьбу, полную неприятных событий, острых поворотов и сложных обстоятельств, принято называть *роком*. В приводимом отрывке мотивирующий признак ‘человек’ концепта *муж* синкретичен с символическим признаком ‘судьба’ (*Если в ранней «Эпитафии Наполеона» Лермонтов, цитируя Пушкина («Полтава»), называет Наполеона «****муж рока****» и развивает эту тему: «…над тобою рок» (1, 104), то в балладе «Воздушный корабль» Наполеон – борец с судьбой, а не исполнитель ее воли: Зовет он любезного сына, Опору в превратной судьбе…* Ю. М. Лотман. Проблема Востока и Запада в творчестве позднего Лермонтова).

2. Вторым по частотности актуализации оказался символический признак ‘счастье’. Вне зависимости от ментальности и периода истории народа муж и дети символизируют женское счастье, обретение семьи (*И в постели что надо, и веселые, и красивые!* ***Счастливые эти грузинки, таких мужей имеют****!* М. Гиголашвили. Чертово колесо). Стереотипы лингвокультуры сказываются на представлениях о женском счастье (*Но Лева мне всегда говорил: «Да ладно. Ты, главное, будь ближе к* ***мужу*** *и всегда будешь* ***счастлива****».* Д. Комаров. Как счастливы мы были!;*Да уж,* ***везет*** *мне на мужичков, уже четыре штуки дома – дети, муж, Тош… Бабское* ***счастье****!* Форум 2007–2010: Наша шиншилла; *Но дело не в ней, а в той модной девушке в норковой шубе, которая, ожидая своей очереди к святой, слушает наш разговор и кивает: «Да,* ***счастье – в муже*** *и детях». Она, родившаяся лет на сорок позже тети Вали, живущая в постфеминистский период, – «женщина самодостаточная». Но вот вопрос: зачем же тогда женщины затеяли эмансипацию, если и раньше, и сейчас* ***счастье у них одно: муж*** *и дети?* М. Ахмедова. 100 лет женского счастья). У женщин своих стереотипы о хорошем муже – его качествах и поступках (***Счастье*** *– это когда* ***муж хороший****, не пьет, не гуляет, с детьми занимается. Жена задержалась на работе, пришла, а он ей: «Пришла, Валюшка…» Потому что она ему свет в окошке. И он ей –* ***свет.*** М. Ахмедова. 100 лет женского счастья).

3. Символический признак ‘счастье’ имеет полярный признак, который вербализуется в речи через возможную оппозицию ‘несчастье’. Несчастьем для женщины представляется муж с какими-либо недостатками, ушедший, погибший или полное отсутствие мужа (***Несчастная. Муж – пьяница***. *Бог мой!* С. Алексиевич. Время second-hand; *У меня гостит дальняя родственница по мужу, юная женщина,* ***несчастнейшее существо****! Ее* ***муж пал смертью героя*** *при переправе через Дунай, а была она его супругой всего три дня.* ***Три дня счастья****, Софья Гавриловна, и на* ***всю жизнь – горя***. Б. Васильев. Были и небыли; *Одним из собирателей похоронных плачей в начале XX в. был священник А. Н. Соболев. Его исполнительницами были не профессионалки-вопленицы, а простые крестьянки,* ***недавно лишившиеся мужа****, брата, отца. Их тексты полны искреннего чувства недавно пережитого* ***горя***. Похоронные причитания // «Народное творчество», 2004). Пьянство, рукоприкладство и отсутствие взаимопонимания – одни из главных недостатков, характеризующих плохого мужа (*Другие, их тоже достаточно, полагают, что терпят женщины от* ***горе-мужей*** *все муки ради детей…. Подробный, многостраничный рассказ о страданиях, претерпеваемых от* ***пьяного изверга-мужа****, на которого подчас в отчаянии и топором замахнуться подмывает, но в итоге, несмотря ни на что, призыв: надо, мол, беречь и таких отцов для детей*. Н. Кожевникова. Снова о «несчастном случае»; ***Несчастье*** *– это не когда ты* ***не замужем,*** *а когда при* ***муже одинокая****…* М. Ахмедова. 100 лет женского счастья).

4. Символический признак ‘спасение’ соотносится с божественной сферой, духовностью (*Некоторые безответственные духовники – и это, к сожалению, иногда проникает и в приходы – отлучают людей от Причастия на длительные сроки, забывая слова Апостола Павла, что муж неверный спасается женой верной и жена неверная* ***спасается мужем верным.*** патриарх Алексий II (Ридигер). Ежегодное епархиальное собрание города Москвы). Этот признак восходит к известной в русской лингвокультуре символике «муж – защитник семьи».

В Средние века в Европе так называемая «свадьба под виселицей» была узаконена официально и являлась популярной судебной практикой. В такой ситуации происходило фактическое спасение осужденного и одновременно божественное спасение души того, кто спасал (*Есть такой древний обычай – если какая невинная девица пожелает взять в* ***мужья преступника****, то препятствий ей не чинить! Пусть она добровольным замужеством со злодеем и его, и свою* ***душу спасет****. Это уж как будто сама Богородица их пресвятым покровом накрыла*. А. Белянин. Свирепый ландграф). В русской лингвокультуре эта традиция не зафиксирована.

5. Религиозный символ и соответствующий ему когнитивный признак ‘дух’ относится как к дохристианским мифам, так и к христианским традициям, и тесно связан с культурой разных народов (*И дело тут не в палящем солнце и колючем ветре Сахары, а в древней традиции матриархата. Согласно ей, не жена приходит в семью* ***мужа****, а наоборот. И чтобы уберечь род жены от* ***духов****,* ***обитающих в голове пришлого чужака****, все выходы – рот, нос и уши у него должны быть плотно закрыты*. Юрий Нечетов. Духи благосклонны; *Обычай требует, чтобы после смерти мужа жена немедленно вступила в половую связь с любым мужчиной – в противном случае,* ***дух мужа*** *будет ее преследовать*. А. Мишулович, Николай Журавлев. Из редакционной почты). *Духом* в русском языке называют и предка, и третью ипостась христианской Троицы, и объект невидимого мира.

6. Символический признак ‘смысл жизни’ объективируется различными языковыми способами и средствами (*Угроза быть невостребованной порой полностью лишает ее* ***жизнь*** *психологического комфорта. – Есть женщины, для которых* ***муж, дети – смысл существования****, и если к 35–40 годам семья не*

складывается, они терпят жизненный крах. Т. Рощина. Я у себя одна). Муж считается неотъемлемой частью личной жизни, непременным условием счастливого существования (*Инна вообще никогда и никого (я имею в виду пишущую и снимающую братию) не пускала в свою личную жизнь.* ***Личная жизнь – это не только муж*** *и красивая «вся-в-маму» Машенька*. И. Гомес. на Острове в сосновом бору).

В русской культуре любовь рассматривается как самопожертвование, всепоглощающее чувство, когда муж – это и есть жизнь. Не случайно в русской языковой картине мира прочно прижилось понятие «жена-декабристка» (*В них точно видна не экзальтация фанатизма, а какая-то* ***чистая, безмятежная покорность мученичества****, которое не думает о славе, а увлекается, поглощается* ***одним чувством****» В романе «Декабристы» Лев Толстой писал: «Она поехала за мужем в Сибирь только потому, что она его любила; она не думала о том, что она может сделать для него, и невольно* ***делала всё… больше счастия ни одна женщина не могла бы дать своему мужу****». Марией Николаевной двигало чувство долга. «Облегчить его душевные страдания, долг сладкий моему сердцу, и будьте уверены – это* ***цель моей жизни****», – писала она из Сибири свекрови 30 апреля 1827 года. Но Волконская стремилась к мужу и из чувства привязанности к нему. «Милый друг, – напишет она мужу 17 декабря 1826 года, – теперь я могу тебе сказать, что я много терпела, чтобы достигнуть своей* ***цели.*** *Но я теперь еду и всё, всё забуду;* ***без тебя я, как без жизни****; одни обязанности мои к сыну могли меня заставить скитаться в разлуке с тобой…». Расставание с Николенькой было для неё одним из самых трудных моментов жизни: «К* ***несчастью*** *для себя, я вижу хорошо, что буду всегда разлучена с одним из вас двоих». И нравственный выбор сделала в пользу* ***мужа, считая, что её сын счастлив, а муж несчастен****. Она стала просить отца ходатайствовать о получении разрешения на проживание с мужем в остроге. «Я не в состоянии, как прежде, видеть своих подруг, и у меня бывают такие минуты упадка духа, когда я не знаю, что будет со мною дальше.* ***Один вид Сергея может меня успокоить; я могла бы быть счастливой и спокойной только возле него****», – писала она родным в январе 1829 года. В письме от 5 июля 1829 года она делится со свекровью: «Сегодня Сергиев день, милая маменька, и, с тех пор как мы женаты, я имею в первый раз* ***счастие провести его с мужем****. В первый год я была в Одессе, а он в лагере; 1826 год был преисполнен страданием для нас, а с тех пор этот день не совпадал никогда с нашими свиданиями»*. Е. Беспалая. Без тебя я, как без жизни. . .). Выражение *жена-декабристка* приобрело ироническую коннотацию в современном феминизированном обществе. В такой иронии прочитывается обесценивание того, что ранее оценивалось как исполнение долга.

В некоторых древних культах муж в буквальном смысле считался неотъемлемой частью жизнью жены. В Индии существовали особые ритуалы, обеспечивающие воссоединение жены с мужем в загробном мире (*С этой точки зрения, ярким примером может служить то, как в 1836 году англичане пытались разобраться с проблемой «сати»,* ***древнего обычая самосожжения вдов на погребальных кострах мужей****, который был распространен в Индии*. В. Иноземцев. Мир после распада империй – и снова един?).

7. Отмечен еще один символический признак концепта *муж* – ‘мечта’. Данный признак чаще актуализируется в русской литературе XVIII – XIX веков нежели в современных произведениях. Это объясняется процессом эмансипации, приведшем к изменению некоторых гендерных стереотипов. Мечты современных женщин о карьере, путешествиях и многом другом понизили ценность мечты о достойном муже (*Я никогда не* ***мечтала*** *о домике, пятерых детишках,* ***муже*** *– это не было представлением о моей жизни*. Н. Домрина, Г. Бург. Говорит командир корабля; *Они*

никогда не достигли своей изначальной ***мечты о заботливом муже*** *и благополучной семейной жизни, им перепали всего лишь случайные и торопливые радости соития где-нибудь в сенях, в подъезде, на сеновалах, в кустах, в кукурузе, а то и просто посреди поля на колючей стерне, иногда и с последствиями.* В. Войнович. Замысел).

Признак ‘мечта’ вербализуется различными предикативными конструкциями. О мечте можно *думать*, *грезить*, ее можно *лелеять*, *хотеть* и *видеть* (*Еще лет 15-20 назад стать женой офицера было* ***мечтой многих девушек****, и они за счастье считали мотаться с любимым по гарнизонам, ждать его из похода, с учений. А теперь вам вроде как и неловко за свое письмо, за то, что вы* ***хотите мужа-офицера, любви и счастья***. Спрашивайте – отвечаем!; *Если встанет проблема выбора – я бы выбрала семью, потому что люблю жизнь, детей, дом.* ***Думаю****, что у меня будет трое детей и* ***любящий муж, с которым бы хотелось прожить долго и счастливо****…* Певица Алсу: «Я еще не решила, где буду жить» // «Мир & Дом. City», 2004).

8–10. Языковой материал показывает наличие малоактуальных символических признаков. Такие признаки отличает меньшая частотность. К ним относятся: ‘ангел’ (*Ага! Если заставить* ***мужа*** *72 дня не пить, не курить, то ему, простите, и секса не захочется! А потом* ***крылышки вырастут!*** Беременность: Планирование беременности. Форум 2005), ‘удача’ (*Живет себе ничем не примечательная машинистка, робкая, тихая, исполнительная и безотказная – все самые грязные и трудные рукописи в издательстве, вся сложная и срочная работа достаются ей. Одинокая* ***неудачница*** *– ни образования,* ***ни мужа****, ни детей, ни подруг* А. Латынина. Таинственность будничной жизни), ‘дьявол’ (*Я живу с* ***дьяволом****. Я стою со своим* ***мужем*** *в парке, октябрь, сухой день, желтые листья на земле, какой-то диалог, он стоит ко мне немного вполоборота, больше левым боком, в черной кожаной куртке. Я что-то ему говорю, он не слушает меня, считает мои слова несерьезными (как обычно) и начинает радостно и громко смеяться. … Если с мужем нет полного взаимопонимания, возможно, вы рядите его в дьявола, то есть в отсутствие контакта изобретаете красивые, яркие смыслы. Видимо, вы его уважаете, если* ***зло такого статуса.*** Ю. Жемчужникова. Я живу с дьяволом; *Вот у меня* ***сам-то черта самого самовитее****, и поругаемся когда, но чтоб с топором, с ножиком на мужа?. . Да Боже сохрани нас и помилуй. Не-эт, товаришшы дорогие, крушенье укладу, нарушение Богом указанного порядку.* В. Астафьев. Последний поклон).

Результаты проведенного исследования привели к выявлению десяти символических признаков концепта *муж*. Эти признаки можно представить в виде пяти блоков:

1. Объективирующие позитивное отношение к семейной жизни (‘счастье’, ‘спасение’, ‘мечта’, ‘удача’).

2. Объективирующие негативное отношение к жизни (‘несчастье’).

3. Объективирующие собственно жизнь (‘смысл жизни’).

4. Объективирующие предопределение свыше (‘судьба’).

5. Объективирующие трансцендентные силы (‘дух’, ‘ангел’, ‘дьявол’). Как показывает количество признаков в указанных блоках, русских характеризует позитивное отношение к семейной жизни. Семейное счастье с достойным (правильным) мужем понимается как удача, спасение и мечта.

Литература

1. Карл Густав Юнг [Электронный ресурс]. Режим доступа: https://www. psyoffice. ru/2-46-1599. htm (дата обращения: 30. 03. 2020).

2. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М. : Едиториал УРСС, 2004. С. 235–255.

3. Пименова М. В. Концепты внутреннего мира (русско-английские соответствия): дис. … д-ра филол. наук. Санкт-Петербург, 2001. 497 с.

4. Пименова М. В. Типы концептов и этапы концептуального исследования // Вестник Кемеровского государственного университета. 2013. № 2–2. С. 127–131.

5. Пименова М. В. Методика анализа и теоретические установки Кемеровской школы концептуальных исследований // Науковий вісник Херсоньского державного університету. Серія «Лінгвістика». 2013. Вип. 18. С. 50–59.

6. Ставицкий А. В. Современная мифологика: опыт постижения иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.

7. Ставицкий А. В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 240 с.

8. ТресиддерДж. Словарь символов. URL: www. gumer. info; http://znachenieslova. ru/slovar/symbol/suprujestvo (дата обращения: 30. 03. 2020).

УДК 316. 6
Пожарский С. Д.
Юмкина Е. А.
Дроздова М. А.

Образ героя в представлениях студенческой молодежи

Введение

Современное динамичное время обуславливает непреходящую актуальность вопроса о месте человека в мире, об устойчивых образцах и ориентирах, в соответствии с которыми человек мог бы выстроить траекторию своего жизненного пути. Особенно актуальны поиски таких моделей в переходный период между подростковым периодом и ранней зрелостью по Э. Эриксону.

На этапе подросткового развития личность решает задачу идентификации и выбора устойчивой ролевой модели поведения в широких аспектах жизни (прежде всего, это касается профессии). В период ранней зрелости задача самоопределения смещается в фокус близких отношений [12]. В последующие периоды человек приступает к реализации тех идеалов, целей, замыслов, которые были определены в эти периоды.

Одним из обобщающих перечисленные аспекты элементом человеческого сознания является образ героя. Согласно греческой мифологии, герой – это «сын или потомок божества и смертного человека. У Гомера героем обычно именуется отважный воин (в «Илиаде») или благородный человек, имеющий славных предков» [10]. В образе героя интегрированы наиболее возвышенные черты собирательной личности, безусловная ценность которых признаваема вне зависимости от времени [1].

Согласно иным определениями словарей герой – «человек, совершающий подвиги, необычный по своей храбрости, доблести, самоотверженности <…>, человек, воплощающий в себе черты эпохи, среды <…>, тот, кто привлек к себе внимание» [3].

Обращение исследователей к изучению образа героя является важным с точки зрения выработки адекватной времени или целям определенного общества системы воспитания подрастающего поколения. Это затрагивается в работах социологов [2], философов [4; 8], культурологов [5; 6], историков [9], педагогов [11].

Психологов в данной области интересует перспектива построения возможных идеальных моделей или типов на основании тех смыслов, которыми наделяется героический персонаж [1].

Целью нашего исследования стало изучение содержания образа героя в представлениях студенческой молодежи. Предмет исследования – образ героя. Объект – социальные представлениямолодежи. Мы исходили из предположения, что в представлениях молодежи происходит смещение в сторону понимания героя скорее как известного какими-то выдающимися качествами персонажа, чем склонной к полному самопожертвованию личности.

Организация и методы исследования

Проведенное пилотажное исследование было реализовано на выборке в 40 человек, из которых 20 молодых людей, обучающихся на инженерных специальностях в военном вузе Санкт-Петербурга, 20 девушек, обучающихся на гуманитарных факультетах вуза Санкт-Петербурга). Возраст испытуемых от 18 до 25 лет.

Методом сбора данных являлась анкетирование, содержащая открытые вопросы, например: какие герои фильмов или художественных произведений наиболее привлекательны/не привлекательны для Вас? Что именно в этих героях Вас наиболее

привлекает/отталкивают (какие их качества, поступки)? Кого из реальных известных Вам людей Вы могли бы отнести к героям? Какие качества кажутся Вам наиболее востребованными для того, чтобы быть героем современности?

Анкета распространялась через google-форму. Обработка полученных данных осуществлялась при помощи контент-анализа. Анализу подвергались смысловые единицы, которые представляли собой одно слово, словосочетание или иногда целую фразу (где исключение какого-либо слова приводило к существенной потере смысла, например: «герой – это человек, который совершил подвиг»). Подсчет осуществлялся вручную, а также с использованием онлайн-сервиса для семантического анализа текстов Advego (https://advego. com/text/seo/).

В данном исследовании образ героя рассматривался через призму отношения личности. В связи с этим, при анализе некоторых вопросов, в которых оценивались качества героев, использовалась модель отношений В. Н. Мясищева, согласно которой отношение человека проявляется в трех измерениях – аффективном, когнитивном и конативном. Аффективное измерение выявлялось по наличию маркеров эмоционального состояния (упоминание различных чувств и переживаний), когнитивное – по наличию маркеров, отсылающих к знаниям или нейтральным оценкам, конативное – по маркерам действий, желаний, побуждений.

Результаты исследования и их обсуждение

В самом начале опроса, испытуемые давали свое определение героя. Полученный массив текста содержал 74 единицы. Преобладающими в ответах были поведенческие качества (74%), такие как: готовность пожертвовать чем-то, спаси жизнь другого человека, совершить подвиг или добрый поступок, взять на себя ответственность, пойти на риск. В целом, в сознании опрошенных людей понимание героя соответствует классическим определениям словарей.

Наиболее часто в среде молодежи (как молодых людей, так и девушек) обсуждаются плеяда героев из вселенной Marvel (куда входят Человек Паук, Железный Человек, Капитан Америка, Тор и др.), также Бетмен, Шерлок Холмс. В числе героев, которые кажутся привлекательными молодежи, первое место занимает Шерлок Холмс (из сериала «Шерлок», в исполнении Бенедикта Камбербэтча) – 6%, на втором месте находится Гарри Поттер – 4%. Примечательно, что в ответах юношей присутствуют единичные образы в целом негативных или спорных персонажей, таких как Джокер (из сериала Бетмен), Дориан Грей (из рассказа О. Уайльда).

Перечень наиболее привлекательных качеств содержал в общей сложности 151 смысловую единицу. В героях в первую очередь ценят: смелость (4, 6%), доброту (4%), целеустремленность (4%), честность (4%), готовность отдать какую-то часть себя (4%), уверенность (3, 1%), отвагу (2, 6%).

Из реальных людей к героям молодые люди отнесли бы Ю. Гагарина (3%), В. Путина (3), пожарных (3%), девушки – своих родителей (маму – 9%, папу – 9%), врачей (6%). Упоминаются герои Великой Отечественной Войны, ученые (И. И. Мечников, изобретатели лекарств), но также и известные люди шоу-бизнеса и актеры (Тина Канделаки, Арнольд Шварцнеггер, Джонни Депп и др.). В реальных людях у респондентов вызывают уважение смелость (3, 3%), отвага (2%), любовь (1, 24%), готовность помочь (1, 24%), преданность (1, 24%), целеустремленность (1, 24%).

Кроме того, был выявлен перечень так называемых анти-героев, качества которых кажутся непривлекательными. Девушек отталкивает образы Дориана Грея, Черной Бороды, Фредди Крюгера, Джэймса Мориарти и др. Спектр непривлекательных героев у молодых людей оказался более разнообразным. К ним относятся: Железный человек, Джеймс Мориарти, лев Шрам из мультфильма «Король

Лев», также упоминаются Федор Карамазов, Марк Хоффман (фильм «Пила»), Халк, Саруман («Властелин Колец») и др. Называются такие непривлекательные качества этих персонажей, как жестокость (3, 2%), злость (3, 2%), предательство (2, 36%), жадность (1, 6%), эгоизм (1, 2%).

На вопрос, какие качества кажутся молодым людям и девушкам наиболее востребованными, чтобы быть героем современности, были названы: доброта (6, 22%), честность (5, 26%), смелость (3, 83%), отвага (2%), открытость (2%), развитое мышление (1, 5%), отзывчивость (1, 5%), самоотдача (1, 5%), сила (1, 5%), уверенность (1, 5%), целеустремленность (1, 5%).

На основании полученных данных можно заключить, что образ героя в представлениях молодежи отличается вариативностью. С одной стороны, привлекательными кажутся персонажи, олицетворяющие силу, выносливость (полученную в результате мутации или при помощи технических усовершенствований), с другой стороны к героям относится и такой спорный образ, как Шерлок Холмс (интеллектуальный одиночка, который не столько заинтересован в принесении жертвы обществу, сколько в решении непосильной для большинства задачи, т. е. в самоутверждении).

В то же время, среди реальных людей образ героя у молодежи приближается либо к образу обычного человека, самоотверженно служащего какой-то цели (благополучию семьи), либо к человеку, стиль жизни которого связан с привлечением к себе внимания и с харизматическим влиянием (это относится к известным людям). Этот факт частично подтверждает наше предположение о том, что понимание героя смещается в сторону человека, который сумел чем-то выделиться, создать яркий, производящий впечатление образ.

Анализ качеств, которые кажутся молодым людям наиболее востребованными в современном мире, показывает, что большая их часть связана с нравственными ценностями (доброта, честность), ориентацией на другого человека (отзывчивость), волевыми свойствами (целеустремленность, самоотдача), уделяется внимание интеллектуальным и физическим характеристикам. В целом, герой оказывается синонимичным гармоничной личности, т. е. достигшей внутренней целостности.

В контексте сказанного, материалы данного пилотажного исследования вызывают некоторую тревогу, требующую дальнейших прояснений выявленного противоречия. С одной стороны, молодыми людьми признается доброта как одно из ключевых свойств героя, с другой стороны, в категорию героя и антигероя могут попасть одни и те же персонажи или личности.

Следовательно, можно предположить, что молодые люди испытывают затруднения в квалификации того или иного поведения как добродетельного или порочного. Эстетизация зла, которая происходит в средствах массовой информации и в искусстве, делает привлекательными модели героев, демонстрирующих откровенную жестокость, призывающих к бескомпромиссному отстаиванию собственных интересов.

Обозначенная проблема делает важным внимательное отношение к оценке последствий воздействия трансляций определенных образом средствами массовой коммуникации.

Литература

1. Лосев Д. В., Маленко С. А., Некита А. Г. Мифологическая основа жанра супергероики в американском кинематографе // Миф в истории, политике, культуре.

Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь). 2019. №3. С. 154–158.

2. Миронец Е. В. Героизм в представлении студенческой молодежи // Научный журнал КубГАУ. №119 (05). 2016. С. 1–11.

3. Герой // Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь. URL: https://dic. academic. ru/dic. nsf/ogegova/38334 (дата обращения: 27. 03. 2020).

4. Плахов В. Д. Герои и героизм. Опыт современного осмысления вековой проблемы: Монография. Спб. : КАРО, 2008. 240 с.

5. Сайкова Ю. А. Образ героя в народной культуре и русском классическом изобразительном искусстве // Наука. Культура. Искусство: актуальные проблемы теории и практики. Искусство: актуальные проблемы теории и практики. Сборник докладов Всероссийской научно-практической конференции: в 4-х томах. Управление культуры Белгородской области; Белгородский государственный институт искусств и культуры. 2016. С. 154–158.

6. Сапронов П. А. Феномен героизма. 2-е изд., исправ. и доп. СПб., 2005. 509 с.

7. Сафронов А. Н., Сушко П. Е. Образы героев в представлении современной кубанской молодежи: типологизация и особенности формирования. Общество: Социология, Психология, Педагогика. №1–2. 2011. С. 90–93.

8. Смазнова О. В. Герой и символ. Образ личности в мифическом контексте // Новгородский государственный университет Ярослава Мудрого 2008. №. 7. С. 55–58.

9. Соболева А. Н. Формирование образа героя и образа врага у советской молодежи в 1920–1930-е гг. // Политика и Общество. 2017. № 10. С. 78 – 87.

10. Тахо-Годи А. А., Мелетинский Е. М. Герой // Мифы народов мира. Т. 1. URL: https://dic. academic. ru/dic. nsf/enc_myphology/2127/ГЕРОЙ (дата обращения: 27. 03. 2020).

11. Теряева О. А. Педагогические условия формирования положительного образа героя у современной учащейся молодежи. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук. 2012. 244 с.

12. Эриксон Э. Детство и общество. Изд. 2-е, перераб. и доп. / Пер. с англ. СПб. : Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996. 592 с.

УДК 159. 9

Силичева О. В.

Детские паттерны и некоторые причины депрессии. Архетип героя как этап процесса индивидуации личности

В фокусе внимания данной статьи феномен человеческой депрессии как психологического расстройства и причины, создающие предпосылки развития депрессии. Кроме того, мы коснемся вопроса возможности терапии депрессии посредством смены сложившегося в детстве способа реагирования на адекватный в требуемом актуальном моменте жизни человека. Архетип героя будет упомянут в связи с проживанием определенного этапа в процессе возникновения такой характеристики личности, как целостность. Этот этап особенно важен в контексте терапии депрессивных расстройств.

Всякий человек ищет любви и страдает, если ощущает ее нехватку. Если человек голоден, счастья не случится до тех пор, пока он не найдет себе подходящей пищи. Можно мыслить любовь как некую энергию, питающую человека. Для «удобоваримости» любовь предстает в различных формах – от материальных до идей. Форма претворения любви детерминирована потребностями человека. Эта энергия существует сама по себе. Она просто есть. Энергией любви можно пользоваться. Качество человеческой жизни напрямую зависит от того, насколько человек осознает, за счет чего он, в сущности, живет. Каждому возрастному этапу становления личности соответствует своя форма претворения питающей энергии любви. Для младенца, к примеру, это материнское молоко и сама мать. Для благополучного физического и психического развития необходимо, чтобы мать была любящей. Питающая, любящая мать удовлетворяет всем потребностям младенца: он напитывается и телесно и душевно любовью, которая проистекает через мать. Мать является первым источником питающей энергии для ребенка и, как окажется впоследствии, не единственным. Утроба матери – еще одна питающая среда, более ранняя, которая так же оказалась формой жизненной энергии любви на соответствующем этапе развития.

Понимание того, что родительская любовь является одной из форм питающей энергии любви, пригодится нам для понимания вариантов выхода человека из состояний, сопровождающихся дефицитом любви. Такие состояния характеризуются пребыванием человека в печали и самоуничижении, отсутствием переживания радости, пессимистической оценкой окружающей действительности и своего будущего. Экстремальные переживания такого характера провоцируют суицидальность. Это очень краткое описание феноменология депрессии.

По прогнозам ВОЗ в 2020 г. депрессия выходит на первое место в мире среди всех заболеваний, обогнав сегодняшних лидеров – инфекционные и сердечно-сосудистые заболевания. Онкология безнадежно отстает, поскольку до нее просто-таки надо еще дожить. Очевидная актуальность проблемы заставляет задуматься о причинах возникновения и роста депрессивного фона общества.

Многие клинические исследования говорят о том, что одним из значительных факторов, влияющих на развитие депрессии, является серьезная потеря любви в раннем детстве. Одним из примеров фактора развития депрессивного синдрома у младенцев является то, что их матери были разлучены со своими детьми на три месяца. Многие значительные первичные потери несомненно идут в кассу депрессивного фонда. С ростом и развитием ребенка добавляются иные обстоятельства, усугубляющие уже имеющийся депрессивный фон.

Большинство авторов, пишущих о депрессии, рассматривают это явление как прямое следствие подавленной агрессии. В частности, Фрейд развивал идею о том, что люди в депрессии, особенно в меланхолической ее форме, предъявляют упреки в адрес тех, кого они любят или чувствуют, что должны любить. Депрессия представляется как следствие подавленной агрессии, предназначенной объекту любви. Депрессивные люди в детстве могли терять любовь родительской фигуры и получать обвинение в своей негодности при попытках самоутверждения. Вместе с этим появляется чувство вины, когда подавляется агрессивная компонента личности. Такие дети будут стремиться вернуть утерянное ощущение собственной значимости и возможности получить любовь отвергающих их родителей. Агрессия и другие реакции самоутверждения вызывают страх потери любви, следующее за ним чувство вины чувство вины и далее на сцену выступают искупающие вину реакции подчинения. При депрессиях симптоматическая картины вины и связанной с ней аутоагрессии, оказываются непереносимо жестокими и люди, таким образом, выбирают быть зависимыми.

В современной психологии зависимость человека определяется как глубокая всепоглощающая потребность в ком-либо или в чем-либо, замещающая истинную потребность зависимого. Объекты зависимости (люди, вещества, ситуации и т. п.) являются суррогатами, замещающими удовлетворение действительного голода человека на что-либо. Зависимость депрессивных людей проявляется в том, что у них возникают сильные ассоциации, уходящие корнями в раннее детство, связанные, с одной стороны, с потерей любви при попытке независимого поведения, а с другой – с возможностью получить ее вновь, попадая в зависимость от другого. Здесь мы отчасти коснемся глубинной истиной сущностной потребности человека в самореализации. Это духовная потребность. Во взрослой жизни человека срабатывает детская парадигма, связанная с образами родителей. Образ родителей усваивается бессознательным человека и во взрослой жизни срабатывает как детский паттерн: характер и динамика отношений повторяет детско-родительские. Уже будучи взрослым, человек по-прежнему ищет любви от другого, вновь и вновь проживая агрессию, вину и искупающую непереносимые переживания аутоагрессии. Агрессия, направленная на себя, имеет различные проявления, в свою череду и соматические, но корень ее в отказе человека от своих сущностных потребностей и интересов. Человек отказывается от себя в самом широком смысле слова. Зависимость от другого проявляется в том, что страдающий депрессией человек может чувствовать и/или демонстрировать абсолютную истинную беспомощность. Так человек может вновь почувствовать себя любимым. Что же происходит, когда человек самодостаточен? Депрессивный может чувствовать себя отвергаемым, поскольку именно беспомощность и зависимость в прошлом помогали ему получить некоторую долю любви. Беспомощность и зависимость – это дань за возвращение в «рай». Искупление.

Как работает искупление? На первичном этапе, говоря о детском паттерне, искупление – это маневр самого человека, который покупает любовь (родителей), оплачивая ее отказом от своего интереса. Искупление – универсальный акт и многие клиницисты обращают на него самое пристальное внимание. «Процесс искупления через подчинение, направлен на то, чтобы превратить другого человека в спасителя, трансформировать его из плохого и нелюбящего в хорошего и любящего», констатирует доктор Уоррен Штейнберг. Человек может так же просто спасаться от людей, относительно которых есть фантазия, что те лишат его любви. Если депрессивная личность добивается в этом успеха посредством акта искупления, отказа от себя, у нее облегчается ощущение ненависти к себе, вины, беспомощности и безнадежности. У. Штейнберг делает важное замечание о том, что механизм

обретения любви в таких случаях работает временно. Да, значимый другой может спасти депрессивного человека от сиюминутного страдания, депрессия действительно уменьшается и депрессивная личность переживает вполне приемлемые чувства по отношению к себе и внешнему миру. «Но, к сожалению, – пишет исследователь-практик, – так называемое «исцеление» не является окончательным. Очередная реальная или воображаемая потеря приводит к следующему депрессивному срыву. Что еще хуже, – подчиняясь мыслям других – или тому, что депрессивной личности кажется их мыслями, депрессивный человек страдает от потери собственной души. Таким образом, человек держится за факсимиле любви, одновременно отчуждаясь от ощущения самого себя. Это делает его еще более уязвимым и зависимым от других в надежде обрести смысл своей жизни и узнать ее ценность. Такова выгодная сделка, которую совершает депрессивная личность».

Стоит обратить самое пристальное внимание на то, что процесс искупления может осуществляться как самой депрессивной личностью, так и другой личностью. Именно здесь можно проследить один из начальных этапов превращения личности из депрессивной, расколотой, не прожившей до конца, не завершившей свои многие значительные первичные потери в детстве в личность целостную, самоактуализированную. Если родитель продолжает оставаться фигурой для взрослеющего ребенка, не ушедшей в свое время в фон (а это ответственность родителей), то ребенок, скорее всего, вырастает в депрессивную личность. Нет несчастнее ребенка чем тот, который «победил» своего родителя. Поскольку это контрзависимость – процесс, обратный зависимости, сути не меняющий и создающий, скорее, мираж, нежели действительное счастье. В этом случает верно то, что спасение утопающих – дело рук самих утопающих. Человек сам себе устраивает искупление, отказываясь от своих интересов, от своей актуализации. Если же возникает другой, который способен облегчить жизнь депрессивному человеку, то это уже прорыв.

Предположение депрессивной личности о том, что существует некий другой, исцеляющий, в той или иной мере могущий восполнить нехватку любви – это этап проекции в окружающий мир потребности быть любимым, этап, сменяющий предыдущий – этап интроекции. Идея, опыт того, что любовь следует ожидать только от родителей, интроецированы в психическое личности. На самом деле личность в данном случае интроецирует три компоненты. Первая – сама любовь, «знание» ее, чувство, ощущение животворности этой энергии. Вторая – то, что источником этой энергии, любви, являются родители. Третий интроект – сложившийся детский паттерн, как условие, способ получения любви. Интроекты сменяются их проекциями в среду, если человек рискует пойти дальше и искать любви у другого человека, не у родителя. «Волков бояться – в лес не ходить» –про этот этап. В лесу-то круче, чем дома. Хотя и опасно – могут съесть волки. Если все же человек рискует безопасностью и двигается дальше, он находит то, что проецирует в мир. Когда находится человек, подходящий под эту проекцию, начинается новая история старых отношений, в основе которых лежат детско-родительские способы зависимости-созависимости, когда на другого переносится родительская фигура. Возможно, стоит оговориться, что не всякие детско-родительские отношения носят характер зависимости. Так проявляется зависимость именно депрессивного человека, когда он подчиняется для превращения другого в спасителя. Собственно говоря, человек, проецируя, тем не менее, пока живет интроектами – прежними устаревшими установками, про то, как можно жить с людьми. Хотя ситуация изменилась и беспомощный ребенок стал вполне дееспособным взрослым, человек может чувствовать и вести себя как и прежде. Тем не менее, интроекция того, что спасти может родитель (в новых отношениях это

другой человек – носитель проекции родительской фигуры) перерастает в нечто большее. Появляется универсум архетипа героя.

Архетипический другой – это герой, обладающий особой миссией; может предполагаться, что он существует где-то, или он ожидаемый, или это кто-то конкретный, видимый, но весьма далекий и идеализируемый, человек-легенда. Такие мифы иногда поддерживаться вполне намеренно. О герое слагаются песни, он наделяется исцеляющими силами, он – спаситель мира. Мифологизация героя - распространенное явление социальной жизни и достаточно популярная тема многих исследований в области мифа. Относительно стадий развития личности, страдающей депрессивным расстройством, можно говорить, что появление архетипа героя в системе ее мировосприятия – это новый этап для действительного выхода из патологической жестокости депрессии. Для страдающего депрессией открывается возможность нового качества жизни. Появляется надежда навсегда закрыть свой голод любви, памятуя о том, что значимый другой, тот, что рядом, спасает лишь отчасти. Архетипический герой – это не «ты», а «он», другой, который дальний. Если супергерой приблизился и стал «ты», приходит разочарование и назначается другой супергерой. Здесь обнаруживается природа мифологизации героя и можно предполагать, что так рождаются архетипы. Нельзя, чтобы супергерой оказался рядом. Кинематографический персонаж Бэтмена прекрасно иллюстрирует архетип героя, по закону жанра которого простой человек стал мифом, спасая город, мир и когда его миссия завершилась, он просто исчез. Герою можно героически погибнуть, но обнаружить себя «человеком рядом» нельзя.

Итак, возникновение в системе ориентации личности архетипа героя свидетельствует об определенной фазе развития личности, если мы говорим о ее духовной потребности обрести любовь, а вместе с ней свободу реализовывать свой творческий потенциал. Хотя идеализация того дальнего другого, который придет и спасет, может жить долго, станция «архетип героя» все же промежуточная. Однажды супергерой может перестать таковым быть и тогда снова конец счастью депрессивной личности. Тем не менее, именно с «эпохи супергероев» начинается непосредственное превращение прежней страдающей, расколотой детскими травмами личности в целостную. По крайней мере, вероятность того, что личность состоится как целостная, значительно возрастает. Пока еще неразвенчанный миф о герое в самом широком смысле спасает личность от невозможности самореализации. Ведь проецируется всегда то, что каким-то образом присуще самой личности, но пока отторгается вовне, присваивается другому.

Феноменология жизни и обстоятельства иррациональной связи с некоей внешней силой на этом этапе подсказывает человеку перейти от конкретного персонажа супергероя к абстракции самого животворного Сущего. Человек наконец-то может обрести сущностную свободу. Теперь он может пойти за своим интересом и не потерять любовь. В статье уже упоминалось, что депрессивный человек нуждается в другом, чтобы облегчить свое проживание в этом мире. В самом начале звучало про любовь, как внешнюю силу, которая является животворной, которая существует сама по себе и не нуждается ни в чем. Она просто есть. Задача человека научиться распознавать эту силу, брать ее и пользоваться ей. Преодолевая миф о супергерое, человек оказывается способен обнаружить любовь, воплощенную во всем, теперь человек никогда не будет ее лишен, даже если самые значимые фигуры в его жизни, включая супергероя, перестанут с ним быть.

Включение любви, как трансценденции, в личностную реальность так же будет сопровождаться депрессиями. Но эти депрессии адаптивны и несут в себе элемент творчества. Это уже не психическое расстройство. К. Г. Юнг, в частности, видел

разницу в том, чтобы рассматривать депрессию и как патологию, и как нормальный процесс. Хотя Юнг и не акцентировал внимание на том, существует ли какая-то особая психологическая проблема, связанная с тенденцией к наступлению депрессии.

В любом случае депрессия требует адекватной включенности другого. До тех пор, пока человек не добрался до Сущего в реальности своего бытия, этим другим может быть профессионал в сфере душепопечения. Уже более ста лет депрессия является объектом профессионального клинического внимания. Сегодня депрессивные состояния, расстройства или нормальные процессы, весьма успешно терапевтируется специалистами в области психотерапии и психологии.

Наконец мы вплотную подошли к вопросу о целостности личности. В связи с привлечением в данной статье темы архетипа героя и в связи с предпочтениями автора статьи, органично будет охарактеризовать личность как целостную в юнгианских терминах. Речь идет об индивидуации личности. Индивидуация, по Юнгу, это приобретаемая в ходе индивидуального психического развития осознание человеком своей реальной психологической уникальности, включающее в себя как его возможности, так и ограничения. Индивидуация приводит к тому, что регулирующим центром психики является архетип целостности. Архетип целостности переживается как трансперсональная энергия, которая оказывается включена и в саму личность. Юнг называл эту трансперсональную энергию Бог. В начале этой статьи как раз и говорилось о сущностной энергии, об энергии любви, которая дает силу всему живущему. Эта энергия может представать для человека в различных формах, передаваться от человека к человеку. Все, что существует в нашем мире, может транслировать эту энергию через себя. В основе процесса индивидуации лежит способность воспринимать эту трансцендентную энергию. Человек освобождается от ограниченного и одностороннего состояния, в котором пребывал ранее, включает в свое психическое эту самую энергию и все дальше идет по пути индивидуации. Теперь личность обретает опору внутри себя и действует, подчиняясь своим внутренним требованиям, отнюдь не ради угождения чьему-либо мнению. Происходит активация созидающей функции личности, которая была выражена в архетипе героя и которая теперь оказывается присвоенной и встроенной в идентичность. Человек может реализовывать свой творческий потенциал, посредством чего, в том числе, происходит циркуляция трансцендентной сущностной энергии через человека, от человека и к человеку. Теперь Бог может смотреть на человека не только глазами матери, но и глаза матери теперь тоже вновь и вновь посылают силы, независимо от того, насколько мать рядом.

Итак, подчинение требованиям окружения – это необходимая стадия развития любого человека. На ней вырабатывается способ адекватного поведения в коллективе. Однако само по себе такое подчинение ведет к бесплодному состоянию личности, говоря языком психологии – к депрессивным расстройствам, как психической патологии. Депрессия же лечится только в том случае, если человек начинает отдавать. Это про творческий акт и это про взаимодействие, а не про подчинение. В каждом моменте взаимодействия внутри личности возникает отклик на другого. Этого отклика необходимо дождаться, он должен родиться внутри человека. Человек дожидается такого отклика, если он не в подчинении. Согласуясь со внутренним откликом, человек предъявляет нечто в мир или другому человеку, играя свою партию в симфонии взаимодействия. «Внутренний голос», живое слово души делает возможным творчество. Человек, наконец, становится тем, кем он является на самом деле. Так человек оказывается обязан только себе и через себя – той трансценденции, трансперсональной энергии, которая не только Юнгом названа Бог.

УДК 101. 1:316:13
Ставицкий А. В.

Миф: природа восприятия мира и возможности рационального

Для людей мир таков, каким они его мыслят. И поэтому анализ отношения науки к мифу с неизбежностью ставит вопрос о проблеме человеческого восприятия и мышления. Каковы возможности и сфера применения мифологического и логического сознания? В какой степени они противостоят друг другу, а в какой друг друга поддерживают? Не имеет ли место между ними диалектическое единство, разрыв или игнорирование которого негативно отражается на них обоих? Вообще, не окажется ли так, что современную науку во всей полноте и целостности без мифа понять нельзя? Ведь тысячи лет прошли с тех пор, как появились первые мифы, но мифология до сих пор для нас terra incognita, объект-призрак, тёмная сторона культуры с ярко выраженным, в духе Ф. Ницше, дионисийским началом [11, с. 379–402]. И осторожный разум даже подсказывает как-то дистанцироваться от неё, освободиться. Однако, если преодолеть первые впечатления и посмотреть на миф более беспристрастно и внимательно, то станет ясным, что в его лице мы имеем источник энергийно заряженной и структурно оформленной информации, из которой человек, общество, наука, культура постоянно черпают свои интуиции и сбрасывают свои предрассудки, излечивая душу ощущениями.

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.

Следовательно, своеобразная двойственность восприятия мира была свойственна людям уже на очень ранней стадии их развития, и мифологическое сознание сосуществовало параллельно с рациональным, легко переходя из одного в другое. В противном случае довольно трудно объяснить, как «мифическим» по мышлению древним обществам (Шумер, Древние Египет, Индия и Китай), удалось достичь таких потрясающих успехов в архитектуре, астрономии и математике, которыми люди пользуются до сих пор.

Довольно любопытное наблюдение по этому поводу сделал А. А. Потебня, подводя своих читателей к мысли, что отличие мифического представления от реального заключается лишь в том, что мифическими взглядами мы называем представления, от которых отказались в пользу новых. И не более. Так, в частности, он писал: «Всякое новое сочетание мысли служит средством для поверки прежних сочетаний и побуждением искать новых восприятий и приводить их в связь и согласие с прежними.

Накопление и обобщение результатов такой работы мысли делает возможной *историю* [курсив – А. П.], которая дает и поддерживает убеждение, что мир человечества в каждый данный момент субъективен, что он есть смена миросозерцаний, истина коих заключается лишь в их необходимости, что мы лишь потому можем противополагать наше воззрение, как истинное, воззрению прошедшему, как ложному, что нам недостает средств для поверки нашего воззрения.

В этом смысле мы вправе отличать наше воззрение и мышление, как аналитическое и критическое, от "мышления мифического"» [19, с. 287–288].

Иными словами, из этой цитаты мы можем выделить несколько посылок:

1) новая информация вынуждает нас отказываться от тех взглядов, которые ею не подтверждаются, считая их следствием «мифического мышления»;

2) отражение окружающего мира носит субъективный характер («мир человечества в каждый данный момент субъективен») и может быть сведено к смене представлений («миросозерцание»), смысл которых не в замене неправильных взглядов на правильные, а всего лишь на более для данного момента правдоподобные («смена миросозерцаний, истина коих заключается лишь в их необходимости»);

3) при этом 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.

Что сказать об этом? С данными посылками трудно не согласиться. Правда, если разница между истинным, критическим, аналитическим, то есть вполне научным мышлением и «мышлением мифическим» по А. А. Потебне заключается всего лишь в том, что «нам недостает средств для поверки» того «нашего воззрения», которое мы пока ещё считаем истинным, противопоставляя его «мифическому», то нетрудно догадаться, что на каком-то этапе эволюции оба взгляда на окружающую реальность рано или поздно станут для нас мифическими. И что тогда получается? Значит, разница между истинным и ложным, аналитическим и мифическим – не более, чем мнение о них? Ведь, что считать тем или другим, решаем мы сами. За этим скрывается субъективность, возведённая в абсолют.

И хотя А. А. Потебня подчёркивал, что «мир человечества в каждый данный момент субъективен», нам следует принять принципиальную оговорку: субъективен не мир, а его образ. И, по всей видимости, А. А. Потебня имел в виду именно это по принципу: мир таков, каким мы его мыслим, или «правда – то, что в данный момент является правдой», как утверждалось в известном фильме Марка Захарова «Тот самый Мюнгхаузен».

Впрочем, в этой обширной цитате есть ещё один принципиально важный аспект, о котором А. А. Потебня, возможно, даже не догадывался. Но высказанная кем-то мысль имеет свойство жить своей жизнью. И в данном случае она связана с тем, что процесс смены взглядов, описанный А. А. Потебней, ясно показывает, что мифология не является чем-то застывшим, но сама, подобно научной мысли постоянно развивается, обновляется, множится. А это значит, что те свойства мифа, которые традиционно с ним связывают исследователи архаичных народов, в нынешних условиях современным мифам могут уже не соответствовать.

В связи с этим стоит отметить, что теория существования «мифологического сознания», безусловно, логична, красива и как бы всё объясняет, отвечая всем требованиям правдоподобия. Только отделить это «мифологическое сознание» от «рационального» исследователи могут лишь в своём сознании, не замечая, как их логика начинает «работать» на мифологию. Так, человек рациональный отдаёт преимущество рациональному подходу. А для человека мифического «оба подхода дополняли друг друга, не вступая в противоречие» [1, с. 25]. И последнее наблюдение М. Ф. Альбедиль нам представляется важным.

Хотя почему тот, кто осознанно гармонизирует в себе рациональный подход и мифический, является «человеком мифическим»? Ведь по идее им должен быть не тот, кто выступает своеобразным интеллектуальным андрогином, но тот, кто отдаёт предпочтение всему мифическому. С другой стороны, поскольку рациональное не может охватить собой мифическое, а мифическое легко поглощает и омывает рациональное, позиция М. Ф. Альбедиль вполне объяснима.

Однако, возможно, она просто смущает в силу своей непривычности. Но стоящие перед наукой глобальные мировоззренческие задачи требуют от человека

использования всего своего опыта и потенциала. 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 [4; 7; 10]. В том числе и способность использовать интуицию, так как многие научные предвидения носят иррациональный, а значит, мифологический характер (например, Д. И. Менделеев и А. Пуанкаре, сделавшие самые важные свои открытия во сне и пр.) [6].

Очевидно, что на фоне примитивно понимаемых древних мифов любое мышление будет казаться рациональным. Но такая «рациональность», по сути, является лишь прикрытием факта господства невежественных установок, которые настоящую рациональность только компрометируют [16]. Ведь, в самом общем виде миф есть жизнь во всех её значимых для нас проявлениях. Полноценная, осмысленная, насыщенная. Заполненная самыми разными чувствами и переживаниями. Пропитанная любовью и ненавистью, обидами и благодарностью, счастьем и болью, приобретениями и потерями. И поэтому бороться с мифом также бесполезно и неразумно, как бороться с самой жизнью и всё равно, что от имени левого полушария мозга объявить войну правому.

Надо ли воевать против своих собственных чувств, переживаний, всех самых тонких ощущений и наиболее значимых для нас воспоминаний? Стоит ли выхолащивать из себя то, что делает нашу жизнь наполненной? Ведь это всё равно, что призывать, чтобы пчёлы боролись против мёда. Или, если ещё точнее, люди боролись против того, что, собственно, и делает их людьми. Вряд ли даже самый последовательный аналитик откажется от всего этого, лишь на том основании, что речь идёт о мифах. Он просто не будет их так называть. А значит, будет продолжать обманывать себя. И только. Ведь всё это – его личные, личностно понятые, прочувствованные и осмысленные мифологии, которые могут не вполне соответствовать реальности, так как те же самые события кто-то другой будет вспоминать и подавать совсем иначе.

Поскольку такой личностный миф человеком не распознавался, утверждение через триумф науки «логоса» строилось на диктате и культе рационального. Однако победная поступь утвердившейся за последние столетия рациональности привела к постановке самоубийственного для неё вопроса в духе М. Хоркхаймера и Т. Адорно о том, что «Миф есть уже Просвещение», а «Просвещение оборачивается мифологией» [17], выстраивая её terminus a quo [исходный пункт (лат.) – А. С.] как своеобразное «всеприсутствие мифа» (Л. Колаковский) [23, s. 77]. А это значит, что мифологическая организация мироустройства не просто присутствует в культуре, но представляет её мировоззренческую основу, и логика не отстранённо доминирует над ней, а, наоборот, включена в её структуру в качестве органично функционирующей части, соотносясь с мифом как частное с общим. Но, несмотря на это, в какой-то степени её механизм обращён против тех проявленных в мифе сторон мировой культуры, которые в рамках формализующего жизненного пространство «логоса» ни понять, ни объяснить, ни использовать не получается.

Ведь, согласно принципам логики всё, что внутренне противоречиво – как решение невыполнимо. И в этом плане для логики и логического мышления миф может выглядеть как неразрешимый логический парадокс: он существует, и его нет, он языковое и внеязыковое явление, он прост и одновременно сложен, он– единство и множество, конечен и бесконечен. Он не может быть сведён к свойству или форме, причине или следствию, будучи и тем, и другим. Он созвучен здравому смыслу и противоречит ему. И так бесконечно. И как с точки зрения логики с мифом в этом

случае поступить? Естественно, от него проще отмахнуться. Заявить, что его нет или подогнать под себя. Посчитать чем-то, что поддаётся логическому подсчёту и исчислению, а потом развенчать, отбросить, принизить, посчитать логически понятым и преодолённым. Но как бы ни поступила логика, подгоняя миф под себя, она, безусловно, не может от него отделаться, не прибегая к своей мифологии и, значит, не работая на миф.

Для логики миф выступает как логически невозможное явление, вынуждая её апеллировать к жизни. Но устранить или игнорировать сей парадокс – не значит, его разрешить, так как именно миф этой жизнью относительно логики является.

Вот почему, вполне возможно, что ни в логике, ни в математике за всю долгую историю их существования не было выработано ничего такого, что могло бы послужить основой для их понимания мифа как сложного социокультурного явления. Тем более, что науке даже не известно, приложим ли миф к самому себе? А это значит, что, используя привычные способы мышления, логика оказалась не готова для понимания и раскрытия тех проблем, которые предлагает рассмотреть миф.

Особенно это заметно там, где принципы логики пытаются применять в отношении нравственных ценностей. Ведь средствами точной науки изучать этические проблемы, которые рационально не вычисляются, по меньшей мере ошибочно [5]. Но логика ставит целесообразность выше того нравственного закона, который, по мнению И. Канта, заключён «внутри нас», потому что он логически не постигаем. А это значит, что провозглашённые на базе рациональности принципы, поставившие ум и логику выше нравственности, уже заложили основы для тех, творимых именем Разума фундаментальных злоупотреблений, которые мы наблюдаем уже несколько сот лет. Их перечень включает в себя все войны и революции, уничтожение целых народов и убийство сотен миллионов людей. А сколько ещё будет уничтожено? Списку не видно конца.

Каких только именем науки идей ни выдвигал человек, чтобы утвердить своё господство над другими, завладеть чужими территориями и ресурсами. Но нам достаточно вспомнить лишь наиболее известные из них: «бремя белого человека», расовые принципы, идеи свободы и равенства, национализм, либерализм, социализм, коммунизм, фашизм… Каждое из них по-своему логически обоснованное и подтверждавшееся данными науки в разное время приводило к такого масштаба кровопролитию, которое и не снилось в средние века крестоносцам и инквизиторам. И за всем этим тотально организованным безобразием так или иначе стоит наука, потому что именно её доводами и методологией пользовались различные социальные группы, этносы, государства и даже цивилизации для того, чтобы обосновать своё право на власть, территории и ресурсы других народов, классов, людей во имя светлых идей, разумных принципов и тех или иных вариантов «нового порядка» [2].

Естественно, мы не ставим цель обвинять науку, так как за ней стоят и ею пользуются люди, но не учитывать данное обстоятельство в рассматриваемом нами вопросе нельзя. А это значит, что наука должна осознавать свою ответственность перед миром за то, что делают её представители, обосновывая, а нередко и готовя работорговлю, уничтожение туземцев, холокост, план «Ост», культурную революцию, «новый мировой порядок» и т. п.

Причём, нередко подобного рода акции инициировались представителями государств, относящих себя к разряду «цивилизованных», а обосновывались как благо и защита интересов всего прогрессивного человечества. Ради мира на земле англо-американской авиацией «выбомбливались» германские и японские города. Выжигался напалмом и травился «оранжем» несогласный с политикой Америки Вьетнам. Готовились и предлагались для реализации программы Римского клуба по

сокращению населения в третьих странах [18], включая Украину и Россию. Планируются и реализуются программы по созданию зон управляемого хаоса, где неугодное население будет само уничтожать друг друга, отдавая свой ресурс в бесконтрольное пользование тем, кто сейчас правит миром и за мировую науку платит.

Самое удивительное, что на Западе всё это считается в порядке вещей. Нормально также публично на весь мир говорить о том, что в России нельзя одному народу пользоваться тем, что принадлежит всему человечеству, а для обслуживания выкачиваемых ресурсов достаточно 15 миллионов людей (М. Тэтчер).

Понятно, что такое происходит потому, что одна группа людей, используя в качестве обоснования своего права указывать другим, как правильно жить, своё экономическое и военное могущество, разделило мир на «правильные» и «неправильные» народы, на «хороших» и «плохих». Естественно, правильность Запада научно обоснована. В том числе и сциентизмом. И его представителей очень удивляет, почему другие не хотят так жить и Западу подчиняться.

В связи с этим, рискнём вслед за К. Хюбнером предположить, что «переходы от мифа к логосу и от логоса к науке были не прогрессом, а переходами к новым аспектам реальности» [21]. Но, не заметив этого, увлечённая своей мнимой победой над мифом наука на века закрепила в общественном мнении мифы о том, как она сумела миф окончательно преодолеть [20]. И сейчас она изо всех сил борется за то, чтобы эти мифы о победе разума над мифами продолжали господствовать в общественном сознании и дальше, несмотря на изменение ситуации. А она показывает, что в культуре и обществе сложились благоприятные условия для пересмотра соотношения рационального и мифического через признание их разных по характеру, но равных по праву на существование возможностей.

В связи с этим заметим, что ориентированные на развитие педагогические методики исследователи исходят из наличия различных свойственных человеку типов мышления, из которых чаще всего выделяют: логический, ассоциативный и интуитивный. В ином контексте мышление может быть представлено как формально логическое и диалектическое, где первое ориентировано на доступную анализу однозначную упорядоченность, а второе – на синтез через цельную, но изменчивую многозначность. А применительно к культуре его уместно разделить на логическое и художественное или образно-ассоциативное.

В любом случае, особенно, если учесть, что интуитивное мышление – из разряда тех даров, которые обычно ассоциируют с гениями, мы сделаем акцент на те варианты, которые подвергаются развитию в обычных условиях. И тогда останутся два основных типа мышления: логический и тот, который можно назвать образно-художественным, диалектическим или ассоциативным [3]. В свою очередь, они соответствуют имеющей место и научно доказанной мозговой асимметрии, согласно которой левое полушарие человеческого мозга использует преимущественно рациональные, аналитические, логические подходы.

Система смыслообразования строится на асимметрии противоположных полюсов смыслового напряжения [14]. При этом, передаваемые из одного полюса на другой тексты преимущественно непереводимы, но их диалог обеспечивает то творческое напряжение, без которого создание новых текстов и, следовательно, развитие культуры было бы невозможным [8].

Исходя из вышеизложенного, невольно напрашивается вывод о том, что в определённом смысле рациональность может быть одним из самых стойких барьеров на пути познания, поскольку построенная на нём система заставляет нас воспринимать лишь то, что сама предполагает, а не то, что мы ощущаем в действительности [9].

Наш ум может дать нам знание или его отнять. Причём, чаще второе. Происходит это потому, что современный человек, как это ни звучит непривычно, обладает до абсурдности нереалистичным восприятием, так как его взгляды основываются на наблюдении общественных закономерностей и претворении их в жизнь. Но рациональность уже по сути своей нереалистична, ведь она не может охватить реальность во всём её многообразии и целостности [15]. Так мир ловит нас постоянно и тысячами ловушек и запретов сажает наш разум на цепь привычек и стереотипов. Он давит нас, заземляет, заставляя отдать духовные крылья взамен на живую страдающую плоть. Эти цепи так устойчивы и прочны, что мы забыли, откуда пришли и в чём состояла цель нашего прибытия в этот мир…

Вот почему, отрешаясь от рациональных рассуждений, также, как в своё время отказались ради рациональности от чувственности, мы раздвигаем границы восприятия, делая окружающий нас мир более подвижным без потери его целостности [13].

При этом история мировой культуры ясно и чётко показывает, что рациональность не обязательно соотносима и противоположна только глупости. Ведь нередко ей противостоит мудрость, выращенная на усилии души [12]. Но тогда она погружается в цинизм и превращается в ограниченную глупость сама. В связи с этим поневоле вспомнился текст одной из последних публичных лекций Г. Д. Гачева, где он говорил о том, как пытался выяснить, что скрывает наука? «Проблема следующая: а чист ли чистый разум? Не лежит ли под ним грязь жизни и образа? И, раскапывая Канта, я обнаружил образный подтекст, так же и в Гегеле. Я понял, что все эти великие мэтры – и Гегель, и Кант – это не универсальное мышление, они носят на себе печать германского, немецкого образа мира. Так же как у Декарта это французский образ мира, у Галилея – итальянский, у Ньютона – английский» [12].

Каков же общий вывод? Любое миропредставление является результатом работы не только рационального, но и образного типов мышления, функционирующих на основе взаимной дополнительности.

Литература

1. Альбедиль М. Ф. В магическом круге мифов. Миф. История. Жизнь. СПб: Паритет, 2002. 336 с., ил.

2. Бартминьский Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / перевод с польского. М.: Индрик, 2005. 528 с.

3. Библер В. С. Мышление как творчество: Введение в логику мысленного диалога. М.: Политиздат, 1975. 399 с.

4. Брюшинкин С. М. Тайны астрофизики и древняя мифология. М. : Вече, 2003. 384 с.

5. Ванюшина Е. Ф. Методологические основания определения нравственности мифологии. Киев. ун-т. Киев, 1994. 22 с.

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

7. Владленова И. В. Древнее представление гармонии сфер и современные физические теории струн // Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Збірник наукових праць. Тематичний випуск: Філософія. Харків: НТУ «ХПІ». 2008. № 11. С. 74–807.

8. Воеводина Л. Н. Мифотворчество как феномен современной культуры: Дис. . . . докт. филос. наук. М., 2002. 282 с. : ил.

9. Воскобойник Е. С. Миф как способ формирования смыслового поля культуры // Слишком человеческое: диалекты философии. Вып. 1. М.: Современные тетради, 2006. С. 201–208.

10. Вронский С. А. Астрология: Суеверие или наука? / Отв. ред. Казначеев В. П. М.: Наука, 1990. 253 с.

11. Гарин И. И. Ницше. М.: ТЕРРА, 2000. 848 с.

12. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. URL: http://www. polit. ru/lectures/2007/05/24/kulturosob. html (дата обращения: 7.02.2020).

13. 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.

14. Греймас А. К теории интерпретации мифологического нарратива // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985. С. 109–145.

15. Григорьев В. П. Поэтика слова. М.: Наука, 1979. 465 с.

16. Ильин И. П. Восточный интуитивизм и западный иррационализм: «Поэтическое мышление» как доминантная модель постмодернистского сознания» / И. П. Ильин // Восток – Запад: Литературные взаимосвязи в зарубежных исследованиях. М., 1989. С. 170–190.

17. Кильхер А. Б. Языковой миф каббалы и эстетический модернизм. URL: http://www. ec-dejavu. net/k/Kabbalah. html (дата обращения: 7.02.2020).

18. Медоуз Д., Рандерс Й., Медоуз Д. Пределы роста. 30 лет спустя. Академкнига, 2007. 342 с.

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

20. Турсунов А. От мифа к науке. М. : Политиздат, 1973. 152 с.

21. Хюбнер К. Прогресс от мифа, через логос – к науке? URL: http://ru. philosophy. kiev. ua/iphras/library/ruspaper/HUEBNER1. htm (дата обращения: 7.02.2020).

22. Шенкао Г. Х.-М. Миф и мудрость. М., 1997. 116с.

23. Kolakowski L. Die Gegenwartigkeit des Mythos. Munchen, 1973.

УДК 165. 9
Фоминенко Ю. А.

Миф, ритуал, религия: концепция мифоритуала

Мифологическое мышление играет основополагающую роль в сознании человека. Это показывают многочисленные исследования в области мифологии. Миф определяет мировоззрение, создает целостную картину мира и формирует отношение человека к жизни [10, с. 209]. В современном мире миф приобрел свойства инструмента глобального взаимодействия, превратился в «механизм решения проблем» [7, с. 129]. Эти обстоятельства определяют неослабевающий интерес к исследованию природы мифа, его генезиса и трансформации.

Существовать миф может не только в мышлении, слове или тексте. А. М. Лобок справедливо утверждает, что мифологический обряд, ритуал или мифологическая церемония тоже представляют собой миф, но не в форме рассказа. «Ритуальное действо – это и есть та материальная форма, в которой в первую очередь существует миф в первобытном обществе» [5, с. 172]. Из сложившихся к настоящему времени научных гипотез, изучающих ритуальные действия, можно выделить несколько основных. Большинство из них выстраивают определенную последовательность этапов эволюции мышления человека и по-разному отвечают на вопрос: «Что появилось раньше, миф или ритуал?» Наработанный эмпирический материал доказывает как первичность мифа, так и первичность ритуала.

Одним из примеров таких наработок является гипотеза, где ритуал есть производная от одного или нескольких существующих мифов. В пример таких рассуждений можно привести концепции Дж. Фонтенроуза (1903–1986) и К. Леви-Стросса (1908–2009). В противовес этому есть исследования, где миф объясняет смысл первоначального ритуала. Так считает, например, У. Робертсон-Смит (1846–1894). Он показывает, что миф появляется, когда забывается изначальный смысл ритуала, когда ритуал нуждается в объяснении. Такого же мнения придерживался Дж. Дж. Фрэзер (1854–1941), считая, что большинство мифов родилось из ритуалов. В тоже время, исследователи находят мифы, в которых отсутствует ритуальный аспект, а также ритуалы, не имеющие объяснения в форме мифа. Следующим вариантом исследований можно назвать гипотезы, минимально разграничивающие миф и ритуал. По мнению М. Ю. Смирнова «миф оказывается не только словом, но одновременно и делом» [6, с. 58]. Мифология для человека архаики была средством накопления, сохранения и передачи жизненного опыта. Поступок и мысль, действие и слово здесь не разведены. Деятельная сторона бытия неотделима от образов мира, существующих в сознании человека древности. В вопросе первичности мифа или религии М. Ю. Смирнов занимает однозначную позицию: «Религия <. . . > предполагает обязательное наличие субъекта (верующего) с достаточно развитым самосознанием, выделяющего себя из окружающей среды и осознающего зависимость собственного существования от сверхъестественного. Свойственные религии образы требуют от верующего определенной способности к абстрактному мышлению» [6, с. 45]. Другими словами, миф, мифологическая форма сознания является более древней, а религиозная появляется значительно позднее.

М. Ю. Смирнов в своей докторской диссертации «Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование» справедливо замечает, что «нельзя говорить о каком-то фиксированном моменте "перехода" от мифологии к религии или мифологии в религию. Это постоянно длящаяся в процессе истории взаимопронизанность различных форм

сознания» [6, с. 79]. Сам религиозно-мифологический комплекс включает в себя две компоненты – мифоритуальную, основными признаками которой являются мифологизация и мифотворчество, и религиозную, для которой главным критерием является вера в сверхъестественное.

С утверждениями первичности мифа перед религиями согласен И. П. Давыдов. Однако, в отличие от «панмифологистской» концепции М. Ю. Смирнова, где появлению ритуала предшествует миф, а затем образуется религиозно-мифологический комплекс, И. П. Давыдов отстаивает «панритуальную» концепцию, предполагающую появление мифа после ритуала с последующей трансформацией в религию. При этом он указывает на первичность появления некого архаического мифоритуального конгломерата, из которого вычленяется сначала ритуал, а затем уже и миф. В то же время, христианские теологи, утверждающие теорию прамонотеизма, на первое место в ряду появления ставят некую проторелигию. В итоге возникает «панрелигиозная» концепция, где из проторелигии возникает религия, затем появляется миф и замыкает список обряд [3, с. 164].

Стоит отметить и другие варианты эволюционной последовательности. К примеру, Н. С. Автономова на первое место ставит магию, из которой следует проторелигия, а затем ритуал и миф. При этом, различая мифическое и магическое, она считает, что предтечей как научного, так и религиозного сознания было не мифологическое, а магическое мышление: «. . . религия – . . . вера в сверхъестественные существа, распоряжающиеся человеческой судьбой» [1, с. 41]. Под это определение подходят тотемизм, анимизм, и другие подобные явления. Коренным отличием мифа от религии Н. С. Автономова полагает непосредственное включение религии в жизнь общества, тогда как миф связан с жизнью лишь косвенно.

И. А. Тульпе добавляет специфическую оппозицию в теорию трансформации мифологической парадигмы в религиозную. Мифоритуальное мышление она трактует как традиционное, в то время как религиозное маркируется новационным. Плюс к этому исследователь включает еще одну самостоятельную ступень в цепочку этапов эволюции сознания. Между мифологическим и религиозным она ставит такой элемент сознания как философия. По мнению И. А. Тульпе, на смену мифоритуальному сознанию приходят более совершенные формы: философия, религия, а затем и наука [9, с. 114]. Своим путем следует изучение ритуала в фольклористике. В русском языке, помимо слова «ритуал», существует сходное по значению слово «обряд». Термины «ритуал» и «обряд» некоторые авторы считают синонимами. Об этом, например, А. К. Байбурин говорит в своей работе «Ритуал в традиционной культуре» [2, с. 4]. Он обращает внимание на то, что слово «обряд» в зарубежных источниках почти не встречается. Строгого разграничения этих понятий не наблюдается и в работах В. Н. Топорова (1928–2005) – одного из авторов теории «основного мифа» [8, с. 23–27].

Существует и противоположное мнение, где понятие «ритуал» принято считать более конкретным и упорядоченным. Обряд описывает спонтанное, аморфное явление духовной культуры. В своей работе «Сравнительно-функциональный анализ мифа» И. П. Давыдов наглядно показывает согласованность и расхождения в подходе к описанию функций обрядов-ритуалов различных исследователей и школ. Понятие «обряд» трактуется как более объемное, включающее в себя понятие «ритуал». Обряд – это «. . . традиционные действия, сопровождающие важные моменты жизни человеческого коллектива». В то время как ритуал – это «вид обряда, форма сложного символического поведения, упорядоченная система действий, выражающая определенные социальные и культурные ценности. Ритуал – сильно стилизованный и тщательно распланированный набор жестов и слов, исполняемых лицами, особо

избранными и подготовленными для этого. Ритуал наделен символическим значением» [4, с. 42].

В заключении краткого обзора некоторых направлений исследования ритуала можно сделать вывод о возможной потере чего-то важного при изучении мифа отдельно от ритуала и наоборот. Начиная с середины XX в. в работах по этнографии, славяноведению, отечественной фольклористике стал использоваться термин, объединяющий в себе как миф, так и ритуал. Становление этого термина можно проследить в литературе начиная с 1950-х гг. Стоит заметить, что изначально при описании древней мифологии и простонародной религиозности авторы использовали термин «мифо-ритуал», подчеркивая его искусственность и двусоставность написанием через дефис. Примером может послужить В. Бэском, разрабатывающий мифо-ритуальную теорию в 1950-е гг. Позднее научное сообщество приняло термин «мифоритуал» именно в понятии синтетическом, а не синкретическом, – в соответствии с дефиницией: «. . . религия есть солидарная (т. е. органическая, а не механическая) система верований и практик, относящихся к вещам священным, так и мифоритуал есть именно нераздельное единство мифологических верований и ритуальных практик, только, в отличие от религии, мифоритуальная ортодоксия и ортопраксия не касается исключительно сферы сакрального, может включать в себя и пласт профанного» [4, с. 40]. Концепция мифоритуала позволяет совместить специфики ритуала и мифа, более широко охватить значение единства слова и дела. Возможно, в мифоритуальном континууме более полно раскрывается потенциал функций ритуала и мифа, что дает импульс к появлению новых исследовательских методов.

Литература

1. Автономова Н. С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум?: Многообразие вненаучного знания / отв. ред. и сост. И. Т. Касавин. М. : Политиздат, 1990. 464 с.

2. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. : Наука, 1993. 240 с.

3. Давыдов И. П. Ритуал – магия – миф (к вопросу о первичности мифоритуала). // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2. Философия, № 2. С. 160–172.

4. Давыдов И. П. Сравнительно-функциональный анализ мифа и ритуала как составляющих частей мифоритуального религиозного комплекса // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. 2013. №1 (45). С. 39–56.

5. Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной трансформации, 1997. 688 с.

6. Смирнов М. Ю. Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование: автореферат диссертации д. соц. наук. СПб. : СПбГУ, 2006. 47 с.

7. Ставицкий А. В. Миф как фактор и инструмент глобального взаимодействия // Архонт, 2018. №3 (6). С. 128–133.

8. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М. : Наука; гл. ред. вост. литературы АН СССР, 1988. С. 7–16.

9. Тульпе И. А. Мифология. Искусство. Религия. СПб. : Наука, 2012. 320 с.

10. Фоминенко Ю. А. Мифотворчество как базовый принцип познания // Миф в истории, политике, культуре. Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь). Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 208–210.

УДК7. 038

Широкова О. В.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Фатализм тоталитарной реальности в образах американских фильмов ужасов[1]

Современные коммуникативные реалии практически полностью зависят от содержимого медийного киноконтента, характера его мифосимволических презентаций и особенностей массового зрительского восприятия. Человеческие отношения, проработка внутренних установок и культурные артефакты оказываются неразрывно связанными с мифическими муляжами, симулякрами реальности, в пучине которых протекают современные социокультурные процессы. С одной стороны, кинематограф непрерывно высвобождает творческий потенциал индивида, формирующийся в процессе художественной апробации коллективного бессознательного опыта, но, с другой стороны, он же становится и ведущим каналом символической коммуникации политического мифа и массы как воплощенный диалог «создателя» и «зрителя». Таким образом, киноискусство, и в особенности продукция его крупнейшего в мире голливудского филиала, становится важнейшим инструментом формирования и управления коллективным социальным и политическим бессознательным, фактическим медиарегулятором всей политической арены постмодернистского общества. С помощью ярких, динамических моделей визуализации и продвижения актуальных мифосимволических содержаний голливудский кинематограф осуществляет производство и последующую столь необходимую власти «тонкую подстройку» социальных настроений, содействует возникновению предсказуемых и программируемых реакций общества и способствует итоговому сканированию реакции масс на тот или иной политический сценарий, гарантирует демонстрацию «позитивного» исхода, несмотря на явные или подспудные тоталитарные установки власти.

Политический миф в современном медийном пространстве представляет собой систему мифологем и знаково-символических текстов, направленных как на хранение в коллективной памяти духовно-нравственныхимперативов политических процессов, так и на создание желаемого, безопасно-нейтрального спектра политических и социальных настроений среди отдельных участников социальной коммуникации. Поэтому политический миф выступает в роли рабочего инструмента манипулирования массами, позволяя бесконечно долго поддерживать политическую идеологию выбранного режима и подавлять волю общества, выдавая «желаемое» за «должное», а «чужое» за «свое» и наоборот. Такой уникальный статус мифа как раз и характеризуется укоренной в коллективном бессознательном «архетипической конструкцией, перенесенной в сферу самоорганизации общества или народа» [2, с. 170], поскольку именно подобная «связь с архетипом говорит о непроизвольности мифотворчества» [2, с. 170], отмечает отечественный исследователь Е. А. Кряквина.

Миф, как признанный и веками проверенный всеобщий «регулятор», в современном политическом пространстве зачастую «питает» именно тоталитарные проявления власти. Так французский философ, политолог и публицист Р. Арон выделяет в целом ряде своих работ следующие основные элементы тоталитаризма: «попытки наложить печать официальной идеологии на все сообщество; стремление к

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

коренному обновлению общества во имя результата, определяемого как единство общества и государств» [1, с. 75]. Эти же элементы всецело закладываются и в основу современного политического мифа, а затем активно транслируются через кинематографическое искусство как действенную площадку контроля и управления социальными массами, тем самым осуществляя подчинение человеческого сознания через «мягкие», местами можно даже сказать «эфемерные» силы.

В своей массовости и всеобщности тоталитарный миф совершенно парадоксальным образом раскрывается через бешено популярный во всем вестернизированном мире жанр «ужасного» голливудского кинематографа. Американские фильмы через свои наиболее востребованные сегодня жанровые каналы, такие как хоррор и триллер, «которые превратили конструирование кошмарных визуальных образов в необычайно прибыльную технологию идеологической манипуляции мыслями и чувствами обывателей» [4], агрессивно транслируют наиболее востребованные сейчас экстремальные и «теневые» модели мифотворчества.

Более того, заставляя зрителя вновь и вновь переживать тот или иной политический миф, голливудские фильмы ужасов способствуют формированию бессознательных сценариев индивидуального и коллективного подчинения власти. Так, к яркому и поучительному примеру мифосимволической визуализации внешне привлекательной, но на самом деле, ужасной и бесчеловечной тоталитарной власти, можно отнести внешне весьма «безопасную», а местами даже «наивную» и «развлекательную» киноленту «Меняющие реальность» (англ. : «*The Adjustment Bureau*», реж. Д. Нолфи, «Media Rights Capital», «Universal Pictures», «Gambit Pictures», «Electric Shepherd Productions», 105 мин, США, 2011 г.) Сюжет фильма строится вокруг перипетий взаимоотношений молодого конгрессмена Дэвида Норриса и случайно встретившейся ему девушки Элизы, с которой его постоянно сталкивает «Его Величество Случай», что уж очень сильно разнится с планом «Верховного» – этого таинственного и мифического распорядителя человеческих судеб.

Весь изощренный в своей подспудности и внешней «невинности» саспенс этого голливудского фильма основан на фатальной демонстрации ужасного заточения человечества в рамки тотальной несвободы, кошмара полного и безоговорочного подчинения людской воли таинственной «теневой» организации и принципиального «предотвращения» какой бы то ни было «выборности» вариантов личной и общественной «судьбы» человека, тотально ограниченных и направляемых безжалостным и, казалось бы, всесильным мифическим роком. Представим на мгновение, как весь «жизненный мир» вроде бы зрелого, самостоятельного и даже внешне очень успешного молодого конгрессмена Дэвида Норриса с треском рушится после таинственной случайности, благодаря которой ему открывается «страшная» тайна существования его внешне благополучного и даже вполне «демократичного» мира. В один «прекрасный», нет, все-таки *ужасный* момент все то, что раньше казалось ему свободным и замечательным, оказывается жестко и безоговорочно предписанным, и повсеместно контролируемым неким высшим и бесстрастным «Планом». Все желания, мечты, осуществляемые действия отныне и навсегда вдруг оказываются уже не его собственными поступками и проявлениями «свободной воли», а всего лишь внешне и сверху прописанной схемой движения теперь уже абсолютно «чужой» судьбы из точки «А» в точку «Б» согласно плану «Верховного», текущая регуляция которого происходит благодаря таинственному и безжалостному «Бюро корректировки».

Сущность надзорно-исправительной деятельности *теневого* «Бюро» как раз и заключается в наблюдении и необходимой текущей корректировке «нитей»

человеческих судеб, поведения и даже бессознательной «маршрутизации» самого человеческого сознания. Так ошеломленному зрителю демонстрируется сцена, где на высоком небоскребе, как футуристическом и урбанистическом символе «верхушки» мира, тайно подглядывая за людьми, некая группа джентльменов в нарочито старомодных пиджаках и одинаковых шляпах, словно из эпохи далекой и навсегда ушедшей «Великой Депрессии». Эти «шляпники» переговариваются и в итоге решают, что успешному конгрессмену Дэвиду Норрису, потерпевшему неудачу на только что прошедших выборах, необходима их помощь. Так, «Бюро корректировки» начинает свою работу в отношении судьбы Героя, ведь у «шляпников» (как у «вездесущего» и «всесильного» ФБР) не только всегда имеется самая актуальная информация о возможных сценариях развития судьбы каждого человека, о тех событиях, которые предшествуют любому этапу, но и о «наилучшем варианте» развития каждой конкретной ситуации. Все это прописано в неком мифическом и мистическом плане, который составляет «Верховный», чье лицо принципиально не раскрывается.

Вся деятельность «Бюро» и «Верховного» направлена на принудительное, внешнее обеспечение «счастливого» существования всего человечества, хотя для реализации этой цели и необходимы поистине ужасные меры по ограничению человеческой свободы и принудительному, псевдоинтеллигентному и внешне цивилизованному «изъятию» счастья, а иногда и жизней конкретных людей, для обеспечения всеобщей стабильности, видимого благополучия и процветания Системы. Ошеломленный зритель с ужасом наблюдает за тем, что у самих «шляпников» есть имена, но абсолютно нет никаких иных проявлений личности. Каждый из них выполняет одну единственную функцию: регуляция человеческой жизни и тотальный контроль над ней. По своей сути «персональность» каждого такого «джентльмена в шляпе» всецело зависит лишь от меры осознания свободы как раз со стороны его «поднадзорных» объектов. Создатели киноленты всячески подчеркивают, что в этом типе общества именно «шляпники» представляют высшее воплощение человека. Поэтому можно утверждать, что фильм настойчиво и последовательно проповедует своеобразную «теневую» коллективную, общесоциальную Самость, которая осуществляет свою власть посредством манипуляций «персонами» обычных людей, а четкая иерархия внутри самой «богоподобной» организации «шляпников» оборачивается их тотальным влиянием над «мирской» жизнью.

Специалисты, хоть сколько-нибудь знакомые с политической историей США XX века, без труда могут разглядеть в анализируемом фильме непосредственные, слишком уж явные намеки в виде «Бюро» да и самих «шляпников» на такую фундаментальную часть разведывательного сообщества США как ФБР. В особенности, на его поистине мифического и легендарного директора Эдгара Гувера, который, казалось бы, «вечно» занимал этот пост с 1935 года вплоть до самой своей смерти в 1972 году. Именно Гувер, неизменно появлявшийся на публике и всех официальных мероприятиях в характерной шляпе, ввел «моду» как в США, так и за их пределами на образ «шляпника» как типичного представителя всесильных спецслужб, активно вмешивающихся как в индивидуальные, так и в политические «судьбы» по всему миру. После сорока десятилетий такой крайне противоречивой гуверовской «корректировки» в США было принято специальное решение о том, что на посту директора ФБР никто не может находиться более десяти лет.

Таким образом, именно «Бюро корректировки» в «теневой» мифосимволической реальности этого кошмарного во всех отношениях общества тотальной «заботы и опеки» представляется тем самым «божественным началом», власть которого обусловлена тотальным контролем над точками пересечениях линий жизни, повседневной регулировкой текущей предопределённости судеб и

взаимодействия всего со всем. Как раз это и происходит с нашим героем Дэвидом, который лишь по воле случая узнает о «Бюро», что в перспективе грозит ему либо тяжелейшим бременем знания и переживания своего бессилия, или же не менее ужасным полным стиранием его сознания. Так как «джентльмены в шляпах» в итоге остановились на том, что такую важную «пешку» в виде Дэвида терять нельзя, они настойчиво убеждают его сохранить в тайне внезапно открывшуюся новую «реальность». Ведь для «Бюро» и сам Дэвид – всего лишь примитивная и низменная «особь», которой «шляпникам» легко управлять с помощью тотального шантажа, даже в условиях того, что он знает их «страшную» тайну.

На протяжении всей киноленты зрителю предлагается наблюдать за двумя крайностями, к которым в своей повседневной жизни принадлежат и они сами. Так, «сверхлюди» показаны безэмоциональными существами, холодными и властными, тогда как иллюзорная человеческая иерархическая власть всегда эмоциональна, грязна, и даже порою непростительно и поистине преступно легкомысленна. Такое положение дел указывает на то, что в современном мире власть принадлежит тем, кто умеет действенно и эффективно влиять на эмоции.

Весь ужас ситуации базируется на «преступной» личной эмоциональности главных персонажей фильма – Дэвида и Элизы, судьбоносный сценарий которых был жестоко переписан «Верховным» и «шляпниками». В то же время, отголоски прошлых жизней и судеб, подкрепленные сопротивлением Дэвида и Элизы злому року, запускают непредсказуемую череду случайностей, которые напрямую связаны уже не с целенаправленным изменением «контрольных точек» судьбы, а с взаимовлиянием самих притягиваемых друг к другу случайностей во внутренней взаимосвязи героев. Каждый из них отчаянно стремится друг к другу, но обстоятельства, предписанные ужасным планом, жестко препятствуют этому, поэтому наши герои оказываются в жутком положении экзистенциальной и фатальной угнетенности.

После открытия части страшной правды «шляпниками» Дэвид внезапно и пронзительно осознает всю ничтожность и беспомощность, как своего собственного существования, так и общую «обреченность» тотально несвободной человеческой цивилизации. Ведь он отныне уже не сможет выбирать стратегию развития своей профессиональной карьеры, но еще ужаснее то, что он не сможет выбирать и как построить личную жизнь. Пытаясь идти наперекор тоталитарной мифической судьбе «шляпников», Дэвид несколько раз пытается нарочно встречаться с Элизой, но всякий раз ситуации, подстраиваемые «шляпниками» не оставляют ему ни фактического выбора, ни благоприятных жизненных перспектив. Дэвид, в один прекрасный момент, было совсем отчаивается, поскольку видит, что каждый его новый «протест» и «демарш» только лишь усугубляет положение, так как приносит страдания и ему самому, и Элизе. И это происходит в самой «свободной» и «демократической» стране мира!. .

С одной стороны, сам Дэвид пытается «наступить на горло собственной песне» и позаботиться об Элизе, внимая настойчиво провозглашаемому мнению «шляпников», что с ним она никогда в жизни не достигнет успеха, с другой стороны, в каждом таком зловещем эпизоде во всей красе демонстрируется изнанка своеобразной «заботы-диктатуры» «теневой» и всесильной «верхушки» мира. Для того чтобы сломать роковой сценарий зловещей тоталитарной «пьесы», с особой безжалостностью калечащей судьбы именно «знающих» людей, героям необходимо пройти через тернистый и мрачный путь. Пользуясь чрезмерной эмоциональностью и личными карьерными амбициями одного из «шляпников», Дэвид и Элиза преодолевают препятствия, и даже выражают готовность вместе исчезнуть с мифической площадки тоталитарной реальности, что, на самом деле, является еще

одной жесткой проверкой от «Верховного», в итоге позволяющий им быть вместе. Поэтому, с точки зрения «божественного мира», «слишком человеческое» проявление эмоций представляется роковой слабостью «мелких людишек», которые в силу своей нестабильной природы могут окончательно разрушать предустановленную свыше «идеальную» ситуацию.

Так, во внешне крайне привлекательном, а местами даже и в откровенно «развлекательном» антураже мы наблюдаем чудовищное по своему цинизму и жестокости «управление судьбами» не только отдельного человека, но и вообще всей людской массы с помощью «изящных», четко выверенных и просчитанных манипуляций эмоциональным миром человека. Четкая направленность и безраздельная искренность настоящих человеческих эмоций дает власти невиданный по силе рычаг управления людским поведением, а в конечном итоге и всей жизнью человека, что и является квинтэссенцией тоталитарного мифа. Но это еще не весь ужас. Вся трагедия нашего мира состоит в том, что современный кинематограф, и в особенности американские фильмы ужасов «представляют собой особую, изначально идеологически ориентированную художественную практику» [3, с. 144], являются мощным каналом «регулировки», инструментом «тонкой» и «грубой» настройки тонуса «официального» и «повседневного», пультом управления человеческими эмоциями посредством умелых комбинаций действия саспенс-эффектов. Ничего не подозревающий зритель совершенно искренне сопереживает киношному Герою, активно и доверчиво сообразует себя с конкретным персонажем. А это уже делает кино не только носителем и проводником тоталитарного мифа на уровень повседневности, но и мощнейшим инструментом властной манипуляции человеческими эмоциями и чувствами, благодаря чему оно становится одним из наиболее действенных инструментов внушения необходимых идеологических догм, вырабатываемых реальными политическими режимами.

Литература

1. Арон Р. Демократия и тоталитаризм. М. : Текст. 1993. 303 с.

2. Кряквина Е. А. Политические мифы в структурации политического пространства // Социология власти. 2009. №7. С. 167–172.

3. Маленко С. А. «Имя им легион»: идеологема противостояния социума и дочеловеческих форм жизни в американских фильмах ужасов // Человек. Культура. Образование. 2020. № 1 (35). С. 144–158.

4. Некита А. Г. Демократический профиль развлекательной повседневности: символ клоуна-убийцы в американском фильме ужасов // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. 2020. № 4(29). doi: https://doi. org/10. 34680/2411-7951. 2020. 4(29). 24

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

Человек живёт в культурном космосе, образованном смыслами, ценностями, значениями, закреплёнными посредством материальных объектов, а не в мире материальных объектов «самих по себе».

***Сергей С.* Аванесов**

Миф раскрылся и занял ту нишу, которую приготовила для него культура, потому что его оказалось нечем заменить. Ведь никакое логическое мышление не может передать ощущения детства, чувство волшебства ускользающего мгновения, радость творчества и при этом ещё нас учить понимать и чувствовать мир во всей бесконечности его бытия, со-чувствуя и со-переживая созданной мифом вселенной смыслов.

Моше Леви

Представления о мифе нуждаются в большей определённости. Но связана она не с новыми подходами к мифопоэтике, а с преодолением специализации различных научных дисциплин, чтобы рассматривать миф онтологически как целостность.

Андрей В. Ставицкий

УДК 303: 930. 85
Аванесов С. С.

Город как культурный миф

Позднее наследство,
Призрак, звук пустой,
Ложный слепок детства,
Бедный город мой.

Арсений Тарковский

В своём сообщении я постараюсь представить некоторые соображения в пользу тезиса о том, что всякий конкретный город не только связан с определённой локальной мифологией, но и сам *как таковой* является мифом.

Город как таковой вряд ли может быть до конца определён, схвачен в едином непротиворечивом понятии. Ещё менее поддаётся определению всякий *конкретный* город. Можно ли сказать, что мы живём в конкретном городе, если мы не можем его рационально определить и даже географически строго ограничить? Что позволяет нам быть уверенными в том, что мы действительно живём в этом конкретном *городе*, а не просто в жилище, расположенном по формальному адресу? На конкретный город указывает не формальное определение, а миф, связанный и с именем города, и с его идентичностью. Под мифом в данном случае нужно понимать образ города,

сконструированный в нарративной форме и не опирающийся на строго рациональные основания.

Любой разговор о городе начинается с его наименования, которое в культурном дискурсе не только способно полностью заменить его рациональное определение, но и оказывается, как это ни парадоксально, более точным указанием на предмет речи. Город как сложное культурное образование не поддаётся исчерпывающему описанию через абстрактное понятие [ср. : 1, с. 137–138]; как всякое явление культуры, город имеет отношение к «первой природе» человека, а потому городские дискурсы не могут строиться на абстракциях, с необходимостью требующих отвлечения от полноты реального положения дел.

Человек живёт в *культурном* космосе, образованном смыслами, ценностями, значениями, закреплёнными посредством материальных объектов, а не в мире материальных объектов «самих по себе». Строго рациональное отношение к городу превращает его в собрание пространственных и временных фрагментов, «объективная» корреляция между которыми оказывается проблематичной либо вообще невозможной. Город обнаруживается только через акт дефрагментации, обеспечиваемой не на уровне абстрактного понятия, а в поле интегрального переживания, инициированного городским мифом.

Реальный город всегда индивидуален, однако эта его индивидуальность определяется не аналитическим перечислением его «фактических» особенностей, а его предельно общим *образом*, сложившимся в результате культурно-антропологических процессов. Такой интегральный образ города как раз и можно назвать его мифом. В результате продуманных диалектических операций А. Ф. Лосев пришёл к выводу о том, что «*миф есть в словах данная чудесная* ***личностная*** *история*» [5, с. 169], то есть рассказ о происхождении индивидуального культурного феномена. При попытке согласовать термины, входящие в эту формулу мифа, Лосев приходит к другому варианту того же самого: «*миф есть* ***развёрнутое магическое имя***» [5, с. 170]. Проще говоря, миф связан у Лосева с *продуцирующим именованием*, способным быть развёрнутым во времени.

В имени, замечает Ю. С. Осаченко, заключён «ценностно-смысловой образ феномена», в том числе образ культурного явления; магичность же имени «заключается в том, что именование приводит именуемое в наличие <…>. Имя наделяет существо, вещь, деяние проявленностью, закрепляет его в бытии в качестве сущего; имя делает существующим, наличным и существенным явление – проявляет и фиксирует тождество вещи для сознания» [7, с. 238]. Так, миф сообщает городу и его наличие, и его историческую глубину, то есть его самотождественность во времени. Следовательно, миф – это имя, заключающее в себе историю того, *что* оно именует. А именно наличие истории и превращает физический объект в *культурное событие*.

Где же *история* того обитаемого места, которое нам здесь и сейчас известно под тем или иным именем? Прежде всего и в первую очередь – в само́м его наименовании, в котором она содержится именно как миф. В научных текстах о городе развёрнута его история как рациональная система связных предложений, в художественных произведениях – как ряд субъективных впечатлений, переживаний и воспоминаний, в иллюстрациях – как сумма визуальных образов этого города. Но и в науке, и в литературе, и в изобразительном творчестве развёрнуто, воплощено одно и то же – имя города как его миф. Это мифическое имя города задаёт собой тот *общий контекст*, в котором взаимодополнительно увязываются друг с другом и подгоняются друг к другу различные его образы и разные высказывания о нём. Следовательно, город удерживается в поле культуры прежде всего своим именем, скрепляющим собой различные его пространственные элементы и временные периоды.

Миф города сочетает в себе черты трёх категорий мифа: этиологического, космогонического и героического. Этиологическая функция городского мифа – это «мифологическая интерпретация исторических событий и персонажей» [8, с. 185], призванная объяснить происхождение города, вскрыть цепь событий – по большей мере легендарных, – которые привели к его появлению. Например, основание Рима в эпическом мифе представлено и как акт священнодействия, и как результат событий, приведших к возникновению «вечного города» и положивших начало его истории. Основание Рима – это высшая точка и завершение того дела, которое *герой* Эней делает всю жизнь, – дела «созидания городов» [4, с. 86].

Дата основания города – как правило, приблизительная, неточная – становится непременной частью его имиджа и бренда, занимает важнейшее место в структуре городского дискурса, инициирует регулярные торжества, которые становятся одним из главных драйверов городской идентичности. Здесь прочитывается старый мотив мифологизации «начала» как священнодействия, в котором заложена вся последующая «судьба» города. Историческое время жизни города структурировано этими праздничными повторениями начала, «возвращениями к истоку».

Основание города в мифе уподобляется созданию мира. Подобно тому, как космос формируется вокруг мировой оси, так город строится вокруг сакрального центра. В принципе, любой миф «нацелен на изображение превращения хаоса в космос» [6, с. 654]; предание об основании города несёт в себе явные признаки такого мифа. Город как ограждённое и «устроенное» (человеческое) пространство традиционно противополагается окружающему хаотическому «месту», тьме внешней. «Сооружение городов не просто строительство убежищ от непогоды, “мест жительства”. Город – это такое место и такая форма жизни, где воля человека торжествует над природной дикостью, организация над хаосом, законы над прихотью и страстями, мир над распрями и драками, счастье солидарности над животным эгоизмом» [4, с. 87]. Город как искусственное (то есть искусное) образование соответствует человеческому способу существования и потому является наглядно выраженной космогонией, воплощённым опытом создания осмысленного порядка из беспорядочного и неустроенного хаоса. Пространственные «схемы» организации городской среды «способствуют тому, что чужой город мы воспринимаем через знакомое городское пространство, в том числе и через призму мифологических представлений и художественных образов» [2, с. 202]. Мы *узнаём* город, когда воспринимаем его не просто как сумму наличных физических объектов, но способны прочесть в них то же самое, что мы прочли в книгах, и увидеть то же, что мы видели в фильмах или на картинах. Если город знаком нам с детства, мы видим этот наш город, даже если не сохранилось *ни одно* здание и *ни один* вид из тех, что окружали нас в прежние времена. Мы способны видеть город, которого «физически» нет, но который существует в памяти, то есть в культуре. Миф города настраивает именно на такой взгляд, способный актуализировать отсутствующее.

Восприятие реального города *как такового* (а не как суммы разрозненных видов из окна туристического автобуса) обусловлено особой «оптикой» взгляда, предполагающей восприятие каждого городского фрагмента в его пространственном и временно́м (историческом) контекстах. Именно эти контексты позволяют в само́м акте рецепции переживать этот акт как частное восприятие города в целом, в его *общем* хронотопе. Безусловно, этот хронотоп определяется и тем удалённым будущим образом, к соответствию которому устремлена история всякого конкретного города, то есть его *идеалом*. Как реальный город соотносится с собственным идеалом? Он соотносится с ним как с *мифом* себя. Следовательно, и в ретроспективном, и в перспективном измерениях всякий город есть миф.

Таким способом – в мифе – существуют города, которые в материальном измерении уже *не* существуют. Это руины, которые оживлены мифом города. Мы посещаем именно исторические города, а не руины, равные только самим себе. Город жив до тех пор, пока в культуре циркулирует его мифический образ. Бывает, что руины включены в живой, но уже совсем иной город, визуально подтверждая подлинность его истории и выдвигая его существование далеко за его эмпирические границы.

Миф города отличается динамическим характером, он исторически вариативен. Неоднозначность и подвижность содержания культурного мифа практически любого современного города «является следствием “мозаичности” и постоянных трансформаций структур восприятия и понимания действительности горожанами» [8, с. 191], реципиентами и носителями городского мифа. Так, например, Петербург выступает в оболочке нескольких последовательно сложившихся мифов: «окно в Европу», «Северная Венеция», «блистательная столица», «город трёх революций», «непобеждённый город-герой», «культурная столица России», «город смерти» и так далее. Культурному мифу города, как правило, не свойственно однозначное представление действительности: «он обеспечивает открытый <…> и постоянный процесс приращения либо потери знаний социального субъекта о городе» [8, с. 186]. Таким образом, деятельное отношение городских жителей к месту своего обитания заключается не только в «потреблении» мифа, но и в «производстве» его новых деталей и изводов. Общий миф города преломляется в его партикулярной мифологии, в тех частных «преданиях», которые всегда сопутствуют его истории. Именно городские мифы с начала XX века стали теоретическим ядром и концептуальной основой «культурно-антропологического градоведения и гуманитарной географии», а мифологии города «рассматриваются как существенный элемент многих локальных историй и гуманитарно-географических образов» [см. : 3].

Такого рода мифология конкретного города активно формирует городскую идентичность и мотивирует практическую солидарность горожан на базе этой идентичности. В состав культурного мифа города «органично входят (аккумулируются, трансформируются, контаминируют) самые различные повествования. Многие из этих рассказов опираются на исторические факты, но в их ткань органично вплетены мифологические, литературные, политические, экономические и другие образы и события» [8, с. 175]. Неофициальная городская история содержит в себе множество таких легенд, многие из которых либо закреплены в художественной литературе и искусстве, либо прямо созданы в их лоне. Важнейшим жанром и аккумулятором мифологии города выступает городской фольклор.

К основным функциям городского мифа [ср. : 8, 187–188] относятся:

1) социально-статусная (воспроизводство городской социальной структуры, посредством которой горожане включаются в совместную жизнь);

2) воспитательная (культурное воспроизводство городского сообщества через личный рост и самореализацию);

3) нормативная (поддержание элементов моральной и правовой регламентации поведения социальных субъектов);

4) эмоциональная (психологический комфорт, чувство сопричастности);

5) организационно-досуговая (основание и материал для мероприятий, поддерживающих и продуцирующих городскую идентичность);

6) стратегическая (учёт «идеальных» компонентов мифа в процессе разработки планов стратегического развития города);

7) экологическая (влияние на программы поддержания равновесия между социальным субъектом и средой обитания);

8) экономическая (привлечение инвесторов, а также восприятие города как предмета деятельной заботы, а не только места извлечения прибыли).

Как видим, миф города способен оказать влияние практически на все стороны городской жизни, придать им дополнительную осмысленность, объём и глубину.

Наконец, исследование города в строгих рациональных понятиях представляется крайне затруднительным, поскольку город, как культурный конструкт, включающий в себя различные типы рецепции, не поддаётся строгому логическому определению. Более того, сама интенция на *рациональное* исследование города, не будучи подкреплённой никакими строгими обоснованиями, функционирует как «научный миф». И в этой своей мифичности понятийное познание урбанистической реальности, как минимум, ничуть не лучше и не точнее, чем её исследование средствами поэзии, живописи, музыки или кинематографии. Таким образом, оказывается, что и рациональная урбанистика не столько противостоит мифу города, сколько включена в него на правах одного из его возможных вариантов. В целом же умение распознавать и понимать «мифосимволическое значение» городской среды «должно стать ещё одним инструментом понимания мира, в котором мы живём» [8, с. 191]. И здесь в нашем распоряжении оказываются и наука, и литература, и изобразительное искусство, и миф как разные, но в равной степени необходимые способы познания города.

Итак, нет города, если нет мифа о нём. Более того, сам город в его непрерывности и идентичности – по большей части миф. Перевод города в измерение «фактичности» неизбежно ведёт к его фрагментации во времени и пространстве, то есть к его аннигиляции. Общий миф города как средство дефрагментации городского хронотопа представляет собой единственный способ самогó *наличия* города как специфического и конкретного социокультурного образования.

Литература

1. Бонфуа И. Гробницы Равенны / Пер. с фр. С. С. Хоружего // Человек. ru. 2008. № 4. С. 134–143.

2. Булыгина Е. Ю., Трипольская Т. А. Статический и динамический образы европейского города в наивной и художественной картинах мира // Критика и семиотика. 2015. № 2. С. 200–215.

3. Замятин Д. Локальные истории и методика моделирования гуманитарно-географического образа города // Интеллектуальная Россия. 2011. 7 декабря. [Электронный ресурс]. URL: http://www. intelros. ru/subject/figures/dmitriy-zamyatin/12251-lokalnye-istorii-i-metodika-modelirovaniya-gumanitarno-geograficheskogo-obraza-goroda. html.

4. Кнабе Г. С. Понимание культуры в древнем Риме и ранний Тацит // История философии и вопросы культуры. Москва: Наука, 1975. С. 62–130.

5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. Москва: Политиздат, 1991. С. 21–186.

6. Мелетинский Е. М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифология: Большой энциклопедический словарь. Москва: Большая российская энциклопедия, 1998. С. 653–658.

7. Осаченко Ю. С. Онтология мифа: различение тождества. Томск: ТГУ, 2010. 246 с.

8. Фёдоров В. В., Коваль И. М. Мифосимволизм архитектуры. Изд. 2-е. Москва: URSS, 2009. 206 с.

УДК 13(130. 2)
Богомолов А. Н.

Рождение мифа о Фаусте на Западе в XVI в.

Мы можем наблюдать, как в истории мировой культуры удивительным образом складываются некие образы, которые, судя по всему, обладают каким-то особым качеством, делающим эти образы не просто частным или единичным проявлением в культуре в конкретном историческом отрезке, но выходящими на более сложный уровень.

Представляется, что одной из характерных черт таких образов является некаянадвременность. В этом смысле образ, появившийся на каком-то этапе, перестаёт быть связанным с конкретной исторической эпохой, но приобретает некую обобщающую силу, позволяющую выходить за пределы целых эпох. Эти образы зачастую являются нам в мифических и литературных сюжетах. Яркими примерами могут послужить сюжеты о таких героях как древнегреческий Прометей, воплощающий в себе готовность отдать жизнь для блага народа или шекспировский Гамлет, олицетворяющий раздвоенного, раздираемого противоречиями человека.

В этом отношении особый интерес представляет фигура Фауста – героя немецкой классической легенды, сформировавшейся в эпоху Возрождения. В основе фаустовского сюжета лежит сделка с дьяволом, в итоге которой Фауст обменивает свою душу на безграничные знания и мирские удовольствия. Фауст безнадёжно проклят, так как он предпочел божественное знание человеческому. Иными словами этот образ – образ героя, готового пожертвовать вечной жизнью ради магического знания. В этом смысле легенда о докторе Фаусте становится вечным вопросом о допустимых пределах научного любопытства. Фигура Фауста преодолевает своё собственное частное значение и становится одним из смыслообразующих мифов европейской культуры.

Целью статьи является выявление и осмысление истоков зарождения мифа о Фаусте в XVI в. в Западной Европе.

Отвечая на вопрос об истоках фаустовского мифа, следует обратить внимание на несколько следующих культурно-исторических обстоятельств. Основной мотив фаустовского сюжета в любой его вариации – это мотив отречения от Бога, то есть богоборчество. Мы наблюдаем отказ от трансцендентной и религиозной идеи вечной жизни, от рая, ради достижения благ посюстороннего мира и своего собственного утверждения в нём. В этом прослеживается тот грандиозный сдвиг, который происходит в европейской культуре и европейском сознании в период Возрождения. Представляется уместным привести соображения отечественного исследователя фаустианской темы В. М. Жирмунского, который в своём классическом труде так охарактеризовал время, в котором зародилась легенда о Фаусте: «Автономная личность, освобожденная от аскетической церковной морали, видела свой идеал в удовлетворении земных интересов, во всестороннем развитии не только духовных, но и чувственных потребностей человека» [2, с. 268].

Также мы должны иметь в виду ярко выраженный антропоцентризм той эпохи, в которой рождается миф о Фаусте. Земные интересы человека выходят на первый план, его материальные потребности становится подчас важнее духовных. В этом отношении представляется уместным обратиться к фундаментальному труду А. Ф. Лосева «*Эстетика Возрождения*», в котором он обнажил так называемую «обратную сторону титанизма». Учёный продемонстрировал в своём труде важный этический момент обратной стороны названного типа личности, довольно подробно описав

разгул страстей, царивший в этот период. Откровенный гедонизм и гордыня были свойственны многим выдающимся представителям той незаурядной эпохи [7, с. 120–138]. Таким образом, мы можем увидеть, как культурные процессы, происходившие в период Возрождения, нередко приводили к тому, что человек, охваченный гуманистическим духом эпохи, мог не только осознать своё достойное место в мире, но впасть в соблазн гордыни. Человек, возомнивший себя равным Богу, ставил себя выше человеческого закона и морали, а это, в свою очередь, вело к проявлению тёмных сторон его сущности. Эти культурно-исторические обстоятельства имеют существенное значение для формирования фаустовского мифа.

Также стоит обратить внимание на следующую особенность этого времени, а именно распространение оккультизма в ренессансной Европе. Это довольно интересный и противоречивый процесс. Несомненно, что оккультный бум в это время был одной из тех сил, которые вызывали глубинные изменения в европейской ментальности. Распространение магии в ренессансной Европе «имело, по крайней мере, одно важное следствие, сыгравшее конструктивную роль в формировании новоевропейской ментальности. Это следствие состояло в трансформации общей жизненной установки, приведшей к замене средневекового и отчасти античного идеала созерцательной жизни новой культурной моделью –vitaactiva.

Из инертного созерцателя Божественных тайн человек превращался в волевого, предприимчивого деятеля, призванного Творцом активно участвовать в преобразовании мира» [6, с. 49]. Магия представлялась многим образованным и книжным людям той эпохи как некий инструмент, дающий необычную силу для преобразования мира. При этом роль преобразователя мира мог играть лишь тот, кто обладал этим самым магическим знанием. В этом отношении интересна роль широко распространённого в то время герметического учения, согласно которому «магия раскрывает божественность человека…» [5, с. 424].

При этом пантеистическое представление о Боге, характерное для этой эпохи, рождало ощущение фундаментального единства всего сущего. Происходила имманентизация Бога, появлялось представление о божественности самого мира. Это обстоятельство, вероятно, также будет полезным для понимания мотива фаустовской сделки. Не поэтому ли Фауст так легко заключил договор с Мефистофелем, что он как оккультист и маг видит этот мир как некий универсум, с невидимыми и видимыми силами, тайными и открытыми? Можно предположить, что Фаусту казалось, что он общается с Мефистофелем, лишь как с одной из таких природных сил, которых множество. Так, например, в важнейшем памятнике герметизма «*Изумрудной скрижали*» мы можем прочесть следующую максиму: «То, что находится внизу, соответствует тому, что пребывает вверху; и то, что пребывает вверху, соответствует тому, что находится внизу, чтобы осуществить чудеса единой вещи» [1, с. 314]. Иными словами, если в «*Изумрудной скрижали*» речь идёт о мироздании, то эти строки в рассматриваемом контексте, можно отнести и к неким предельным силам – божественным и дьявольским. Обе эти силы, таким образом, имеют одну природу. Все эти обстоятельства, характерные для эпохи Возрождения, важны для понимания истоков, из которых родится миф о Фаусте.

Также истоки фаустовского мифа можно обнаружить в более глубоком прошлом в форме легенд. Среди таких легенд особенно стоит отметить историю о Симоне-маге, также следует упомянуть историю о Киприане и Юстинии, а также о Феофиле. В этих сюжетах присутствует момент сговора с нечистой силой. Так, например, В. М. Жирмунский отмечает, что «легенда о Симоне-маге была хорошо известна в средние века, в частности и в Германии. Она вошла в «*Императорскую хронику*» («*Kaiserchronik*»), немецкую поэму середины XII века, имевшую широкое

распространение и влияние, была знакома и протестантским богословам, и демонологамXVI века» [2, с. 262]. Так он отмечает, что сравнение Фауста с Симоном-магом встречается у Меланхтона и Мейгериусаи в самой народной книге о Фаусте. Следующая легенда, на которую стоит обратить внимание, это легенда о двух антиохийских святых Киприане и Юстине.

Эта история относится к временам раннего христианства и в ней показано соперничество между языческой, т. е. демонической и христианской магией. Также В. М. Жирмунский отмечает, что «житие Киприана и Юстины было хорошо известно на Западе в многочисленных поэтических переработках, наиболее популярную из которых содержит «*Золотая легенда*» («*Legendaaurea*») Якова де Ворагине (XII век)» [2, с. 263]. Продвигаясь дальше, уместно выделить наиболее известную средневековую легенду подобного типа – легенду о Феофиле. В этой легенде мы увидим явный фаустовский мотив договора с дьяволом, отречения от христианской веры, но также есть мотив покаяния и прощения, который представляется в этой легенде наиболее значимым. Сходство с легендой о Фаусте также имеет раннехристианская «*Повесть об Еладии*», продавшем душу дьяволу. Легенды подобного типа отражают наиболее значимые для нашей темы направления мысли, а также демонстрируют развитие культурных образов в контексте мировоззрения соответствующих эпох.

Таким образом, миф о душепродавце зарождается приблизительно в эпоху средневековья, вобрав в себя множество европейских демонологических легенд разного происхождения. В дальнейшем этот миф накладывается на личность некоего реального Иоганна Георга Фауста, который жил в Германии в первой половине XVI в. Мы можем видеть как на личность реально существующего Фауста, человека эпохи Возрождения, наслоились многие легенды, средневековые верования и суеверия, представления об образе мага и чернокнижника, которые коренятся ещё во временах раннего христианства.

Образ книжника, продавшего душу дьяволу, чтобы получить от него магическое знание и могущество, оказался весьма живым и актуальным в период Возрождения. Фигура Фауста была, что называется, срисована с натуры и многие из учёных могли бы смотреть на неё, как в зеркало, видя своё собственное отражение. В этом смысле уместно упомянуть ряд прославленных средневековых и ренессансных ученых, которых молва превращала в прообраз легендарного Фауста, обвиняя их в колдовстве и сношениях с дьяволом.

Среди таких ученых можно назвать Сильвестра II, Пьера Абеляра, Роджера Бэкона, Альберта Великого, Пьетрод'Абано, РаймундаЛуллия, Иоганна Тритемия, АгриппуНеттесгеймского, Джона Ди и многих других. Все они, так или иначе, были окружены слухами о связях с нечистой силой. На некоторых из них целесообразно сфокусировать внимание.

Так, нам может быть интересна фигура Сильвестра II (около 946–1003 гг.), в миру известного под именем Герберт. Он был учёным, а также папой римским с 999 по 1003 г. Примечательно, что в фаустианском романе М. А. Булгакова «*Мастер и Маргарита*» Воланд объясняет своё прибытие в Москву Берлиозу и Бездомному необходимостью разобрать бумаги Герберта Аврилакского, то есть Сильвестра II. Это был человек необычайной учёности и знаний, однако это вызывало подозрение современников, которые не находя лучших объяснений обвиняли его в чернокнижии и колдовстве. Также ему приписывали изучение магии и общение с дьяволом.

Среди тех, кто подозревался в связях с дьяволом и нечистой силой оказывался францисканец Роджер Бэкон (1214–1292 гг.), бенедиктинский аббат Иоганн Тритемий (1462–1516 гг.). Тритемий, например, известен своими трудами по демонологии и мистической теологии. В 1499 г. он становится известным в народе в качестве мага,

чему способствовало изобретение им искусства криптографии, при которой необходимо призывать ангелов для передачи им тайных сообщений. Тритемий при этом утверждал, что обрёл это знание через божественное откровение, однако был обвинён в том, что его вдохновение исходит от дьявола. Репутацию колдуна, мага и чернокнижника обрёл также Агриппа Неттесгеймский (1486–1535 гг.) – немецкий гуманист, врач, алхимик, натурфилософ, оккультист, астролог.

Считалось, что некоторые написанные им книги по демонологии обладают собственным разумом и доводят до смерти тех, кто ими владел после смерти мага. Также, ходили слухи, что «у Агриппы была собака с кличкой Monsieur, которая была не что иное, как демон, обращенный чародеем в образ собаки» [9, с. 100]. Непосредственным прообразом Фауста послужил бродячий доктор, чернокнижник, живший в первой половине XVI в. в Германии, Иоганн Георг Фауст. Известно, что в 1508 г. он получил место учителя в Крейцнахе, но вскоре бежал оттуда из-за преследований своих сограждан. В качестве чернокнижника и астролога Фауст разъезжал по Европе, выдавая себя за великого учёного. После 1539 г. его следы затерялись.

Итак, легенда о докторе Фаусте отличается от остальных легенд XVI в. в первую очередь тем, что она наибольшим образом вбирает в себя самые существенные черты своего времени. «Образ Фауста и народная книга о нём неразрывно связаны с такими важнейшими событиями как Реформация, широкое распространение страха перед дьяволом и верой в его могущество, распространение идей Гуманизма, борьбой старого и нового. В самом деле, одна из первых версий легенды о Фаусте – народная книга И. Шписа была создана в протестантской среде и во многом является продуктом идеологической борьбы между двумя конфессиями» – пишет исследователь фаустовской темы Д. М. Новожилов [8, с. 1].

И всё-таки, почему фаустовский миф рождается именно в Германии в XVI в. ? Представляется, что отвечая на этот вопрос, нужно понять, какая социальная атмосфера царила в Германии в её предреформационный и последующий реформационный период. Это была атмосфера тотального пессимизма, немецкая бюргерская культура этой эпохи была проникнута ощущениями конца времен, грядущего Страшного суда и пришествия Антихриста. Одной из причин этого представляется то обстоятельство, что эпоха Возрождения здесь началась позже, чем в Италии, и оказалась тесно связанна с теологией, а также с деятельностью Мартина Лютера против Католической церкви.

Примечательно, что появившееся на территории Италии в XIII–XIV вв. движение гуманизма приобретает для Германии мистический оттенок. Отсюда проистекает специфическая апокалиптика немецкой бюргерской культуры XV в. Она будет прослеживаться в трудах такого крупнейшего учёного Северного Возрождения, как Эразм Роттердамский, и отображена в картинах на апокалипсические сюжеты Альбрехта Дюрера.

Такие эсхатологические настроения в Германии и тяга к их преодолению оплодотворили народную легенду о гениальном ученом, не чуждающемся ничего человеческого. Так о противоречиях, в которых рождается миф о Фаусте, пишет Г. Г. Ишимбаева: «Фауст жаждет истины любой ценой – это определяет его физический тип и нравственный склад. Он борется за свое всечеловеческое «Я», за гармонию телесного и духовного, за моническую этику, в которой добро и зло не являются полюсами человеческой сущности, а взаимосвязаны. Однако витальный герой, синтезирующий всю полноту физической и духовной жизни, был слишком смел для отсталой Германии порубежья, на стыке средних веков и Возрождения, – с её традиционным тяготением ко всему мистическому, сакральному и

трансцендентальному. Поэтому Фауста народной легенды окружает ореол сатанизма, он становится чернокнижником, вступившим в сговор с демоном» [4, с. 18–19].

Первая литературная обработка фаустовской легенды была сделана в 1587 г. И. Шписом, который опубликовал в своём издательстве книгу «*История о докторе Иоганне Фаусте, знаменитом чародее и чернокнижнике*» [3, с. 504–616]. Именно ей предстояло исполнить роль первого сюжета в мировой фаустиане. Эта книга стала произведением, к которому будут восходить все последующие обработки и переосмысления фаустовского мифа и сюжета. Начиная с этого произведения, каждая эпоха стремится по-своему осмыслить этот миф, который удивительным образом каждый раз приобретает ярко выраженные черты своего исторического времени. Таким образом, в зарождении фаустовского мифа, главная роль принадлежит Германии реформационного периода, которая воплотила в легендарном герое всю сложную совокупность противоречий своего времени.

Литература

1. Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада: Сост., коммент., пер. с др. - греч., лат., фр., англ., нем., польск. К. Богуцкого. К. : Ирис; М. : Алетейа, 1998. 623 с.

2. Жирмунский В. М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М. : Наука, 1978. 424 с.

3. История о докторе Иоганне Фаусте // Немецкие шванки и народные книги XVI века. М. : Художественная литература, 1990. 639 с.

4. Ишимбаева Г. Г. Образ Фауста в немецкой литературе XVI–XX веков: Учебное пособие /Г. Г. Ишимбаева. - 2-е изд., стер. М. : Флинта, 2014. 262 с.

5. Кампанелла Т. О превосходстве человека над животными и о божественности его души // Эстетика Ренессанса: Антология. В 2-хт т. М. : Искусство, 1981. Т. 1. 495 с.

6. Карабыков А. В. Vitaactivafaustiana: тёмная сторона ренессансного идеала деятельной жизни // Омский научный вестник. Серия «Общество. История. Современность» № 3 2017 С. 49–54.

7. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М. : Мысль, 1982. 623 с.

8. Новожилов Д. М. Метаморфозы Фауста: Легенда и ее восприятие в XVI столетии. 2000. 178 с.

9. Орсье Ж. Агриппа Неттесгеймский / Пер. Б. Рунт под редакцией В. Брюсова. М. : Мусагет, 1913. 111 с.

УДК 008
Кондратьев В. М.

Проблема первоначала в древней мифологии

Определением первоначала всего сущего, как известно, занимались древнегреческие философы. Высказанные ими предположения способствовали развитию философского и в дальнейшем научного знания. Исторически значимыми оказались вопросы не только о субстрате первоначала (огонь, вода, земля или воздух, апейрон или атом), их количестве или о возможности бесконечной их делимости, но и о способах их существования. Однако в тени поля их зрения остались такие исходные феномены жизни растений, животных и человека, как зависимость и неопределённость. И в современной философии, на наш взгляд, этим феноменам не уделяется должного внимания. Возможно потому, что проблемой первоначала давно уже занимается наука, а не философия. Очевидно, медицина и психология не могут обойтись без познания феноменов зависимости и неопределённости в жизни человека и общества, так как в основе формирования сознания лежит зависимость человека от внешнего мира, а неопределённость – основа его мышления. Взаимодействие сознания и мышления в жизни человека является актуальной проблемой научного и философского знания.

Значимость для жизни человека зависимости и неопределённости исторически изменчива. Так, прогресс истории человечества понимается как возрастание степени свободы человека. Именно свободе посвящают свои труды современные исследователи, оставляя в тени феномен зависимости – диалектическую противоположность свободы. Однако познание одной невозможно без познания другой. Обращение к соотношению зависимости и свободы, к современным формам их выражения – морали и права, может способствовать более полному познанию этапов истории человечества. Поэтому отношения зависимости и неопределённости мы гипотетически рассматриваем в качестве первоначал жизни человека. Именно недооценкой этих феноменов мы объясняем состояние знания о мифе, выраженное К. Хюбнером вопросом о том, «как случилось, что его природа до сих пор вообще не объяснена» [9, с. 3]. Наша задача – найти подтверждение высказанной гипотезе в работах исследователей истории человечества. В этой связи мы и обращаемся к эпохам дикости и варварства, для которых зависимость от внешнего мира и его неопределённости играли решающую роль в жизни человека, а формами их выражения были ранние формы религиозных верований и мифы.

Прямое подтверждение нашей гипотезе мы находим в описаниях ведической литературы. Её исследователи отмечают, что в “ригах” «воздавали хвалу богам и силам природы. Явления природы рассматривались как могущественные, мудрые, всеведущие, вездесущие, справедливые божества. К ним обращались с просьбами и мольбами, в надежде их умилостивления приносились жертвы. Считалось, что жизнь человека, его благополучие и долголетие, успех и богатство, блаженство и счастье полностью зависят от этих жертв» [2, с. 8]. Первыми объектами, с которыми взаимодействовал древний человек, были, очевидно, не боги, а силы природы: гром и молния, ливень и ураганный ветер, землетрясение или шторм на море. Видимо потому, что гром и молния обрушивались на землю с высоты, богов поселили на небо. Итак, зависимость от сил природы – исторически первый вид зависимости человека. Она служит основой для формирования чувств и сознания человека. Неопределённость – второй феномен, с которым сталкивается человек в жизни. Он служит источником интереса, удовлетворение которого достигается посредством

мышления. Действия человека зависят, конечно, от достигнутой степени определённости в познании объектов окружающего мира. Поэтому неопределённость можно рассматривать как вид вторичной зависимости. Примерами её являются вопросы авторов гимнов Ригведы: «Почему солнце, ничем не подпёртое, ни к чему не прикреплённое, не падает?», «Где солнце ночью?», «Куда деваются звёзды днём?», «Откуда ветер и куда? Почему он не поднимает пыли на небесных дорогах?» [2, с. 12]. Интересно, что ответы на заданные вопросы дают мифы Древней Греции. «На четвёрке крылатых коней в золотой колеснице, которую выковал бог Гефест, выезжает на небо с берегов Океана лучезарный бог. Вершины гор озаряют лучи восходящего солнца, и они высятся, как бы залитые огнём. Звёзды бегут с небосклона при виде бога солнца, одна за другой скрываются они в лоне тёмной ночи. Всё выше поднимается колесница Гелиоса. В лучезарном венце, в длинной сверкающей одежде едет он по небу и льёт свои живительные лучи на землю, даёт ей свет, тепло и жизнь.

Свершив свой длинный путь, бог солнца спускается к священным водам Океана. Там ждёт его золотой челн, в котором он плывёт назад, к востоку, в страну солнца, где находится его чудесный дворец. Бог солнца ночью там отдыхает, чтобы взойти в прежнем блеске на следующий день» [3, с. 62–63]. И в Индии, и в Греции люди жили и живут под одним Солнцем, поэтому вопросы о нём и ответы у них одни. Различными оказываются более конкретные вопросы: «Что это было за дерево, что за лес, из которых они (боги), соорудили небо и землю?» [2, с. 12]. Но в качестве исходного вещества индийцы, подобно грекам, называли воду, воздух, огонь и прочее [2, с. 12]. Итак, под первоначалом всего сущего можно понимать, во-первых, некое вещество или их сочетание, что характерно для науки и древнегреческой философии, и, во-вторых, отношение зависимости и неопределённости, что характерно для ранних форм верований и мифов. Есть и третий вид вопросов: о состоянии Вселенной, о её хаосе или порядке. За обоснованием сказанного обратимся к трудам исследователей ранних форм религий и мифов.

Одним из видных исследователей мифа является Э. Б. Тайлор (1832–1917). В книге «Первобытная культура» он отмечает, что миф «возник в период дикости, через который прошло в отдалённые века всё человечество» [7, с. 128]. А первой и главной причиной «превращения фактов ежедневного опыта в миф» Тайлор считал «верование в одушевление всей природы – верование, которое достигает высшей своей точки в олицетворении её» [7, с. 129]. Данное высказывание, по сути, анимистическое, за что Тайлор подвергся критике. Для нас же важнее логика его рассуждений: принятие в качестве основы возникновения мифа признание древними людьми наличия у неживых объектов природы свойств, подобных живым существам. Этой же логики придерживался Ф. Бэкон говоря о древности как о времени, когда «всюду мы встречаем всевозможные мифы, загадки, параболы, притчи, к которым прибегали для того, чтобы поучать, а не для того, чтобы искусно скрывать что-то, ибо в то время ум человеческий был ещё груб и бессилен и почти неспособен воспринимать тонкости мысли, а видел лишь то, что непосредственно воспринимали чувства» [1, с. 231]. И чувства эти, подчеркнём мы, были чувствами зависимости. Ослабить их можно было путём обращения к природным объектам, от которых зависел человек, как к живым существам. Тайлор констатирует: «В первобытной философии всего мира солнце и луна одарены жизнью и по природе своей принадлежат как бы к существам человеческим» [7, с. 131]. Индеец-апачи, живший в XIX в., осознаёт и выражает свою зависимость от объектов природы, как первобытный человек, что видно из следующего его вопроса: «Разве вы не верите, что бог, вот это солнце, видит, что мы делаем, и наказывает нас, когда мы поступаем дурно?» [7, с. 132].

В поддержку сказанного приведём высказывание другого авторитетного исследователя древности – Джеймса Джорджа Фрэзера (1854–1941) из книги «Золотая ветвь». «Дикарь, в отличие от цивилизованного человека, почти не отличает естественного от сверхъестественного. Мир для него является творением сверхъестественных, антропоморфных существ, которые действуют из побуждений, подобных его собственным, и которые могут быть тронуты призывами к состраданию» [8, с. 18]. Очевидно, «призывы к состраданию» есть выражение зависимости человека от внешнего мира.

Фрэзер использует приведённое суждение для обоснования возникновения магии, но эта же логика рассуждения применима и к возникновению мифа. Судьбы их расходятся позже под влиянием различий в целях и в условиях их существования. Мифы прежде всего объясняют устройство мира, религии же учат взаимодействию человека с внешним миром посредством культа.

Обратимся теперь к пониманию феномена мифа А. Ф. Лосевым в его работе «Диалектика мифа», изданной в 1930 году. О специфике своего подхода к познанию мифа автор говорит уже в Предисловии: «Я беру *миф так, как он есть*, т. е. хочу вскрыть и позитивно зафиксировать, что такое миф сам по себе и как он мыслит сам свою чудесную и сказочную природу» [4, с. 7]. Далее исследователь поясняет: «Должны быть отброшены всякие объяснительные, напр. метафизические, психологические и проч., точки зрения. <…> Надо сначала стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом. Надо вообразить, что мир, в котором мы живём и существуют все вещи, есть мир *мифический*, что вообще на свете только и существуют мифы. Такая позиция вскроет существо мифа как мифа» [4, с. 8]. С позиции «мифического субъекта», т. е. человека эпохи дикости или варварства, рассуждает далее А. Ф. Лосев, «миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел» [4, с. 8]. И следом поясняет: «Разумеется, мифология есть выдумка, если применить к ней точку зрения науки… С какой-то произвольно взятой, совершенно условной точки зрения миф действительно есть вымысел. Однако мы условились рассматривать миф … исключительно лишь с точки зрения самого же мифа, глазами самого мифа, мифическими глазами» [4, с. 9].

В высказанной А. Ф. Лосевым установке на познание мифа нет ничего необычного, препятствующего его познанию. Аналогичное пояснение дают, например, итальянские исследователи Джованни Реале и Дарио Антисери читателям, изучающим Библию: «Всякий, кто полагает, что можно взять в скобки веру и прочесть Библию взглядом учёного, как это возможно по отношению к текстам Платона и Аристотеля, совершают противоестественную вивисекцию духа, разделяющего его с текстом. Библия решительно меняет смысл в зависимости от того, кто её читает, – верующий или неверующий в то, что это “слово Божие”» [6, с. 7].

Согласимся с А. Ф. Лосевым: с позиции мифического субъекта миф «не есть выдумка», «не есть бытие идеальное», «не есть метафизическое построение», «не наука и не философия», «не есть ни схема, ни аллегория», «не есть ни сказочное бытие, ни даже просто трансцендентное», «не есть поэтическое произведение» [4, с. 8–57]. Полагаем, можно сказать, что природа мифа отличается от природы перечисленных феноменов. «Есть только то весьма отдалённое сходство (с метафизикой – В. К.), что миф содержит в себе момент сверхчувственный, который является как нечто странное и неожиданное. Но от этого далеко до какого-нибудь метафизического учения» [4, с. 35].

Характеризуя соотношение чувства (сознания) и мысли в создании мифа, А. Ф. Лосев отдаёт явное предпочтение чувству. «Миф не есть произведение или предмет чистой мысли. Чистая, абстрактная мысль меньше всего участвует в создании мифа.

<…> Чтобы создать миф, меньше всего надо употреблять интеллектуальные усилия. <…> Но, рассуждая имманентно, мифическое сознание есть меньше всего интеллектуальное и мыслительно-идеальное сознание» [4, с. 11]. «Миф насыщен эмоциями и реальными жизненными переживаниями; он, например, олицетворяет, обоготворяет, чтит или ненавидит, злобствует. <…> Мифическое сознание совершенно непосредственно и наивно, общепонятно…» [4, с. 15]. И всё же, создание мифа невозможно без участия мышления; чувства – лишь исходный момент его природы, а выражение чувства осуществляется мышлением человека. Когда же миф появился на свет, то в восприятии его участвуют и мышление и сознание, подобно нашему восприятию поэтического произведения. Интересно было бы обсудить с мифическим человеком, например, поэму В. Маяковского, в которой рассказывается о встрече поэта с солнцем. Приведём фрагмент этого произведения.

И скоро,
дружбы не тая,
бью по плечу его я.
А солнце тоже:
«Ты да я,
нас, товарищ, двое!
Пойдем, поэт,
взорим,
вспоем
у мира в сером хламе.
Я буду солнце лить свое,
а ты – свое, стихами [8].

В мифическом сознании А. Ф. Лосев отмечает его особые свойства – отрешённость и иерархийность. «Не нужно долго всматриваться в природу мифического сознания, чтобы заметить, что в нем есть и его природе существенно свойственна некая отрешённость и некая иерархийность. <…> …Какое-то отрешённое от обыкновенной действительности и как-то, пожалуй, нечто высшее и глубокое в иерархийном ряду бытия. <…> В мифологии налична какая-то необычность, новизна, небывалость, отрешённость от эмпирического протекания явлений» [4, с. 35]. Исследователь отмечает, что «никакая отрешённость, никакая фантастика, никакое расхождение с обычной и повседневной “действительностью” не мешает мифу быть живой и совершенно буквальной реальностью, в то время как поэзия и искусство отрешены в том смысле, что они вообще не дают нам никаких реальных вещей, а только их лики и образы…» [4, с. 61]. На наш взгляд, мифическая отрешённость не абсолютна, она сохраняет устойчивую связь со своей основой – чувством зависимости, отрешенность же искусства не обладает такой устойчивостью чувства. На философском языке сказанное можно представить следующим образом. Бытийная отрешённость есть один из видов отношения человека к миру, один из видов (воспользуемся понятием Х. Плеснера) позиционирования. Итак, характеристика мифического сознания вновь привела нас к феномену отношения. Но, если основой зарождения мифического сознания был феномен зависимости, то основанием его бытия стал феномен свободы, благодаря мышлению придавший определённое содержание мифу.

До сих пор мы обращались к тексту «Диалектики мифа», в котором миф определялся через отрицание (противопоставление) близких по значению понятий: вымысел, сказка, метафизика и др. Однако и позитивное определение мифа даёт нам приращение знания в понимании его природы. Возьмём за исходное следующее определение: «**миф есть бытие личностное** или, точнее, *образ бытия личностного*,

личностная форма, лик личности» [4, с. 73]. Значение такого определения мифа выявляется посредством понятия *самоутверждение*. «Религия и мифология, – отмечает автор, – обе живут *самоутверждением личности*» [4, с. 96]. И далее поясняет: «Миф есть не субстанциональное, но *энергийное* самоутверждение личности. Это не утверждение личности в её глубинном и последнем корне, но утверждение в её *выявительных* и *выразительных* функциях. Это – образ, картина, смысловое явление личности, а не её субстанция. Это, как мы уже сказали, *лик* личности» [4, с. 99]. Каким бы не было самоутверждение, оно значимо для человека. Самоутверждение позволяет человеку определиться в его жизненном мире. Конечно, утверждение посредством своего труда (творчества) более значимо для человека, оно субстанционально. Но для самоутверждения важно и «смысловое явление личности».

Итак, обращение к пониманию мифа А. Ф. Лосевым показало, что оно не противоречит нашей гипотезе: основой возникновения мифа являются чувства зависимости человека от явлений природы и неопределённости его во внешнем мире. Используемые А. Ф. Лосевым понятия отрешённости и самоутверждения обогатили наше представление о бытии мифа и о его природе.

Современные исследователи природы мифа вновь обращаются к феноменам неопределённости и зависимости как к основе возникновения мифа. Так, К. Хюбнер говорит о языке мифа, не относящемся к человеку самому по себе, а выражающем единство человека и феноменов природы: «…природа противостоит нам в этом смысле как нечто великое, вызывающее страх, ужасное, возвышенное, величественное, или как нечто великолепное, приносящее удачу, восхитительное и воодушевляющее» [9, с. 17]. И успех дальнейшего исследования мифа будет зависеть от нашей способности объяснить взаимодействие чувств (сознания) и мышления человека в восприятии природы, общества и самого себя. И в решении этой задачи нельзя обойтись без понимания природы мифа, ключевых понятий её познания: *отношение, зависимость, неопределённость, сознание, мышление.*

Литература

1. Бэкон Ф. О мудрости древних // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 2. М. : Мысль, 1972. 582 с.

2. Древнеиндийская философия. Начальный период. Пер. с санскрита. Подготовка текстов, вступ. статья и коммент. В. В. Бродова. М. : Мысль, 1972. 272 с.

3. Кун Н. Легенды и мифы Древней Греции. СПб. : Издательский Дом «Азбука-классики», 2008. 512 с.

4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность. М. : Мысль, 1994. 919 с.

5. Маяковский В. В. Необычайное приключение, бывшее с Владимиром Маяковским летом на даче. URL: https://ilibrary. ru/text/1236/p. 1/index. html (дата обращения: 05. 04. 2020).

6. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. ТОО ТК «Петрополис», 1995. 368 с.

7. Тайлор Э. Б. Первобытная культура: Пер. с англ. – М. : Политиздат, 1989. 573 с.

8. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Пер. с англ. 2-е изд. М. : Политиздат, 1986. 703 с.

9. Хюбнер К. Истина мифа: Пер. с нем. М. : Республика, 1996. 448 с.

УДК 1:27

Куприянов В. А.

Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского: мифологический, философский и исторический аспекты[1]

Проза Достоевского обладает уникальным свойством сочетать самые разные смысловые планы, одно и то же произведение и один и тот же сюжет часто можно интерпретировать и как реалистическое изображение социальной действительности, и как отражение каких-то важных аспектов исторического бытия человечества, и как символическое выражение глубинных особенностей сущности человека. При этом все-таки в каждом тексте есть основной, господствующий план и дополнительные, которые определяют смысловую многомерность произведения. Например, в романе «Преступление и наказание» основным является реалистический план, изображение социальной действительности и ее главных проблем. Но в творчестве Достоевского есть несколько фрагментов, в которых безусловно господствует символически-мифологический смысловой план, и которые претендуют на создание универсальных мифов, с очень сложной идейной структурой и многозначными смыслами, не допускающими точного выражения.

Самым известным таким сюжетом является Поэма о Великом инквизиторе, которую в романе «Братья Карамазовы» Иван Карамазов рассказывает своему брату Алеше.

Отметим, что сейчас чаще принято называть эту литературную историю Легендой о Великом инквизиторе, это название впервые применил В. В. Розанов [9], использовав его в качестве названия своей работы, посвященной интерпретации последнего романа Достоевского. С точки зрения внутренней логики романа такую замену нельзя считать правильной. Термин «поэма» связывает историю, сочиненную Иваном Карамазовым, с романтической традицией, это именно романтическое *литературное* сочинение, *его* сочинение, отражающее его особое отношение к важнейшим религиозным проблемам. Но Розанов в своей работе утверждает, что Поэма, созданная героем, на деле отражает очень важные аспекты мировоззрения автора, самого Достоевского, более того, в ней писатель выразил фундаментальную форму отношения человека к Богу, которая имеет значение для понимания всей христианской традиции.

По сути, Розанов доказывает, что, став частью наших общих размышлений о сущности христианства и его судьбы, эта история приобрела совсем другой, гораздо более общий и объективный смысл, поэтому замена в ее названии слова «поэма» на слово «легенда» представляется вполне оправданным. Ведь *легенда*– это повествование о каких-то важных событиях прошлого, дошедшее до нас в искаженной форме, преображенное художественной фантазией многих поколений людей, но все-таки несущее важный объективный смысл.

В Поэме о Великом инквизиторе исследователи находят вполне ясный исторический план. Ведь Достоевский достаточно точно указывает время и место происходящей истории: это начало XVI в., Испания, Севилья, даже более точно – площадь перед известнейшим готическим собором в Севилье. Исследователи считают, что прообразом Великого инквизитора нужно считать известного деятеля доминиканского ордена Торквемаду; в 1478 г. в Испании был основан Трибунал

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-90003 «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX – начала XX века».

священной канцелярии инквизиции, Торквемада стал его руководителем, а в 1483 г. получил официальный титул «великий инквизитор». Впрочем, Торквемада умер в 1498 г., а в романе Иван говорит, что прошло уже 15 веков после первого явления Христа, но это небольшое несоответствие скорее всего допущено Достоевским сознательно, чтобы показать, что даже при наличии однозначного исторического прототипа, герой этой истории – фигура литературная, а не историческая.

Обычно самый глубокий смысл Поэмы о Великом инквизиторе связывают с проблемой свободы и проблемой организации общества либо на принципе свободы, либо на принципе беспрекословного подчинения авторитету. Большая часть интерпретаторов этого фрагмента творчества Достоевского до сих пор утверждает, что писатель осуждает здесь любые формы авторитарного и тоталитарного устройства общества и государства, т. е. выступает сторонником некоего обобщенного политического и философского «либерализма».

Эту тенденцию в понимании Поэмы задали философы русской эмиграции, часто упоминавшие произведение Достоевского в 1920–1940-е гг. в связи с критикой гитлеровского и сталинского режимов; в ту эпоху наступление тоталитаризма казалось главной угрозой для европейской цивилизации. Вот как об этом писал Н. А. Бердяев: «В разных, часто противоположных, образах скрывался <. . . > дух Великого инквизитора, это образование в мире и воплощение в истории злого начала, коренного метафизического зла: оно равно проявляется и в старой церкви, отрицавшей свободу совести и сжигавшей еретиков, поставившей авторитет выше свободы, и в позитивизме – религии человеческого самообожествления, предавшей высшую свободу за довольство, и в стихии государственности, поклонявшейся кесарю и мечу его, во всех формах государственного абсолютизма и обоготворения государства, отвергающего свободу человеческую и опекающего человека как презренное животное, и в социализме, поскольку он отвергает вечность и свободу во имя земного устроения, земной равной сытости человеческого стада» [1, с. 304]. Но в наши дни продолжать защищать эту точку зрения невозможно, она представляется слишком поверхностной и даже наивной, совершенно не соответствует глубине философских размышлений Достоевского.

Писатель всегда старался ставить самые общие, «вечные» проблемы человеческого существования; самая значимая из созданных им историй, в которой участвует Иисус Христос, должна была выражать какую-то фундаментальную метафизическую и религиозную проблему. Вероятно, наиболее точно эту проблему выявил И. И. Евлампиев, который пришел к выводу, что спор между Великим инквизитором и Христом нужно рассматривать как выражение противостояния в истории двух религиозных истин: всего исторического, церковного христианства (без различия конфессий), деятели которого «исправили» первоначальное учение Христа, и самого этого учения, сторонников которого церковь преследовала в истории как злостных еретиков [6, с. 530–549].

Веским аргументом в пользу такой интерпретации выступает воспоминание одного из участников спора, сопровождавшего чтение Поэмы о Великом инквизиторе в редакции журнала «Русский вестник», в котором печатался роман. Как свидетельствует Д. Н. Любимов, сын одного из сотрудников редакции, «сперва, в рукописи у Достоевского, всё то, что говорит Великий инквизитор о чуде, тайне и авторитете, могло быть отнесено вообще в христианству, но Катков убедил Достоевского переделать несколько фраз и, между прочим, вставить фразу: “Мы взяли Рим и меч кесаря”; таким образом, не было сомнения, что дело идет исключительно о католичестве» [8, с. 412].

Инквизитор прямо говорит Христу: «Мы исправили подвиг твой» [2, с. 234]; из его монолога ясно, что указанное «исправление» состояло в создании церкви как института, который становится посредником между каждым человеком и Богом и обещает спасение. Обращаясь к Христу, Великий инквизитор обвиняет его в отказе дать надежное и авторитетное руководство для спасения: «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за тобою, прельщенный и плененный тобою. Вместо твердого древнего закона – свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, – но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?» [2, с. 232].

Церковь, зафиксировав список допустимых для чтения текстов, жестко определив их однозначную интерпретацию и сведя сущность религиозной веры к исповеданию догматических положений и исполнению формальных обрядов, полностью исключила элемент свободы из христианства. В противоположность этому истинное учение Христа не предполагало никакой жесткой церковной организации и тем более никакой «догматики». Бог, о котором говорит Христос в Евангелии от Иоанна, находится выше всех возможных определений и понятий, но знание о нем и не является главным в учении Иисуса Христа, главное здесь – это особая практика жизни, которую демонстрирует Христос и которую должен повторить каждый верующий.

Противостояние между Великим инквизитором и Христом касается самой сути той веры, которая призвана помочь людям жить в этом мире и обеспечить их религиозное спасение. Собственно говоря, наиболее острой проблемой здесь является именно понимание указанного религиозного спасения. От чего нужно «спасть» земного человека? И каков путь этого спасения?

В ортодоксальном, церковном христианстве главное негативное качество человека – это его греховность, которая имеет последствием его радикальное несовершенство, господство зла в отношениях людей, наконец, смерть. Кроме того, грех, вошедший в нашу жизнь, является причиной радикальной слабости человека, он сам ничего не способен сделать ради своего спасения от несовершенства, зла и смерти и может надеяться только на Бога и церковь. Об этом Великий инквизитор ясно говорит в своем монологе перед Христом, постоянно называя людей «слабосильными» существами. Спасение, которое он несет людям от имени Бога, заключается в обещании Царствия Небесного после смерти – в обмен на их абсолютное послушание авторитету церкви; вот как он говорит об этом «обещании»: мы «для их же счастия будем манить их наградою небесною и вечною» [2, с. 236].

При этом можно легко увидеть, что сам Инквизитор не верит в то, что это правда и что людей действительно ждет Царство Небесное: «Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастия будем манить их наградой небесною и вечною. Ибо если б и было что на том свете, то уж, конечно, не для таких, как они» [2, с. 236].

Особенно загадочна последняя фраза, но именно в ней разгадка всей идейной драматургии Поэмы. В вере Великого инквизитора перспектива будущей жизни оказывает *неопределенной* и, видимо, различной для разных людей; но самое главное, что о ней невозможно ничего сказать точно.

Тот факт, что Инквизитор знает об этом и для него самого проблема посмертного существования остается такой же открытой и мучительной, как для любого простого человека, свидетельствуют его первые слова, обращенные к Христу в темнице: «Имеешь ли ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из

которого ты пришел? <. . . > нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле. Всё, что ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится как чудо, а свобода их веры тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад» [2, с. 228–229].

Здесь нужно обратить внимание на то, что Христос приходит на землю вновь в облике обычного земного человека, а не в виде грозного Судии, каким он должен был прийти и обещал прийти второй раз на землю в соответствии с церковным учением. Но это как раз и означает, что он приходит не из Царствия Небесного, не из абсолютно совершенного божественного мира, которого просто не существует, а из какой-то реальности, подобной земной, т. е. тоже несовершенной.

Такая вера в бессмертие, хотя она и утверждает, что после смерти будет какая-то новая жизнь, не может помочь решению земных проблем, как это предполагается в церковном учении. Поскольку после смерти не будет никакого совершенства, человек должен решать все встающие перед ним проблемы именно в настоящей жизни и добиваться совершенства также непосредственно в земной жизни. Именно эту позицию и выражает молчащий Христос в Поэме, написанной Иваном.

Великий инквизитор изображен в Поэме как верный ученик Христа, который очень хорошо понимает его учение. Он говорит Христу: «Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которою ты благословил людей, и я готовился стать в число избранников твоих, в число могучих и сильных с жаждой “восполнить число”. Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые исправили подвиг твой. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных» [2, с. 237].

Его отличие от Христа в том, что он не верит в «силу» большинства людей, не верит в их способность решать все свои проблемы и добиваться хотя бы относительного совершенства в земной жизни. Поэтому, сострадая «слабым», он обещает им «награду небесную и вечную», т. е. Царствие Небесное после смерти. Но тем самым он губит их, поскольку после смерти они окажутся в каком-то мире, подобном земному и должны будут решать те же проблемы, что в этом мире. Но раз они не стремились к их решению в земной жизни, они не смогут их решить и в последующей.

Дополнительным и очень веским доказательством того, что именно так Достоевский понимал идею бессмертия, является загадочное рассуждение Свидригайлова в романе «Преступление и наказание» (подробнее см. [5]). Признавшись Раскольникову, что он видит привидения, Свидригайлов дальше излагает такую «теорию»: «“Приведения – это, так сказать, клочки и обрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нормальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир”. Я об этом давно рассуждал. Если в будущую жизнь верите, то и этому рассуждению можно поверить» [4, с. 221].

Свидригайлов прямо говорит, что его рассуждение относится к «будущей жизни». Достоевский здесь создает еще один миф о будущей жизни, который вполне согласуется с мифом о свободе как полноте ответственности за свою земную жизнь, который является сутью Поэмы о Великом инквизиторе. Эти два мифа в мировоззрении Достоевского прочно связаны, и не случайно в Поэме утверждение

высшей свободы человека оказывается возможным только через понимание бессмертия как продолжение земной несовершенной жизни.

Эту связь Достоевский подтверждает в одном из своих рассуждений в «Дневнике писателя», которое посвящено как раз идее бессмертия как высшей идее человеческого существования: «. . . бессмертие, обещая вечную жизнь, тем крепче связывает человека с землей. Тут, казалось бы, даже противоречие: если жизни так много, то есть кроме земной и бессмертная, то для чего бы так дорожить земною-то жизнью? А выходит именно напротив, ибо только с верой в свое бессмертие человек постигает всю разумную цель свою на земле. Без убеждения же в своем бессмертии связи человека с землей порываются, становятся тоньше, гнилее, а потеря высшего смысла жизни (ощущаемая хотя бы лишь в виде самой бессознательной тоски) несомненно ведет за собою самоубийство» [3, с. 49].

Совершенно очевидно, что если бессмертие понимается как окончательное расставание с земной жизнью и перенесение в Царствие Небесное, то приведенное рассуждение вряд ли можно признать логичным и обоснованным. Если же бессмертие – это вечная жизнь в разных формах, полностью аналогичных земной жизни, то всё становится понятным: свобода человека заключается в возможности самому сделать себя более совершенным существом, которое сохранит достигнутое совершенство в новой жизни и там продолжит движение по тому же пути совершенства.

Последняя идея (о возможности непрерывного совершенствования личности в последовательности разных форм вечной жизни) является необходимым и важным слагаемым концепции бессмертия Достоевского. Но здесь он уже мог опираться на известную традицию европейской философии. Указанная идея является важной частью представлений И. Канта.

В работе «Критика практического разума» Кант, обосновывая идею бессмертия как одного из постулатов практического разума, использует в качестве аргумента предположение о бесконечности процесса совершенствования земной человеческой личности. Совершенство недостижимо для человека в пределах земной жизни, но именно это Кант и делает основанием своего доказательства: «. . . так как оно тем не менее требуется как практически необходимое, то оно может иметь место только в *прогрессе*, идущем в *бесконечность* <…>. Но этот бесконечный прогресс возможен, только если допустить продолжающееся до *бесконечностисуществование* и личность разумного существа (такое существование и называют бессмертием души)» [7, с. 455].

Очевидно, что «прогресс, идущий в бесконечность» – это именно постепенное совершенствование земной личности, но никак не Царствие Небесное, в котором абсолютное совершенство достигается «мгновенно» и помимо усилий самого человека.

Подводя итог, можно сказать, что в Поэме о Великом инквизиторе Достоевский создал религиозный миф о двух путях человеческой жизни и двух формах отношения человека к Богу, причем этот миф включает в себя и представление о бессмертии и будущей жизни. И хотя проблема бессмертия очевидно не допускает рационального выражения и наиболее уместной формой для нее является как раз миф, в данном случает у представлений, выражаемых Достоевским, есть и ясная философская, т. е. рациональная составляющая, связанная с традициями европейской религиозной философии.

Именно такое сочетание мифологических, рационально-философских, исторических и социально-реалистических элементов делает произведения Достоевского удивительно многозначными и притягательными, порождающими множество различных интерпретаций.

Литература

1. Бердяев Н. А. Великий инквизитор // Властитель дум: Ф. М. Достоевский в русской критике конца XIX – начала XX века. СПб. : Худож. лит., 1997. С. 303–332.

2. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л. : Наука, 1972–1990. Т. 14. 512 с.

3. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. (ноябрь–декабрь) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 24. 520 с.

4. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 6. 424 с.

5. Евлампиев И. И. Идея бессмертия в романе «Преступление и наказание» // Mundo Eslavo: revista de cultura y studios eslavos. 2017. № 16. С. 82–92.

6. Евлампиев И. И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб. : Изд-во РХГА, 2012. 585 с.

7. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч. В 6 т. М. : Мысль, 1963–1966. Т. 4(1). С. 311–501.

8. Любимов Д. Н. Из воспоминаний (Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинских торжествах в Москве в 1880 году) // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. М. : Худож. лит., 1990. Т. 2. С. 406–419.

9. Розанов В. В. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского // Розанов В. В. Собрание сочинений. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит очерки. О писательстве и писателях. М. : Республика, 1996. С. 5–156.

УДК 94

Прохватилов И. В.

Обрядовая сторона религии балтийских славян

Обрядовые действия (молитвы, песнопения, шествия, гадания, жертвоприношения, погребальный обряд, поминание умерших, игры и другие ритуальные действия) занимают в любой религии одно из ключевых мест.

Внешняя сторона верования, выраженная в проведении определённых действий, позволяет сформировать правила поведения не только отдельного человека, но и целого этноса. Зримая составляющая религии несёт практическую нагрузку – при помощи выполнения определённых обрядов и ритуалов наставляет человека, как при помощи каких-либо действий приблизиться к религиозному идеалу, исповедуемому этим человеком (либо целым народом) [6, с. 357–358].

При изучении религиозных взглядов племён балтийских славян этот аспект тем более актуален. Причина в том, что полабские славяне, начиная со второй четверти VIII в. по окончании XII века (т. е. более 400 лет), вели упорную борьбу с немецко-датской экспансией на свои земли. Так как агрессия состояла из двух взаимосвязанных аспектов (военные походы сопровождались одновременной, чаще всего насильственной, христианизацией), то славянами она воспринималась как единый, неразделимый процесс.

Бельгийский историк В. К. Ронин так охарактеризовал этот процесс: «В системе гентильно-религиозного сознания языческого народа, где конфессиональная и этническая принадлежность человека взаимо обусловлены, христианство воспринималось славянами как «племенная» религия их тогдашнего врага, а хронический конфликт с западными соседями неизбежно представал как противоборство местного языческого божества с «немецким богом». Частые вооруженные столкновения не только препятствовали миссионерской деятельности в Полабье, но и укрепляли там племенные культы, вызывая, по-видимому, в широких слоях народа психологическое «отталкивание» христианства» [12, с. 40].

Кроме того христианство, являясь производным ближневосточных религий, унаследовало не только его идеологию, но и ряд несвойственных европейским народам, в том числе славянам, норм поведения (тщательный контроль всех сторон повседневной жизни, достаточно отличающиеся формы обрядовых действий и др.), являвшихся чуждыми, по отношению к более естественным, сложившимся в ходе тысячелетнего формирования, религиозным формам язычества.

Современная наука не владеет полной картиной языческих верований полабских славян. Сведения эти, хотя и не единичны, но достаточно фрагментарны и отрывочны. Основным их источником являются:

- хроники западных авторов, не лишенных предвзятости (что заставляет относиться к ним с известной долей предосторожности);
- письменные сообщения восточных авторов, либо путешествовавших в Европу, либо видевших выходцев из Европы в других регионах;
- русские летописи, в которых информация о балтийских славянах (летописных варягах и колбягах) хоть и единична, но, исходя из мнения И. И. Срезневского, о том, что «условия и формы богослужения были одинаковы у всех славян» [14, с. 63], может дать некоторую основу для суждений);
- данные археологических раскопок;
- этнографические данные, которые пусть в искаженном, изменённом виде, но всё же дающие определённый объём информации.

Таким образом, сопоставляя вышеперечисленные группы данных, а также сопоставляя имеющуюся информацию о западных славянах с информацией об их южных и восточных сородичах, мы можем частично воссоздать картину религиозной жизни заэльбских славян.

При исследовании религий древности необходимо помнить, что недопустимо пытаться объяснить действия и мысли средневекового человека с позиций человека современного. На нашу сегодняшнюю ментальность (хотим мы того, или нет), помимо ряда прочих факторов, весьма серьёзное влияние оказала христианская идеология, через призму которой мы сегодня пытаемся объяснить логику действий человека средневековья, зачастую христианином (даже формально) не бывшего. При уяснении глубинных причин некоторых исторических процессов (в том числе религиозных), подобный подход не совсем корректен.

Религия древних славян – *язычество* (термин происходит от ст. – слав. *ьазычникъ*, церковнослав. производное от *ъазычънъ* (встречается в Евангелии от Матфея. 4:7; Остромировом Евангелии) [17, с. 551], уходит корнями в религию древних индоевропейцев, связи с которой устойчиво прослеживаются (в том числе и у балтийских славян) ещё и в VIII–XII веках. Называть религией в современном понимании этого слова систему космогонических взглядов славян, будет не совсем правильно. Это мироощущение, мировосприятие, оригинально объясняющее все аспекты повседневной жизни.

Обрядовые формы использовались славянами как в повседневной жизни (например, начало и окончание сельскохозяйственных работ), так и при исключительных событиях (нападение внешнего врага, или выступление в поход; массовая болезнь, голод, суд князя, пророчество жреца и т. д.).

Круг обрядов у полабских славян можно очертить следующими основными действиями: жертвоприношения; молитвы; гадания; празднества, шествия, игры (часто носившие ритуальный характер); погребальный обряд (анализ этого аспекта останется в основном, за рамками статьи в силу ограниченности её объёма).

Жертвоприношения представляли собой поднесение богам, или жрецам, как представителям богов, различных даров, в знак уважения, либо как плату. Это могли быть плоды земли (зерно, фрукты, овощи, вино, готовая пища), а также ценные вещи – украшения и предметы роскоши, деньги, предметы быта, оружие. Иллюстрацией данного утверждения может служить пример того, что в борьбе за датский трон один из претендентов на корону (Свен III), чтобы заручиться поддержкой племени руян-ругиев, поднёс храму на мысе Аркона золотую чашу, украшенную драгоценными камнями.

В других случаях приносились в жертву домашние или добытые на охоте дикие животные, целиком, либо их части. До нас дошли сведения об умерщвлении и расчленении их на алтаре жертвенника, как об обязательном атрибуте обряда, носившего некий сакральный смысл. Особую, ритуальную роль в жертвоприношениях играла кровь не только жертвенных животных, но и человеческая, с которой совершали различные гадательные обряды, брызгали с молитвами на землю и людей. Кровь жертвенных животных иногда символически пили жрецы (вероятно, для раскрытия дара прорицания) [17, с. 88–90].

Но обычаи балтийских славян отличались большим разнообразием. Встречаются свидетельства того, что существовал прямо противоположный обычай, запрещавший проливать кровь в священных местах даже в исключительных случаях, в том числе – во время военных действий: «Здесь среди очень старых деревьев мы увидали священные дубы, посвященные богу этой земли, Прове. Славяне питают к своим святыням такое уважение, что место, где расположен храм, не позволяют

осквернять кровью даже во время войны» [1, с. 248]. Из этого следует вывод, что делать поспешные заключения об излишней кровожадности балтийских славян, по меньшей мере, скоропалительно. Современная историческая наука, к сожалению, утеряла огромный пласт истории, который мог бы объяснить тонкости их мировоззрения, нам сегодня недоступного.

В исключительных случаях могли приноситься человеческие жертвы, причём, это могла быть как добровольная смерть, так и насильственная. Хронист Гельмольд из Босау, так описывал один из обрядов: «Им предназначены были жрецы и приносились жертвы, и для них совершались многочисленные религиозные обряды. Когда жрец по указанию гаданий объявляет празднества в честь богов, собираются мужи и женщины с детьми и приносят богам своим жертвы волами и овцами, а многие и людьми-христианами, кровь которых как уверяют они доставляет особенное наслаждение их богам. После умерщвления жертвенного животного жрец отведывает его крови, чтобы стать более ревностным в получении божественных прорицаний. Ибо боги, как многие полагают, легче вызываются посредством крови. Совершив, согласно обычаю, жертвоприношения, народ предается пиршествам и веселью» [1, с. 213].

О первом варианте добровольного человеческого жертвоприношения мы можем судить в первую очередь по описанию данного обряда, оставленного нам арабским путешественником и миссионером Ахмадом ибн ал-Аббасом Ибн Фадланом (X в.) в ходе его путешествия по Волжской Булгарии. В нём наложница добровольно соглашается умереть, чтобы сопровождать в загробном мире умершего знатного руса [7, с. 70–76].

Мы точно не знаем, кем и откуда были эти русы, описываемые арабским автором, но можем предполагать на основе других письменных и археологических источников, что подобные обычаи были распространены у всех славян, в том числе и балтийских. Косвенным подтверждением этой версии может служить найденное в могильнике Узадель (близ озера Липс, земли племени редариев) камерного захоронения, в котором были обнаружены останки двух человек. У одного из найденных тел была прижизненная трепанация черепа, которая послужить причиной смерти не могла. При нём не было найдено никакого бытового скарба кроме ножа. Второе тело могло принадлежать воину, о чём позволяет судить найденный меч. Немецкий историк А. Пауль выдвинул версию, что перед нами захоронение жреца с сопровождающим его в загробный мир воином-телохранителем.

Социальный статус найденных тел косвенно подтверждается различиями при сравнении с другим захоронением, раскопанном в том же могильнике. Если первое захоронение было аскетично (т. е. содержало минимум предметов), то второе по всей вероятности – погребение знатного и богатого человека: в нём нашли богатый инвентарь, меч, посуду, скипетр. По этому захоронению мы видим, как хоронили знатного и богатого человека в противоположность захоронению служителя культа [10].

Хотелось несколько подробней остановиться на прижизненных трепанациях черепа. Эта традиция берёт своё начало в глубокой древности. В регионе, который мы рассматриваем, они выполнялись ещё в период Великого переселения народов (в частности, в местах расселения кельтов, саксов, чехов, словаков). Непосредственно у балтийских славян на сегодняшний день зафиксировано пять подобных находок, характерных для племён руян-ругиев, редариев, черезпенян, ободритов, лужицких сорбов [10].

Объяснение этому ритуалу, с которым согласилось бы большинство ученых, пока не найдено. Существует ряд предположений немецких археологов, по одному из которых выдвинута версия, что этот ритуал проводился для открытия «третьего глаза»

(проявления магических способностей предвидения). Следовательно, лицо, которому была сделана такая операция, могло быть служителем культа [10].

Второй тип человеческих жертвоприношений – насильственный. Этот тип жертвоприношения встречается нечасто. Человека приносили в жертву насильно в случае исключительных негативных событий (война, неурожай, мор, голод), с целью умилостивить богов такой исключительной жертвой. По всей вероятности до VIII века в качестве жертвы использовали рабов и военнопленных. Не исключен вариант принесения в жертву своих соплеменников, вероятнее всего – по добровольному жребию.

Начиная с периода экспансии франков в земли славян, человеческие жертвоприношения стали проводится чаще. В качестве жертвы на первый план выдвигаются пленные христиане как носители чуждой для славян культуры и идеологии, несущей порабощение и рабство (а часто – смерть). В данном случае, выбор на жертву также мог пасть в результате жребия: «в знак особого уважения они имеют обыкновение ежегодно приносить ему (Свентовиду) в жертву человека-христианина, какого укажет жребий» [1, с. 213].

Особо желанной жертвой, которую (по мнению жрецов) должны были одобрить боги, было принесение в жертву христианских священнослужителей. Пример тому – эпизод, описываемый Гельмольдом из Босау (1066 г.): «Епископу Иоанну, старцу, схваченному с другими христианами в Магнополе, то есть в Микилинбурге, жизнь была сохранена для торжества [язычников]. За свою приверженность Христу он был [сначала] избит палками, потом его водили на поругание по всем славянским городам, а когда невозможно было заставить его отречься от имени Христова, варвары отрубили ему руки и ноги, тело выбросили на дорогу, голову же отсекли и, воткнув на копье, принесли ее в жертву богу своему Редегасту в знак победы» [1, с 180].

Приведённые выше примеры подтверждают наличие человеческих жертвоприношений у балтийских славян. Но надлежит быть осторожным в оценках данного института, избегая подхода к нему с точки зрения современного человека. Необходимо помнить, что в период VIII–XII вв. христианство идентифицировалось у балтийских славян в большинстве случаев как враждебное.

Зачастую служители церкви действовали рука об руку с воинами (а нередко, направляли их действия). Следовательно, ритуальное убийство христианина (врага) с точки зрения славян (а до крещения – саксов и датчан) было особо почитаемым, угодным богам делом: «Жертвоприношения христиан, совершавшиеся в разных концах славянских земель, были вызваны, в сущности, одним и тем же обстоятельством – противостоянием врагу, который, пожалуй, впервые за всю славянскую историю угрожал не столько "снаружи", политическим подчинением, сколько "изнутри". Для борьбы с ним был выбран соответствующий метод, самый адекватный с точки зрения наших предков. В сравнении с другими известными конфликтами религий, методы борьбы славянского язычества с христианством не отличались жестокостью, даже без поправки на суровые обычаи средневековья, и не выходили за рамки обычного языческого религиозного правосудия» [4, с. 75–79].

Помимо этого не следует забывать о том, что противники славян (в том числе и христиане), действовали теми же методами, а подчас, не в пример с более масштабной, показательной жестокостью. Приведём только несколько примеров.

В 782 г. в ходе похода на саксов император Карл Великий в течении одного дня приказал обезглавить на капище (находившемся в священной роще сакских племён Ирминсул) 4500 пленных саксов – заложников, отказавшихся принять крещение. В 955 г. после проигранной ободритами битвы при реке Ракса против объединённого франко-руянского войска герцог Саксонии Оттон I Великий приказал обезглавить 700

пленных ободритов [3, с. 189]. В письме Матильды Лотарингской сыну короля Польши Болеслава I Мешко II упоминается, что «его отец добился железом того, чего проповедники не смогли добиться словом» [11, с. 148].

Следуя из вышесказанного, можно сделать вывод, что в глазах язычников (не разбиравшихся в тонкостях христианской теологии) подобные массовые казни и жестокости вполне могли выглядеть как жертвоприношения чужому богу, что не могло не вызвать ответной агрессивной реакции, являвшейся вполне нормальной, в рамках того мировоззрения.

Ещё одним из видов ритуальных действий у балтийских славян являлись молитвы. На сегодняшний момент нет достоверных данных существовали ли какие-либо канонические, неизменные тексты молитв (от общеслав. – молвь, молва). Напротив, в письменных источниках есть упоминания об обращениях к богам в вольной форме, в виде просьбы или разговора.

Вероятно, в жреческой среде с течением времени могли сложиться какие-либо устоявшиеся словесные формы, но сведения об этом до нас не дошли. Однако упоминания об обращениях к богам в свободной манере в средневековых источниках встречаются. Так, хронист Саксон Грамматик передаёт об одном из обрядов на Арконе, что: «Делая вид, что почтительно прислуживает истукану, он предлагал ему отпить из чаши и в это же время в торжественных выражениях просил добра себе и своему отечеству, а также ещё большего процветания и побед для своих соотечественников. Закончив говорить, он тут же подносил кубок ко рту и разом осушал его, после чего вновь наполнял вином и возвращал его в правую руку идола» [14, с. 214].

Как видно из данного текста, жрец Святовита произносил какие-то словесные формулы с пожеланиями процветания и побед. Встречаются также и другие упоминания западными хронистами неких словесных обращений к богам в ходе обрядов: у Титмара Мерзербургского (VI, 18), Адама Бременского (I, 52) и других авторов. Косвенное свидетельство наличия постоянного текста молитв есть у арабского автора X в. Ибн Руста Абу-Али Ахмед Ибн-Омара («Книга драгоценных сокровищ»): «Во время жатвы берут они просяные зерна в ковше, поднимают к небу и говорят: Господи, ты, который снабжал нас пищей (до сих пор), снабди и теперь ею в изобилии» [5, с. 265].

Аналогичное описание обращения к богам есть у арабского путешественника X в. Ахмада ибн ал-Аббас Ибн Фадлана. Оно описывает богатых русов, прибывших для торговли, к своим богам: «О господь мой, я приехал из отдалённой страны, и со мною девушек столько-то и столько-то голов и соболей столько-то и столько-то шкур – пока не назовёт всего, что прибыло с ним из его товаров – и я пришел к тебе с этим даром», – потом он оставляет то, что имел с собой, перед этим бревном (идолом – П. И. В.), – «итак, я желаю, чтобы ты пожаловал мне купца, имевшего многочисленные динары и дихремы, чтобы он покупал у меня в соответствии с тем, что я пожелаю, и не прекословил бы мне ни в чём, что я говорю» [7, с. 70]. Можно предположить, что это устоявшаяся форма обращения к богам, и исходя из этого, сделать осторожное предположение о наличии подобных формул у балтийских славян.

Гаданиям в религиозной жизни славян отводилось большое место, а вера в приметы при определении будущего играла весьма существенную роль в повседневной жизни. Соответственно, люди, направлявшие этот процесс и толковавшие его результаты, пользовались большим почётом. На высшей ступени этой иерархии стояли жрецы (а в особенности – верховные жрецы храмов Арконы, Ретры, Старигарда, Щетина): «Король же находится у них (жителей Рюгена – П. И. В.) в меньшем по сравнению с жрецом почете. Ибо тот тщательно разведывает ответы

[божества] и толкует узнаваемое в гаданиях. Он от указаний гадания, а король и народ от его указаний зависят» [1, с. 279].

У балтийских славян повсеместно был развит культ коня (белого и вороного), а также обряд гадания с его участием. Описание этого процесса есть у Адама Бременского, Саксона Грамматика, Титмара Мерзербургского, Герборда, которые, за исключением небольших расхождений, схожи.

Эти описания подтверждаются и археологическими находками. Таким, например, описывает процесс гадания Саксон Грамматик: «… у идола был собственный конь белого цвета, и выдернуть [хотя бы один] волос из его гривы или хвоста считалось нечестивым поступком… В Ругии считали, что Свантовит (так звали идола) верхом на этом коне сражается с врагами своего святилища. . . Когда наступало время отправляться в поход, жрец, сказав слова молитвы, выводил к ним из святилища уже взнузданного коня… Равным образом и точное время отплытия они назначали, лишь получив три подряд свидетельства того, что их начинание завершится успешно» [14, с. 215].

Помимо угадывания воли богов в решениях по внешне- и внутриполитическим вопросам, существовали обряды гаданий о менее важных, но существенных в повседневной жизни славян делах (об урожае, запасах на будущий год, начале и окончании торговли, сельскохозяйственных работ и т. д.). Тот же Саксон Грамматик писал, что верховный жрец Святовита ежегодно после сбора осеннего урожая собирал народ в Арконском храме и проводил обряд гадания. Он определял по уровню вина, налитого в кубок божества с прошлого года, будет ли голод в следующем году и как пользоваться урожаем этого года – экономно или нет. Затем проводился обряд с принесением в жертву идолу большого медового пирога, после чего следовал всеобщий пир [14, с. 214]. Этот эпизод иллюстрирует пример так называемой «аграрной магии», начинавшей и заканчивавшей все сельскохозяйственные работы с целью обеспечить им покровительство высшей силы.

Низшим уровнем гаданий считалось гадание о повседневных делах (рождение детей, выгодная торговая сделка, удачный путь, благополучие дома и другие): «Также и намереваясь заняться каким-нибудь другим делом, об осуществимости своих желаний они обычно судили по первому встреченному животному. Если знак был благоприятным, они бодро продолжали начатый путь, если же зловещим – разворачивались и возвращались домой… Этой премудрости не были чужды даже женщины» [14, с. 216].

Таким образом, письменно зафиксировано существование нескольких уровней гадания, пронизывавших культовую жизнь не только руян, но и всех полабских славян.

Празднества, состязания, игры и шествия, как правило, сопровождали различные ритуальные действия у славян. Их активный, жизнеутверждающий характер был характерной чертой практически для всех культовых действий, включая похоронные обряды, составляя противоположность строгости и аскетизму христианства. Это ещё одна черта, рознившая христианство и язычество. По представлению славян, жизнь после земной смерти не заканчивалась, а умерший переходил в другое качество, становился предком, который из Ирия – Рая наблюдал за своими потомками, незримо помогая им.

Русский филолог А. Н. Афанасьев так описывал функцию ушедших предков: «Умирая, предки не бросали потомков совершенно, не разрывали с ними связей окончательно; они только сбрасывали с себя телесные формы, сопричитались к стихийным духам и как гении-хранители продолжали незримо следить за своими потомками, блюсти их выгоды и помогать им в житейских невзгодах [2, с. 511]. Это

объяснение, даёт нам понимание развитого культа предков у славян, считавших их, наравне с богами, покровителями семьи, рода, племени.

Все западные хронисты отмечают пристрастие балтийских славян к праздникам, игрищам, пирам: «Сходясь с обычным жаром на упомянутый праздник идола, все жители края многообразными способами устраивали зрелища и пиршества, и сами прежде скрытые изображения идолов народу, разнузданному пустой радостью, показывали и к древнему языческому обряду побуждали, и постоянно впадали от этого в бедствие божественной одержимости» (Эббон, «Житие Оттона, епископа Бамбергского», III, I) [цит. по: 9, с. 109].

Описания празднеств и пиров в честь богов мы встречаем и в других источниках. В XV в. польский хронист Ян Длугош писал: «в наиболее замечательных и посещаемых местах совершались священнодействия и обряды, были установлены праздники и жертвоприношения, на которые собирались мужчины и женщины вместе с детьми и приносили своим богам жертвы из скота и домашних животных, а иногда и из числа людей, захваченных в битве; они верили, что это беспорядочное множество отеческих богов следует задабривать возлияниями; в их честь в определённые времена года назначались и устраивались игры… призывая при помощи повторяющихся заклинаний названных богов и богинь» [8].

Ещё одним широко распространённым элементом языческого праздника были шествия. Советский историк и археолог академик Б. А. Рыбаков реконструировал праздничное шествие на ритуальном комплексе горы Сленжа (Силезия) – культового центра славянского племени силезян. Можно предположить, что аналогичные шествия существовали у их западных соседей с берегов Балтики. Комплекс состоял из трёх гор (Сленжа, Костюшка, «Ангельская»), вытянутых в одну линию и нарастающих по высоте с идущей по хребту дорогой.

По всей вероятности, языческие процессии на Сленжу начинались с малой горы «Ангельская». Далее, постепенно поднимаясь, путь следовал до горы Костюшка, на которой также находилось святилище, опоясанное каменным валом. Путь от него обозначен скульптурами и знаками, высеченными на камнях. О культовом, а не бытовом предназначении комплекса говорит тот факт, что все археологические находки (главным образом, керамика) – это ритуальная посуда, но совершенно нет жилищ и других бытовых находок [13, с. 188]. Основной ритуал проходил на вершине Сленжи, опоясанной каменным валом. Костры (остатки которых найдены на территории капища), были видны на много километров кругом, и возможно, служили сигналом начала празднеств. Видны они были и на находившейся в 3 км от Сленжы горе Радуня. Она по высоте была ниже первой, но на её вершине располагалось более крупное по своим размерам капище [13, с. 188].

Таким образом, рассмотренные выше примеры доказывают глубокую архаичность и своеобразие религии древних славян. Она имела богатую обрядовую форму, включавшую в себя жертвоприношения, молитвы, гадания и шествия. Архаичные формы почитания высших сил пронизывали практически всю повседневную жизнь славянских племён, регулируя её на основе простых и естественных законов, сложившихся в ходе тысячелетий и изменявшихся в ходе естественного, а не революционного (читай – насильственного) процесса.

Литература

1. Адам Бременский, Гельмгольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники. М. : Русская панорама, 2011. 584 с.

2. Афанасьев А. Н. Славянская мифология. СПб., М. : Мидгард. 2008. 1520 с.

3. Виндукинд Корвейский. Деяния саксов. Перевод Санчука Э. Г. М. : Наука, 1975. 272 с.

4. Виноградов А. В. К вопросу о веротерпимости в русском менталитете (на примере противоборства язычества с христианством) // Материалы Всероссийской научно-практической конференции: Русский человек: сущность, своеобразие и перспективы развития. Елабуга, 2010. С. 75–79.

5. Гаркави А. Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб. : типография Императорской академии наук, 1870. 315 с.

6. Грановская Р. М. Психология веры. СПб. : Питер, 2010. 480 с.

7. Джаксон Т. Н, Коновалова И. Г. Древняя Русь в зарубежных источниках. Хрестоматия. Т. 3. М. : Русский Фонд содействия образованию и науке, 2009. – 264 с.

8. Длугош Ян. Анналы или хроники славного королевства Польского. Сайт: Восточная литература. Пер. Дьяконова И. В. Книги I, II. URL: http://www. vostlit. info/Texts/rus5/Dlugos_2/frametext1. htm (дата обращения: 20. 02. 2020).

9. Дудко Д. Матерь Лада. Божественное родословие славян. Языческий пантеон. М. : Эксмо, 2004. 432 с.

10. Пауль А. Балто-славянские реликты на южном берегу Балтики. Международный научный журнал «Переформат. ру» (электронная версия). URL: http://pereformat. ru/2014/10/balto-slavyanskie-relikty/ (дата обращения: 20. 02. 2020).

11. Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. Сборник под ред. Г. Г. Литаврина. М. : Наука, 1988. 272 с.

12. Ронин В. К. Международно-правовые формы взаимоотношений славян и империи Карла Великого//Сборник «Советское славяноведение», 1982, № 6. С. 36–42.

13. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М. : Наука, 1981. 406 с.

14. Саксон Грамматик. Деяния данов. В 2-х томах (16 книгах) Т. 2: Книги XI–XVI. Перевод с латинского А. Досаева, под ред. И. А. Настенко. М. : Русская панорама, 2017. 616 с.

15. Срезневский И. И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян, по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846. 108 с.

16. Титмар Мерзербургский. Хроника. Перевод Дьяконова И. В. М. : Русская панорама, 2009. 256 с.

17. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. IV. М. : Прогресс, 1987. 864 с.

18. Фаминцин А. С. Божества древних славян. М. : Институт русской цивилизации, 2014. 736 с.

УДК 13

Ставицкий А. В.

Миф как смысловая матрица культуры и ее универсалия

Среди ученых до сих пор не сложилось единства в подходах к исследованию мифа в силу разной научной специализации, которую большинство из них не могут преодолеть, и недостаточного внимания к его онтологии [22]. Поэтому анализ основных подходов в изучении мифа наглядно показывает, что не все исследователи рассматривают миф как явление, изначально свойственное человеку, присущее обществу на всех этапах его развития, и потому уже не являющееся чем-то патриархальным, рудиментарным, отживающим.

Происходит это потому, что под мифом они понимают архаичные повествования о деяниях богов и героев, создание коллективной общенародной фантазии первобытного человека, и, таким образом, не распространяют понятие мифа на современность. Это т. н. классическое или традиционное понимание мифа пока ещё господствует в науке и обществе, уступая разве что ещё более поверхностному взгляду на миф, который условно можно назвать обывательским. Но постепенно всё более утверждается мнение, что помимо древних мифов, ставших частью литературы и традиции, в обществе существуют мифы иные, современные [20, с. 238–240].

Большинство тех, кто признает это, пока ещё воспринимают современный миф как рудимент, наследие веков, пережиток. Но открытия, сделанные учеными в области культурологии, психологии и семиологии, всё более настойчиво убеждают, что это не так. Согласно их выводам, под влиянием своих чувственных представлений и формирующей его культуры сознание современного человека оказывается «наперед заполнено огромным числом коллективных представлений, под влиянием которых все предметы, живые существа, неодушевленные вещи или орудия, приготовленные рукой человека, мыслятся всегда обладающими множеством мистических свойств» [18, с. 61]. И хотя Л. Леви-Брюль описывал в данном случае сознание первобытного человека, представления современных людей принципиально от них не отличаются, поскольку любая культура изначально мифологична и не сводится к мифологическим построениям древних [14; 15]. Ведь всё, что современный человек называет истиной, как правило, подтверждается не его личным опытом, но коллективным опытом культуры, которая обычно принимается на веру.

Так вера в определённые истины, выработанные культурой, в которой формируется человек, становится истиной и для него [2]. Но истины, принятые той или иной культурой, не сводимы к данным непосредственного восприятия. Они воспринимаются человеком как факт культуры и потому функционируют по законам мифа [19], который в рамках третьего, феноменологического подхода выступает как смысловая матрица культуры и её базовая универсалия.

Объясняется это тем, что мифотворчество – естественное свойство человеческого сознания, постоянно порождающего символически окрашенные образы окружающих человека людей, вещей, явлений, в которых он выражает свое мироощущение и отношение к ним [12; 23], позволяющее лечить душу ощущениями (О. Уальд). И потому миф – не только сказания о богах и героях прошлого, пережиток архаики, воспринимаемый как миф, вымысел, фантазия, литература, но вся чувственно воспринимаемая и в образно-символической форме отражаемая реальность. Миф, воспринимаемый исповедующими его людьми как подлинная, настоящая действительность, истинность которой для них несомненна [13; 16].

Именно таков миф современный. Он существует и будет существовать, потому что любая вещь, любое явление, любой человек, достаточно интересные, важные, значимые для нас, нами прочувствованные и пережитые, вольно или невольно становятся в наших представлениях тем мифом, который мы принимаем как данность.

Они обретают в наших глазах символически оформленные образы, наполненные той информацией, которую мы захотим в них увидеть и принять. И тогда они станут для нас частью нашей жизни и памяти; фактом, истиной культуры, в смысловом поле которой мы живем [17].

В результате люди, общество, государство постоянно «производят» и навязывают окружающим свои мифы, в которых выражены их видение действительности, их сознательно понимаемый или неосознанный интерес, а социальная среда позволяет им «прорастать» в обществе, обретая ту феноменальную силу, какую имеет над нами лишь то, что принято не разумом, но чувством [3].

Традиционный миф и миф современный имеют ряд общих черт, позволяющих их объединить под общим понятием «миф». Но вместе с тем они существенно отличаются друг от друга. Из признаков, объединяющих разные типы мифов, мы выделим три основных.

Во-первых, они по-своему объясняют окружающий мир, создавая особый символически окрашенный воображаемый образ реальности, обращенный в прошлое, настоящее и будущее, воплощающий мечты и надежды людей, их самые потаенные мотивы и желания, закрепляющий господствующие в обществе предрассудки и иллюзии.

Во-вторых, и это во многом важнее объяснения мира – они оправдывают и, следовательно, узаконивают существование той общности, той культуры, которая этот миф исповедует, наделяя их существование чрезвычайно важным для них смыслом (оправдание человека смыслом).

В третьих, они являются организующей силой общества, способом его духовной самоорганизации, определяя отношения в обществе (коллективе) и поведение людей, реализуясь в общественных отношениях, укрепляя социальные связи, воплощаясь в ценностях и идеалах, закрепляясь в нормах и ритуалах, определяя основные параметры человеческого бытия, отличного от других сообществ и культур. Таким образом, они придают осмысленность всему человеческому существованию, гармонизируя и упорядочивая его.

Следует отметить, что отличия, по которым обычно разделяют архаичные мифы от современных, на наш взгляд весьма условны. Так, принято считать, что в отличие от традиционных (архаичных) мифов, объектом мифологизации которых являются боги, предки и культовые герои, современные мифы рассматривают реальные события прошлого и настоящего. Хотя, в первом случае, речь тоже может идти о реально происходивших, но позднее мифологизированных событиях.

С другой стороны современные мифы вполне могут работать в режиме традиционного, делая предметом культа и религиозного поклонения реальных людей (Ленин, Гитлер, Сталин, Мао Цзэдун и др.), оформляя это поклонение массовыми, обязательными для исполнения ритуалами, которые мало чем отличались от того, что делали носители мифов архаичных [24]. Также принято считать, что современные мифы не достаются новым поколениям по традиции, а создаются людьми, сообществами, социальными группами, институтами власти, средствами массовой информации [1, с. 192]. И это в целом верно, если они охватывают своим существованием лишь одно поколение людей. Но в случае, если они успевают стать частью традиции, эта особенность становится малоразличимой [4].

Кроме того, если архаичные мифы целиком основываются на вере и передаются посредством рукописных (сакральных) текстов или устных сообщений, современным мифам этого недостаточно. Ведь они:

- построены на определённо толкуемых фактах, по-своему логичны и «проверяются» эмпирически;
- опираются не только на научные теории своего времени, но на весь «опыт» культуры, выраженный в определённой идеологической доктрине, сохраняя полную видимость правдоподобия и наукообразия для тех, кто их принимает и ими живёт;
- распространяются в основном посредством СМИ.

Как видим, общего в этих мифах больше, чем различий. Естественно, мы в данном случае сравниваем мифы, исходя из отношения к ним реальных носителей мифов, т. е. тех, кто в свои мифы верит. Ведь, перестав быть объектом веры и поклонения, миф не может отождествлять себя с реальностью и, следовательно, как миф уже не «работает», являясь иллюзией и обманом для любого, кто его не разделяет.

В связи с этим особо следует оговорить тот очевидный факт, что действующий, «работающий» миф в той социальной среде, где он «работает», не распознаётся, так как в этом случае воспринимается не как миф, но как подлинная прочувствованная, научно обоснованная, смыслонесущая реальность.

Когда же миф исчерпал свой ресурс и, следовательно, не может «работать», воздействуя на людей в прежнем режиме, и восприниматься, как подлинная реальность, его спешат объявить мифом. Хотя как миф он уже «умер» и, следовательно, таковым уже не является. И в этом случае, возможно, вся разница между мифом «архаичным» и мифом «современным» заключается лишь в том, что первый – уже отжил своё, «умер» и воспринимается исключительно как миф, т. е. вымысел, фикция, заблуждение, обман. Второй же миф – живой, прочувствованный, переживаемый, творимый, действующий. Он полностью отождествляется с реальностью, наделяя её высшим смыслом, и потому людьми, верящими в него, мифом называться не может.

Пока он живёт, он носит иное название: мечты, ценности, заветы, идеалы. И так будет продолжаться, пока не наступит новое время, которое потребует полной или частичной замены одних мифов на другие.

Таким образом, видно, что, по сути, миф является сложной саморазвивающейся знаково-символической системой, которую можно рассматривать как:

- литературу (патриархальный, традиционный миф) или как жизнь (современный миф);
- непосредственную реальность или её особый «мистический» образ [5];
- функцию или субстанцию;
- определённый уровень духовных отношений;
- цель, память, норму и основу жизни;
- критерий или абсолютный идеал бытия.

Говоря о функционировании мифов в обществе, следует отметить, что ни один миф не существует сам по себе, в отдельности, хотя именно так как правило рассматривается. Он всегда часть мифологической системы, включающей в себя всю совокупность работающих на неё мифов, маленьких и больших, взаимодействующих, переплетаясь, составляющих некую единую сложную иерархическую структуру [7].

Среди наиболее значительных мифов такого рода можно выделить «советский миф», «американский миф», «мифы Запада», «демократический миф», «тоталитарный миф», «мифы холодной войны» и пр., каждый из которых представляет собой сложную мифологическую систему, включающую самые разные мифы (социально-

политические, экономические, национальные, культурные, бытовые), построенные в определённой смысловой заданности и в соответствие с определённой иерархией.

В них каждое заинтересованное лицо (государство, общество, нация, класс, партия, человек) предлагает и культивирует своё видение мира, свои идеалы и ценности, свои варианты социального поведения и решения назревших проблем [6]. Стоит отметить также, что и они не существуют изолированно друг от друга, хотя и «работают» по принципу замкнутых систем, поскольку построены на взаимодействии, становясь, в несколько изменённом виде, частью друг друга [8], отражаясь большим в малом и малым в большом [20, с. 212–214].

Так, скажем, «демократический миф» включает в себя критический анализ «тоталитарного мифа»; при этом они могут быть включены в мифологию «холодной войны», по-разному подаваемую в зависимости от того, с чьей позиции она рассматривается. «Коммунистический миф» может включать в себя «советский миф» как некое «практическое» приложение, но при этом сам он входит частью в «советский миф», составляя его «теоретическую» основу. В этом случае мифом может стать отношение к государству, к правам человека, к собственности, к идее свободы («осознанная необходимость» или «право выбора»?) или справедливости (как мести, награды, воздаяния или возмездия).

Миф может:

- прятаться в символе (красная звезда, крест, тризуб), сказке (напр. : рассказы о вождях-основателях или героях), метафоре («великий кормчий», «железная леди», «рука Москвы»), художественном фильме (напр. : «Кубанские казаки»), картине (напр. : «Малая земля» А. Налбандяна), песне (напр. : «Широка страна моя родная») или стихотворении (напр. : «Ленин и печник»);

- проявиться в притче (напр. : «гадкий утенок») или анекдоте (напр. : о Н. С. Хрущеве, Чапаеве или Штирлице), в которых отражаются определённые взгляды, отношения и духовные ценности, исповедуемые людьми;

- проступить в каком-либо образе (напр. : статуи Свободы или «Рабочий и колхозница»), лозунге (напр. : «Русские идут»), рекламном слогане (напр. : «Современное поколение выбирает пепси»), афоризме (напр. : «Умом Россию не понять…»);

- выразиться и воплотиться в какой-либо осмысленной фразе (напр. : «Все говорят: нет правды на земле. Но правды нет – и выше»).

Миф может вырастать из слухов, мнений, подборки политических новостей и даже на основе одной грамотно сделанной (с соответствующими комментариями) и запущенной в средства массовой информации фотографии (напр. : «коммунисты – вперед» или «узник сербских концлагерей», «Б. Ельцин на танке» или «борцы за свободу Чечни»).

При этом ещё раз подчеркнём, ни один из этих «частных» мифов не возникает сам по себе [9]. Они всегда возникают, прорастают и функционируют в рамках определённой питательной для них мифосистемы и среды, встраиваясь в них и выполняя в них свою особую роль.

Чтобы было понятно, насколько сложной и насыщенной может быть представленная в развёрнутом виде подобная мифосистема, попробуем показать это на примере «советского мифа», хотя бы перечислив наиболее общие входящие в него мифологемы [25]. Теоретическую основу «советского мифа» составляет мифология марксизма-ленинизма, которая включают в себя:

- мифы о Классовой Борьбе, капитализме и исторической Миссии Рабочего Класса (история мира как история борьбы классов; паразитизм буржуазии и историческая неизбежность победы пролетариата; империализм как паразитический,

загнивающий и умирающий капитализм, канун социалистической революции; диктатура пролетариата как высшее проявление демократии; пролетариат России – самый революционный и сознательный пролетариат в мире и т. п.);

- мифы о Революции (о возможности победы социалистической революции в отсталой стране;

- мифы о движущих силах революции в России и пр.);

- о Государстве (государство как аппарат классового насилия; пролетарская революция и диктатура пролетариата; диктатура и политические свободы; диктатура пролетариата и слом старой буржуазной государственной машины; победа пролетариата и отмирание государства; о диктатуре пролетариата в крестьянской стране; от диктатуры пролетариата к общенародному государству и т. п.);

- мифы о Коммунизме и путях его достижения [24] (коммунизм как высшая общественно-экономическая формация; принципы коммунизма; период диктатуры пролетариата – переходный период на пути к коммунизму; социализм как новый прогрессивный общественный строй, неизбежность его утверждения и победы во всем мире и т. п.);

- политическую мифологию Советской власти, утверждающую культ Партии и Государства, включающую мифы о Партии (партия – авангард пролетариата; «партия нового типа»; «коммунистом можно стать только тогда…»; партия – «ум, честь и совесть нашей эпохи»; единственная привилегия коммуниста – быть впереди; и т. п.);

- мифы о Советском Государстве [10], его характере и эволюции (какой класс осуществляет власть? в чьих интересах? диктатура или демократия? Советы как высшая форма государства; «отмирание» государства: от диктатуры к общенародному государству; советское государство и проблема осуществления политических прав и свобод…); социально-экономическую мифологию Советской власти, включающую в себя мифы о Собственности и её революционном преобразовании (частная собственность как основа социального неравенства, эксплуатации человека человеком и необходимость её уничтожения; общенародная собственность как основа социального равенства людей и роста их благосостояния; «каждому по труду» и «стирание» материального интереса; общенародная собственность и «прыжок» в феодализм; плановое хозяйство как новый тип натурального хозяйства и т. п.);

- мифы о ликвидации антагонистических противоречий, прекращении эксплуатации и стирании классовых различий при социализме (что значит «уничтожить буржуазию как класс»? насилие как кратчайший путь к социальной справедливости; что пришло на смену эксплуатации человека человеком? коллективизация как первый шаг на пути стирания классовых различий и т. п.);

- мифы о социально-экономических преимуществах социализма (все для блага человека; рынок или План? что такое рынок и почему он не нужен при социализме? чем живет советский человек? материальный интерес как буржуазный пережиток; проблема темпов развития СССР; темпы экономического роста как главный аргумент идеологической войны; статистика социализма: что и как мы считали? социализм и «ограбление природных ресурсов» и пр.).

Особую роль в системе «советского мифа» играла историческая мифология, задача которой была создать особую историю. В ней воплощались основные идеи марксизма-ленинизма, а образование СССР представлялось как высшее достижение всего человечества в его борьбе за свободу и справедливость [28].

Эта история давала массу примеров, призванных культивировать основные ценности и идеалы советского строя, формировать культ Системы через маленькие и большие культы её вождей и героев [29], побуждать людей на массовый трудовой героизм во имя светлого завтра («Мы рождены, чтоб сказку сделать былью»).

Эта чрезвычайно разветвлённая мифосистема поддерживалась всей мощью государства через систему образования [27], науки, культуры: литературой, изобразительным искусством, кино, театром, музыкой, массовым народным творчеством, фольклором, осуществлявшими тотальную политическую пропаганду [28], поражающую своими масштабами и сейчас.

Но не будем строить иллюзий: такие мифы не являются исключительным достижением т. н. «социалистических стран». Каждая нация, каждый народ, каждое государство, каждое политическое сообщество создаёт нечто подобное, формируя, развивая, пестуя свою мифосистему, которая в свою очередь весьма эффективно действует в обществе, функционируя в рамках отведённых для неё пределов [20] и формируя тот космос психосоциального мифологического бытия, который Г. Д. Гачев назвал «космо-психо-логос» [11]. И ни одно общество не может без него обойтись.

Литература

1. Антоненко С. От советского к постсоветскому образу – мутации мифа власти в современной России // Мифы и мифология в современной России / Под редакцией К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М.: АИРО-XX, 2000. С. 188–211.

2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 324 с.

3. Бальбуров Э. А. Русский космизм: философия, наука, поэзия, миф // Гуманит. науки в Сибири. Сер. филол. Новосибирск, 1995. №4. С. 10–17.

4. Бергер П. Социалистический миф // Социс. 1990. №7. С. 139–141.

5. Бодрийяр Ж. Система вещей // Постмодерн в философии, науке, культуре: Хрестоматия / В. И. Штанько, И. З. Цехмистро, В. П. Сумятин. Харьков, 2000. С. 297–344.

6. 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.

7. Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни. М. : Новое лит. обозрение, 2002. 320 с.

8. Бугров В. А. Мова та символ в контексті проблеми розуміння: Дис. . . канд. філос. наук: 09. 00. 01 / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. К., 1996. 156 л.

9. Ваганов А. Г. Мифологическое мышление и сетевые коммуникационные технологии // Мир психологии. 2003. №3 (35). С. 62–75.

10. Восленский М. С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. М.: Советская Россия совм. с МП Октябрь, 1991. 624 с.

11. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. URL: http://www. polit. ru/lectures/2007/05/24/kulturosob. html (дата обращения: 07.02.2020).

12. Иванова Е. В. Миф как целостное циклическое мироотношение // Циклы природы и общества. Ставрополь, 1996. Ч. 1. С. 80–90.

13. Карась А. Ф. Міфотворчість як соціокультурна проблема розуміння и раціональності // Висн. . Философия. Политология / Київ. нац. ун-т. Київ, 2001. Вип. 33. С. 25–38.

14. Кирилюк А. С. Универсалии культуры и семиотика дискурса. Миф. Одесса: Рось, 1996. 141 с.

15. Кирсанова О. Т. Методологические аспекты проблем мифа в истории культуры // Социологические проблемы познания и культуры. Новочеркасск, 1981. вып. 2. С. 86–100.

16. Ковалева Т. И. Мифотворчество как социальное явление. Курск, 1999. 191 с.

17. Козловский В. П. Культурный смысл: генезис и функции. К.: Наукова думка, 1990. 128 с.

18. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление: Пер. с фр. . М.: Безбожник, 1930. 531 с.

19. Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург, 1997. 688 с.

20. 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.

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

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

23. Титаренко С. Д. Миф как универсалия символистской культуры и поэтика циклических форм // Серебряный век. Кемерово, 1996. С. 3–14.

24. Фирсов Н. Н. Политическая мифология коммунизма и архетипы коллективного бессознательного // Человек, этнос, культура в ситуациях общественных переломов: Материалы докл. секции VIII междунар. конф. африканистов, Москва, сент. 1999. М., 2001. С. 5–15.

25. Чернышев А. Современная советская мифология. Тверь, 1992. 287 с.

26. Шлезингер-мл. А. М. Циклы американской истории. М.: Прогресс-Наука, 1992. 686 с.

27. Щербинин А. И. «С картинки в твоем букваре», или Аз, Веди, Глагол, Мыслете и Живете тоталитарной индоктринации // Политические исследования, 1999. №1. С. 116–136.

28. Щербинин А. И. Тоталитарная индоктринация: у истоков системы (Политические праздники и игры) // Политические исследования. 1998, №5. С. 79–96.

29. Щербинина Н. Г. «Герой» воспетый (Политологический анализ песен о Сталине) // Политические исследования, 1998, № 6, С. 103–112.

УДК 7. 097
Сюзюмов И. А.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Сущность религиозного мифа по версии голливудского сериала «Американская история ужасов» (2011–2020 гг.)[1]

Современный западный, практически полностью рационализированный мир за время, прошедшее с момента окончания Второй мировой войны, успел еще к тому же, и всерьез «заболеть» синдромом потребительства. В итоге оказалось, что он представляет собой довольно парадоксальное социокультурное пространство, насквозь пронизанное самыми разнообразными предрассудками, которые вестернизированная цивилизация столь старательно накапливала за столетия своего развития.

В условиях публично декларируемых гражданских свобод, а также связанной с ними идеологической и мировоззренческой «всеядностью» западного общества голливудская кинопродукция вот уже более столетия активно потакает самым разнообразным бессознательным комплексам обывателей, которые остро нуждаются в постоянной мифосимволической подпитке.

В этом смысле, архетипический и символический потенциал, накопленный голливудской традицией фильмов ужасов, представляет собой уникальный управленческий ресурс, способный воскресить, или же взрастить заново в обывательской среде предрассудки практически любых культур, религий и эпох. Изначальный конфронтационный фон становления североамериканской цивилизации предполагал активную зачистку или же достаточно жесткое противостояние коренным народам, традициям, верованиям и мифологии континента.

Вероятно, как раз поэтому встречи современных жителей США с различными фактами и явлениями, столь выбивающимися из привычного потребительского контекста вызывают у них шок и неподдельный ужас от бессознательного предощущения неподлинности и противоестественности их способа жизни.

Именно визуализации этих страхов посвящен голливудский сериал «Американская история ужасов» (англ. : «*American Horror Story*», реж. Р. Мёрфи, Б. Фэлчак, «20th Century Fox Television», «Ryan Murphy Productions», «Brad Falchuk Teley-Vision», сезон 1–9, С. 1–103, США, 2011–2020 гг.). Премьера хоррор-сериала состоялась 5 октября 2011 года, но уже к весне 2020 года сериал насчитывал девять завершенных сезонов, тогда как премьеру десятого сезона перенесли на 2021 г. из-за пандемии «COVID-19». В то же время, в духе подлинно американского демократизма и в угоду свободе потребительского выбора, чтобы не принуждать новые поколения зрителей смотреть все серии подряд, каждый сезон фактически является почти независимым мини-сериалом, имеющим, однако, содержательные, перекрестные отсылки к другим сезонам, но, как правило, не связанным с ними полностью и напрямую.

По признанию зрителей и мнению многочисленных критиков этот телесериал стал культовым, благодаря не только его формату, но и в том числе, тем злободневным темам, которые поднимаются в некоторых сезонах. Блогер О. «Апельсин» Бочаров недвусмысленно высказался по этому поводу: «“Американская история ужасов” – это

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

амбициозная и нахальная попытка телеканала FX исчерпать хоррор-жанр до дна. Выпить из него всю кровь как вампир, чтобы последователям ничего не осталось» [6].

Безусловно, для того, чтобы хотя бы вкратце осветить основные мифосимволические контексты всего полотна сериала необходимо осуществить громадную исследовательскую работу, несопоставимую с оговоренным объемом публикации. Поэтому, мы попытаемся вкратце рассмотреть только его восьмой сезон, под названием «Апокалипсис», вышедший в 2018 году.

Как типичное явление современной массовой культуры, сериал преподносит свою версию апокалипсиса, его причин и следствий, но, в то же время, непосредственно обращается к исходному библейскому сюжету, анализируя, например, появление Антихриста. По утверждениям сериальных критиков восьмой сезон является своеобразным кроссовером, поскольку частично объединяет сюжетные линии первого и третьего сезонов. В нем ведьмы из третьего сезона, под названием «Шабаш» организуют противостояние Антихристу из первого сезона, который назывался «Дом-убийца» как раз для того, чтобы совместными усилиями предотвратить надвигающийся Апокалипсис.

Развитие кошмарного сюжета начинается с того, что Антихрист, который родился в обыкновенной семье и стал фактической причиной гибели своих родителей, не погибает и продолжает расти, поскольку его воспитывает женщина, относящаяся к секте сатанистов. Когда же будущий Антихрист немного вырастает, приемная мать отводит его к колдунам, умалчивая, при этом, что он является сыном самого Сатаны. Понимая, что перед ними мальчик с очень необычным «теневым» потенциалом, колдуны берутся обучить его черной магии, и он, избавленный от типичных человеческих сомнений и слабостей, очень быстро достигает значительных успехов в обучении, становясь едва ли не самым сильным колдуном.

На наш взгляд, во многом это произошло именно потому, что ему удавалось искусно прятать свою истинную суть за той маской, которая всегда столь привлекала людей. Фактически, он лишь последовательно вел себя так же, как во все времена поступал и его отец, ибо еще в Библии было сказано: «И неудивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света» [1, 2-е Коринфянам 11:14]. После этого главы ковена мужчин-магов решают, что новый ученик может претендовать на место Верховного Мага, которое до этого всегда занимали женщины, поскольку их магические способности гораздо сильнее мужских.

Антихрист успешно проходит все полагающиеся в таких случаях магические испытания, однако после этого, часть ковена магов и ряд ведьм начинают подозревать, что перед ними все-таки находится не человек, а сын Дьявола. Ведьмы отказывают ему в месте Верховного правителя и убивают воспитавшую его приемную мать-сатанистку.

Ужасающую символику безысходности и противоречивости обывательских настроений нынешней Америки особенно ярко передают сцены, в которых оставшийся один Антихрист бродит по улицам города и в отчаянии находит церковь последнего дня – храм Сатаны, где люди проводят жуткие кровавые обряды и поклоняются Люцеферу, дабы тот приблизил Конец Света. Дэвид Митчелл в своем знаменитом романе «Облачный атлас» совершенно правильно заметил, что смаковать и «предощущать Конец Света – самое древнее развлечение человечества» [3], и действительно, достаточно вспомнить, сколько раз только уже в новом тысячелетии с 2000 по 2020 гг. предрекали Конец Света.

Действительно, мифосимволические и эсхатологические пророчества о «гибели мира», о «конце времен», о «мировом грехе и воздаянии» как нельзя лучше показывают, с одной стороны, эскалацию бессознательного ужаса и неуверенности в

завтрашнем дне, а с другой, острейшую необходимость мифосимволической и художественно-образной компенсации ущербности и ограниченности социальной практики. В подобном стиле в свое время очень живописно выразился и Гёте в своем известном и пророческом философском романе «Фауст»: «Горькой желчью отравленным кажется мне весь мир!» [2, с. 127].

Доказав сатанистам, что он и есть ton самый Антихрист, которого все так долго ждали, главный герой получает от них поддержку и советы по поводу того, что же ему необходимо делать дальше. Весь ужас положения современного мира состоит в том, что, как оказывается, почти все представители его политической и экономической элиты являются пожизненными должниками Дьявола, поскольку когда-то заключили с ним договор и получили то, чего хотели, но в обмен стали его слугами. Именно эти продавшие свои души политики и бизнесмены создали специальный совет, на котором решали вопросы мирового масштаба. На этот совет и приходит Антихрист, где и предлагает план по осуществлению Апокалипсиса.

Дополнительный градус ужаса и безысходности ситуации в этом постапокалиптическом мире придает и тот факт, что прошедшая ядерная война, которая уничтожила почти весь мир, кроме тех немногих, кто смог укрыться в элитных и привилегированных бункерах. Совершенно естественно и неудивительно, что эти бункеры были доступны только тем, кто поклонялся Сатане, однако и туда сумели каким-то образом проникли и несколько ведьм, которые нашли способ вернуть время вспять, с тем, чтобы убить Антихриста.

Нельзя не отметить и еще одну мифосимволическую связь анализируемого сериала с текстом Библии. Так Антихрист, который старается во всем педантично подражать поступкам христианского Бога, но, в то же время, преследуя исключительно «темные» цели, намеренно поступает так, как действовал и Бог в «конце времен»: «И поставит овец по правую Свою сторону, а козлов – по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» [1, От Матфея 25:33–34].

Проблема состоит в том, как обеспечить проникновение ведьм в бункер, но для этого на них накладывают заклятие забвения, чтобы они на определенное время утратили память, ведь именно это их и спасает, когда в бункер прибывает и сам Антихрист. В результате последующего кошмарного сражения между сыном Дьявола и ведьмами, гнетущая и апокалиптическая символика которого очень уж напоминает библейское «Откровение Иоанна Богослова», последним все-таки удается обратить вспять мифосимволическую матрицу времени, победить и еще раз убить Антихриста, но уже в его детстве, и именно так спасти мир.

Однако мифический круг «вечного возвращения» (в данном случае, вселенского Зла), и в этом случае торжествует. Поскольку в самых последних кадрах сезона зрители созерцают рождение нового Антихриста, которого, так же, как и в предыдущем случае, забирают на обучение сатанисты. Очевидно, голливудские продюсеры пытаются донести до массового зрителя вечную мысль о том, что история всегда развивается по спирали, и даже нарушив один виток сейчас, вы принципиально не измените саму судьбу.

Если Антихрист должен родиться и уничтожить мир, то это, так или иначе, произойдет, раньше или позже. Ужасный обывательский подтекст этого голливудского посыла очевиден: что бы ни было, но этот «безумный, безумный мир» устроен именно так, что Зло и Власть, эволюционирующие «под влиянием традиций, морали, права и религии» [5, с. 13], торжествуют всегда.

Конечно, с точки зрения мифосимволического саспенса фильма сам Антихрист является не просто важнейшим, но поистине онтологическим персонажем и всего мира, а заодно и всей «киновселенной» сериала, поскольку как раз вокруг него и строится вся история анализируемого нами восьмого сезона. Он родился в простой семье, но позже, после гибели родителей, был принят сатанисткой, которая всячески и последовательно одобряла его садистские наклонности, тем самым приобщая мальчика к мысли, что он и есть Антихрист.

Спору нет, что-то «патологическое» в его развитии, особенно для типичного «среднепотребительского» уровня современного массового общества все-таки было. Поскольку сам мальчик изначально был очень талантлив, быстро осваивал магию и новые знания, приобщаясь к «теневой» стороне сакрального опыта и мудрости человечества. Рассмотрение личного «мифа», как архетипической истории становления личности и характера главного героя и организующего духовного начала и связующего элемента времен, пространств, народов и культур» [4, с. 157], позволило констатировать, что с самого начала это «видимо для всех» был «просто» мальчик, который, в то же время, очень быстро рос и с детства обладал извращенным чувством прекрасного.

Окружающим было необходимо достаточно быстро решать вопрос с его талантами, однако делать это совершенно не теми методами, которые использовали его родители. Ведь они сначала игнорировали эти особенности, а потом, внезапно спохватившись, ринулись в противоположную сторону – начав потакать ему во всем, что во многом и превратило его в эгоистичного монстра. Тогда как его последующая жизнь с приемной матерью-сатанисткой окончательно сформировала его как Антихриста. Он, как и любой человек умел любить, хотел делать приятно своим близким и не любил, когда его ругали. Парадоксально, но ужасная судьба Антихриста могла сложиться совершенно по-другому, если бы окружающие его люди правильно и вовремя реагировали бы на его поведение, стараясь изменить его характер, а не саму суть.

Кроме ужасной, «теневой» личности главного героя крайне важную мифосимволическую роль в сериале и анализируемом нами его восьмом сезоне играют культы: ковен ведьм, ковен магов и церковь Сатаны. Конечно же, у них совершенно разные системы и цели. Так ковен магов – это закрытая школа для мужчин, которые имеют врожденную способности к магии, и пусть они слабы, но зато усердно учатся, хотя никакого особого почитания чего-либо у них нет. Одни из них могут ревностно служить Богу, а другие – истово поклонятся Сатане, но это не влияет на их место в ковене.

Ковен ведьм, в свою очередь, набирает в свои ряды только женщин и их занятия проходят не так активно, поскольку считается, что их дар и так рано или поздно сам проявит себя, что, на самом деле, так и происходит. Они искусны и сильны в магии, но у них есть четкие моральные принципы, связанные с преклонением и почитанием Добра, в силу этого они органично не терпят Зла, а адепты их ковена не служат Сатане. Они как бы умышленно символически дистанцируются как от божественных, так и от сатанинских сил, хотя прекрасно знают и о тех, и о других, поскольку и сами обладают недюжинными сверхъестественными силами. В какой-то степени можно утверждать, что они даже борются с Тьмой, например, с ведьмами вуду и Антихристом, но главное, что никто из членов ковена ведьм не ступает по дороге Тьмы.

Присутствующая в сериале Церковь сатаны – это не магическая, а религиозная организация. Они верят в грядущий Апокалипсис и готовы помочь Антихристу на его непростом пути, они молят Сатану о приходе и намеренно совершают зло, чтобы

всячески приблизить конец этого мира. Потому как было сказано еще в Святом Писании: «Под конец же царства их, когда отступники исполнят меру беззаконий своих, восстанет царь наглый и искусный в коварстве, и при уме его и коварство будет иметь успех в руке его, и сердцем своим он превознесется, и среди мира погубит многих, и против Владыки владык восстанет» [1, Даниил 8:23–25]. Однако на деле мало кто из членов этого культа действительно совершает «ужасные» деяния, за исключением того, что каждый из них обязан убить человека в качестве символической «платы» при вступлении в эту организацию. На их собраниях, больше всего напоминающих заурядные производственные совещания и «летучки», зритель не без труда замечает, что отчитываясь о своих делах большинство из, называет откровенно мелкие пакости, что несколько не соответствует кровожадной сути организации. Это связано с тем, что, по мнению создателей, сериала современные люди в условиях потребительского общества сами по себе катастрофически «обмельчали». Поэтому, мало кто сегодня уже готов ставить на кон «все», а многие из тех, кто ныне действительно готов служить Сатане, сразу продают свою душу за определенные материальные блага или же другие социальные дивиденды, составляющие символический капитал – власть или общественное положение. Их основное правило состоит в следующем: делай зло по возможности и не делай добра тем, кто не является членом культа Сатаны.

Кроме этих трех есть еще одна полурелигиозная организация, под названием «Совет Элиты», члены которой продали свои души Дьяволу. Они занимаются действительно «серьезными» делами, вершат политику, определяя судьбы людей и всего мира, однако не торопятся его уничтожать. При этом, они помогают Антихристу не столько из-за своей верности Люциферу, сколько а из-за страха перед ним. На самом деле, в постапокалиптическом мире сериала они представляют крупное Зло, которое последовательно служит Аду, делая это «по-взрослому», без лишних слов и показухи. Они и являются реальными служителями сил тьмы, а Антихрист стал их настоящим символом: «Ибо многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист» [1, 2-е Иоанна 1:7].

Таким образом, создатели восьмого сезона сериала «Американская история ужасов» раскрывают зрителями опасности и ужасы, которые исходят от целой череды религиозных и мистических культов. Показательно, что часть из них имеют свою конкретную политико-идеологическую или же коммерческую цель и делают все только ради ее достижения, а другие, наоборот, просто существуют как нерелигиозные организации до решающего момента, когда ннеобходимо вступить в борьбу на той или иной стороне. На наш взгляд, настойчивое обращение голливудского хоррор-кинематографа к визауализации и особенно «сериализации» сатанинских ужасных культов и постапокалиптической тематики неопровержимо свидетельствует о значительном обострении кризисных процессов на всех уровнях социальной коммуникации. Так, выступая в 2013 г. на фестивале «PaleyFest» один из создателей фильма Б. Фэлчак, сравнивая формат сериала с традиционными фильмами ужасов, заявил, что сериал «требует немного жалости, потому что в конечном счете, вы влюбляетесь в этих персонажей иначе, чем в кино. <…>. Если вы хотите убить всех в кино, кроме одного персонажа, вы можете себе позволить это, но если вы хотите создать телешоу ужасов, у вас совершенно другая ответственность по отношению к персонажам, потому что у зрителей совершенно иная привязанность к ним» [7]. Поэтому, несмотря на достижение горизонтов видимого «потребительского рая» западное общество последовательно продвигается к краю экзистенциальной пропасти, а американская традиция фильмов ужасов делает все от не зависящее, чтобы это

продвижение было увлекательным, политически ангажированным, да к тому же еще и необычайно прибыльным.

Литература

1. Библия. N. Y. : Watchtower Bible and Tract Society Of New York, Inc., 2002. 1469 с.

2. Гёте И. В. Фауст. Трагедия: Пер. с нем., объяснит, прим., вступ. статья А. JI. Соколовского. М. : Мартин, 2007. 416 с.

3. Митчелл Д. Облачный атлас. СПб: Азбука, 2017. 704 с. URL: https://www. litmir. me/br/?b=117673&p=1 (дата обращения: 07. 02. 2020).

4. Маленко С. А. Мифология американского фильма ужасов в идеологических пародиях массовой культуры // Вестник Новгородского филиала РАНХиГС. 2018. Т. 8. № 2(10). С. 157–168.

5. Некита А. Г., Маленко С. А. «Все мы там будем»: «Судная ночь» как пример эгалитарной идеологии кровавого, «санационного» карнавала // Векторы благополучия: экономика и социум. 2020. № 1 (36). С. 12–21. DOI 10. 18799/26584956/2020/1(36)/987

6. О. «Апельсин» Бочаров. Американская история ужасов»: все сезоны от худшего к лучшему. URL: https://www. maximonline. ru/guide/cinema/_article/amerikanskaya-istoriya-uzhasov-vse-sezony-ot-khudshego-k-luchshemu/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

7. Keri L. American Horror Story Creators, Cast Tease Season 3. URL: https://www. cbr. com/american-horror-story-creators-cast-tease-season-3-at-paleyfest/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

УДК 299. 1:911. 6
Харитонов А. М.

Индоевропейская мифология в Юго-Восточной Азии

«Камбоджи – иранское племя, жившее к северо-западу от Пенджаба».
[5, с. 510]

Данная работа была написана автором еще лет 25 назад, когда его заинтересовали некоторые вопросы распространения объектов мифологической географии в германской мифологии («Эдда»). Уже тогда нами было замечено, что некоторые современные азиатские географические объекты порой можно соотнести с топонимикой германской индоевропейской мифологии. Да и название народа современной Юго-Восточной Азии, выдвинутое в эпиграф нашей работы, как-то смотрелось несколько иначе, чем принято сегодня. Впрочем, современные исследователи, скорее всего, не признают некоторые наши выводы, сославшись на некие «сирены созвучия» (случайные совпадения звучания слов в разных языках), Может быть, они и будут в этом правы, хотя некоторые современные данные скорее говорят об обратном. Понятно, что неграмотные скальды не могли знать географию Азии лучше профессиональных географов средних веков. Получается, что некоторые принципы построения географической номенклатуры природных объектов скорее имеют всеобщий характер, который сохранился в первоначальной мифологии лучше, чем в перенявших ее родственных и не очень языках [см. : 6]. Связано это с переносом топонимов по мере передвижения ряда племен на новые места обитания, что прослеживается в работах В. А. Курбатова [2 и др.].

Обратимся к мифам народа эдэ во Вьетнаме. Вы не слышали о таком народе? Автор, впрочем, тоже, пока не обратил внимание на него при знакомстве с вариантами мифов, связанных вполне возможно со свайными постройками. Однако, судя по мифам эдэ, занимающих также территории и на востоке соседнего с Вьетнамом государства Камбоджа, и относимых лингвистами к западной группе австронезийской семьи, надо было обратить на них внимание значительно раньше.

Первое слово, привлекшее внимание автора в словаре «Мифология» [3], касающееся эде, было Айдие. Однако это не греческий Аид, а местопребывание небесных божеств! Латинское aedes обозначает, между прочим, храм. Земля соединяется с ними посредством трясины, отвердевающей ночью. Там в огромных роскошных *свайных* домах живут божества, которые поднимаются туда по лестнице-радуге (сравните с мостом Биврест в скандинавской мифологии!). Уместно здесь вспомнить также и поездку Синдбада-морехода, когда в одном из путешествий (четвертом по счету в "Книге тысяча и одной ночи") его переправили на острова в лодке. Почему трясина отвердевает только ночью? Вероятно, виноваты морозы, которые именно тогда и усиливаются. На севере, скажем, Месопотамии они порой достигают 15 градусов (средняя температура января, однако, здесь около плюс 7 градусов). Верховным божеством эдэ является Аедие. Его голова – небесный купол, нахмуренный лоб – облака, дыхание – воздух, правый глаз – солнце из золота, левый – луна из серебра, руки – два столпа, на которых держится небо. Это достаточно точно повторяет мотив о расчленении тела великана, свойственный и индоевропейской мифологии в т. ч. Его жена – Хэба (сравни с греческой Гебой): мать-земля. Второе по значению божество погоды и плодородия – Аеду. Ае Кэбоалан ведает влагой и ростом корней у растений (изображается в виде дождевого червя с головой человека, что

можно сравнить с людьми-змеями нагами в индийской мифологии). Эпический богатырь – Дам Шан (сравни имя с Симом – Шемом с одной и именем Хама – Ямы с другой стороны), женится на сестрах Хэни и Хэбхи.

Ианг Ле – злое божество-громовник, вызывает тайфуны и наводнения. Иногда он сливается с богом огня Ианг Туи. Изображается с лезвием ножа, торчащим как рог изо лба, что можно сравнить с точилом, которое застряло в голове Тора после схватки с Хрунгниром. Ианг Мдие (сравни с Медеей) – богиня – подательница риса. Она же отражает миф об умирающем и воскресающем боге растительности, т. к. время от времени поднимается в гости к своей старшей сестре Хэбиа Кла, супруге бога покровителя растительности Мэтао Кла. Интересен бог луны И ду (сравни имя с богиней Идунн у асов) и богиня солнца Хкунг (имя, сравнимое с Ганга). Бог луны сделал невозможное дело – насыпал плотину, пытаясь вступить в брак с ней (т. е. своей сестрой) и тем самым осуществить кровосмешение, но сестра на это не пошла. Теперь они изредка видятся друг с другом во время затмений солнца и луны. С И Ду связаны мифы о расселении людей по свету, которым он дал разные языки.

Смотритель небесных столпов у эде – Ирит Тилан (сравни с Атлантом), последние воздвигнуты на востоке и западе и на них покоится небесный купол. Кантьо – бог радуги, но вызывает, как ни странно, засуху. Его изображения как козла с длинным языком, выпивающем воду рек и ручьев, чем-то тоже могут напомнить греческого Пана. Наконец, Кэшот - дух смерти. Он пожирает трупы (как у огнепоклонников?) и является оборотнем, превращаясь в животных (чаще слона) и предметы (огонь). Не нужно иметь большого воображения, чтобы уловить сходство мифов эдэ с индоевропейской мифологией. Действительно, у некоторых народов Юго-Восточной Азии существуют предания о приходе их предков с берегов Средиземного моря (вероятнее, правильнее было бы – с берегов Западного моря, т. е. реки Евфрат). Антропологи даже нашли у некоторых представителей данных народов черты, сближающие их с чертами средиземноморской расы. Можно добавить, что если эдэ не числились среди этих народов, то уж они точно могут претендовать на роль непосредственных участников сего легендарного действа.

Даже самоназвание эдэ очень близко к той же германской «Эдде», а греческий Аид – бог и преисподняя так и брызжут из названий Аедие, Айдие и т. д. Может быть с ним, Аидом, связан и бог Один? Тогда Один – Водан не иначе водяной из русских сказок. Если вспомнить, что рядом с германцами жили кельты, то их глава пантеона - Дит еще более может быть связан с Аидом (последний также ассоциируется со славянским Дидом). Дита упоминал еще Юлий Цезарь, от Дита – божества иного, загробного мира (общекельтский миф!) и произошли люди! [4, т. 1, с. 636]. В Ариана Вэджа Дайтйа были гигантами, связанными с данавами. Комментарии снова кажутся излишними.

В связи с народом эде можно даже вспомнить и кельтское племя эдуев, и реку Адда в Северной Италии. Еще более прочной становится и связь Аида и аэдов (греческих певцов-сказителей, имя которых явно содержит намек на комара с его тонким противным писком), тем более, если имя Гомер связано как-то с киммериец, т. е. опять-таки житель здешних мест (вспомним «Одиссею»). Более того, Аид просматривается даже в названии столицы одного из индийских царств Айодхьи. Любопытно, что в месте проживания народа эде во Вьетнаме названия ряда рек начинаются на Крон: Кронгкао, Кронгпать, Кронгана! А как вам нравится имя реки Муить (не только муть голубая, но и мать!) и Хнанг (сравни с Ганг), река Ба (сравни аб – вода по-персидски)? Даже у соседнего народа зэрай протекает река Кронгпоко, а его этноним случайно похож на библейское название города Герар, есть во Вьетнаме поблизости и народ тюру. Кстати, монголы до Вьетнама доходили в своих походах.

В мифах эдэ очень ясно проступает мысль о культуре свайных построек (I–началоII тыс. до н. э.), остатки которых археологи нашли в Швейцарии, Северной Италии, Южной Германии, в бывшей Югославии и Северной Европе от Ирландии до Швеции, а также на севере России и Урале [1, с. 492–496]. Более того, через имя Митра – «податель жизни», если связать его с понятиями «дождя», «огороженное место» (матар, мидру и др.), неожиданно проступило . . . и само понятие о свайных постройках! Действительно, они и огорожены (болотом, водой) и с влагой связаны. А также, похоже, и с кельтами-италиками. Может быть, здесь подтверждается прямая связь культуры и носителей языка на основе анализа ряда вообще казалось бы далеких друг от друга мифологий. Кстати, у соседей эде вьетов известны изображения бога с топором!Но почему же тогда эдэ (раде) говорят на абсолютно чуждом нам, индоевропейцам, языке? Вероятно, находясь в чуждой языковой среде в незначительном числе, они переняли местный язык (и культуру сельскохозяйственного производства), но сохранили некоторые свои древние верования. Таким образом, подтверждаются принятые автором воззрения о глубокой миграции индоевропейцев по всей планете! Более того, в средние века до второй половины XV в. существовала целая империя тямов (чамов) – Чампо, входящих в ту же группу народов, на территории Вьетнама и соседней Камбоджи (близ озера Тонлесап), позднее подвергнувшегося сильной ассимиляции со стороны вьетов.

Общечамский язык (известный более 1500 лет по письменным источникам) и его позднейшие диалекты, ставшие самостоятельными языками, имеют однако некоторые черты, которые объясняются позднейшими контактами с языками других семей Юго-Восточной Азии [7, с. 611]. Так что ассимиляция пришельцев в этих краях – обычное дело, что подтверждает данные выводы. Можно отметить также еще один народ, на этот раз филиппинский, с похожим на эде именем – аэта. Снова греки? Даже современные острова Индонезии носят показательные названия в плане мифологии. Сравните, например, Суматра и гора Меру (Сумеру), Ява и библейское имя греков (иаван), провинцию Ириан-Джая с Арианой и т. п.

Возможный вывод: индоевропейцы, похоже, «наследили» не только в мифах, но и в топонимике и этнонимике (см. эпиграф) Юго-Восточной Азии. Недаром, значит, у ряда здешних народов антропологи прослеживают признаки белой расы!

Литература

1. Всемирная история. Т. I. М. : Гос. изд-во пол. литературы, 1955. 748 с.

2. Курбатов В. А. Славянские континенты: пути расселения наших предков (V–XIX вв.). М. : Изд-во Эксмо, Изд-во Алгоритм, 2005. 382 с.

3. Мифология. Большой энциклопедический словарь. / Гл. ред. Е. М. Мелетинский. 4-е изд. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. 736 с.

4. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2х тт. / Гл. ред. С. А. Токарев. М. : НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. Т. 1. А-К. 671 с. Т. 2. К-Я. 719 с.

5. Темкин Э. Н., Эрман В. Г. Мифы Древней Индии. М. : «РИК Русанова», ООО «Изд-во Астрель», ООО «Изд-во АСТ», 2000. 528 с.

6. Харитонов А. М. О некоторых принципах и методах географической оценки работы с объектами легендарной и мифологической географии в историко-географических исследованиях // Документ. Архив. История. Современность: сб. науч. тр. / гл. редактор Л. Н. Мазур; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т. Вып. 19. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2019. С. 219–224.

7. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В. Н. Ярцева. 2-е изд. М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. 685 с.

УДК 008: 159. 9. 016. 1
Яковлева Е. Л.

Далианский вариант мифа о Нарциссе

Мифологический Нарцисс относится к числу вечных образов культуры и искусства. Как известно, сын Кефиса и Лириопы/Эндимиона и Селены – Нарцисс – с античных времен олицетворял самовлюбленность, гордыню, презрение к окружающим людям, эгоцентризм. Не потерял данный образ своей актуальности и в наши дни, более того, стал ключом к анализу индивида. Дело в том, что современная эпоха, в которой произошел визуальный поворот, взращивает особый тип личности, занимающейся конструированием собственного образа, самолюбованием им и тиражированием его в новых медиа. Этот процесс утверждает индивида в собственных глазах и глазах других людей, создавая иллюзию его уникальности и значимости. Постоянно любуясь своим отражением и созданными образами, личность являет собой нарциссизм.

Среди множества античных интерпретаций мифа отметим одну, привлекшую наше внимание. Согласно ей, Нарцисс увидел «в текущей природе материи свою собственную тень, то есть внутри материи – живое существо, которое является последним образом истинной души, и постаравшись обнять эту душу, как свою собственную (то есть, возлюбив живое существо ради него самого), он задохнулся, утонув, как если бы погубил истинную душу, – это то же самое, как если бы сказать, что погубил свою истинную, подобающую ему жизнь» [1]. Приведенную интерпретацию, где ключевыми оказываются идеи *тени* и *загубленной истинной жизни*, рассмотрим на примере жизни и творчества Сальвадора Дали.

Обращение к личности гения неслучайно. Олицетворяя собой нарциссическую персону, он стал пионером в области медийных практик, связанных с саморекламой, к чему обращаются сегодня не только медийные лица, но и массовая аудитория. Вокруг Сальвадора Дали до сих пор не утихают споры и диспуты. Даже после смерти он оказывается довольно привлекательной персоной для разного рода исследований (психологических, философских, культурологических, искусствоведческих и др.). Среди основ его жизнедеятельности можно назвать миф и мифические тактики, привлекавшие к нему повышенное внимание со стороны СМИ и общества.

Мифическое мировосприятие, свойственное испанцу, повлияло на все его экзистенциальные проявления. Его мысли и чувства, поступки и творчество окутаны флером мифа, в чем он публично сознавался. В дневниковых записях гения встречаем множество рассуждений о его мифологической организации жизни, обнаруживаемой в складе мышления и демонстративном поведении: он «жил в стране грез, мечтаний и мифов», а позднее «уже было трудно, даже невозможно отделить подлинное от воображаемого, действительность от иллюзии» [2, с. 66].

Юность гения «была отмечена умышленным и обдуманным углублением всех тех мифов, вывихов, маний, талантов и черт гениальности, которые наметились… в детстве» [2, с. 170]. Миф вошел в плоть и кровь гения, а его «память настолько сплавила воедино правду и ложь, реальность и вымысел, что сейчас их способна распознать и разделить лишь объективная критическая оценка тех событий, которые представляются уж слишком абсурдными» [2, с. 66]. Его «недовершенная и неутоленная любовь стала казаться… одной из самых галлюциногенных тем в сентиментальной мифологии чувств» [2, с. 208].

Художник называл себя *мифоманом*. Отметим, для него был характерен рациональный подход к мифам и мифотворчеству: Сальвадор Дали намеренно создавал мифы, оттачивая каждый его эпизод, а затем методично внедрял их сюжетную основу в собственную жизнь. Сама жизнь гения проходила под знаменем «постоянной борьбы за самоутверждения себя как личности» [2, с. 220] и в этом ему помогали мифы, среди которых одним из значимых стал миф о Нарциссе.

С детства испанский художник демонстрировал самообожающий *нарциссизм*, взрастив в себе чувство недосягаемого высокомерия. Как правило, нарциссический тип личности (Н. Мак-Вильямс)/нарциссическая личность (Х. Кохут), обладая грандиозным самомнением, верит в свою исключительность и превосходство, величие и всемогущество, желая преувеличенного внимания к собственной персоне. Идеализируя себя, Нарцисс все внимание сосредотачивает на собственном Я, талантах и успехах. Для такого типа личности значимое оказывается идеальным, а ничтожное – неидеальным.

Именно наличие идеального в бытии Нарцисса, может сделать его объектом внимания и восхищения. При этом ценность существующего может меняться, поэтому идеальное может оказаться неидеальным и наоборот, а Нарцисс может переживать как собственное величие, так и ничтожность. Для него характерны одновременно *гипероценивание и обесценивание* себя. В поступках и словах Нарцисса обнаруживается мания величия. Испытывая иллюзорное представление о своих особых правах, он фантазирует об идеальной любви/неограниченной власти/безграничном успехе.

По З. Фрейду, нарциссизм имеет сексуальную подоплеку. Психоаналитик обозначал им «состояние, при котором человек относится к собственному телу, как к сексуальному объекту, то есть любуется им с чувством сексуального удовлетворения, гладит его, ласкает до тех пор, пока не получает от этого полного удовлетворения» [4]. Даже испытывая внутренние сомнения, Нарцисс никогда не показывает их окружающим людям, тем более, не считается с мнением других. Перечисленные характеристики Нарцисса в полном объеме обнаруживаются у испанского творца.

Истоком нарциссизма стала семейная атмосфера и довольно непростые отношения в ней. С одной стороны, родители боготворили *чудесного малыша* Сальвадора Дали, позволяя ему все и балуя, о чем впоследствии в своих дневниковых заметках писал гений. Необходимо отметить, что мальчик был испорчен повышенным вниманием к нему. С другой стороны, родители маленького Дали внушили ему определенный идеал, в роли которого выступал *умерший брат*, сыгравший *роль тени* на протяжении всей жизни испанца. Родители пытались осуществить перенос собственных мечтаний об идеальном ребенке на Сальвадора Дали. Они постоянно напоминали маленькому Дали о его брате, сравнивая с умершим. Данная ситуация стала источником внутреннего напряжения в психическом мире юного гения.

Постоянное сравнение Сальвадора с идеалом (умершим братом) приводило к вытеснению *истинной, подобающей ему жизни*. Маленький Дали сначала интуитивно, а позже сознательно, усвоив то, что нравится домочадцам, стал спекулировать на их чувствах и поощрениях, подыгрывая им и становясь тем, кого они хотели видеть. Впоследствии гений напишет: «я комедиант до кончиков ногтей, человек, который живет лишь для того, чтобы позировать перед публикой» [3, с. 122], что привлекало к нему внимание и создавало ореол славы. Забегая вперед, отметим, что со временем Дали стал тяготиться властью родителей, выступающих в роли контролирующего начала. Сальвадор рос, взращивая в себе чувство

собственного величия и превосходства, и его стало раздражать постоянное (критическое) сравнивание с умершим братом, что било по самолюбию испанца. «Возмущение против этой цензорской инстанции происходит от того, что личность… стремится освободиться от этих влияний, начиная с родительского» [4].

Но родительский перенос идеального облика на своего реального ребенка сыграл свою роль. Гений превратился в тень своего брата, став *зрительно уловимым силуэтом*, прячущим от окружающих свою истинную сущность. Всю жизнь Сальвадор Дали, играющий роль тени умершего брата, чутко реагировал на ситуацию и окружающих его людей, становясь большим/маленьким, ярким/тусклым, отчетливым/размытым в своих проявлениях. При этом гения нельзя назвать человеком счастливым: он страдал от чувства собственной неполноценности, отсутствия самодостаточности, травматичности, невозможности раскрыть свои душевные раны и переживания.

Сальвадор Дали уже в детстве понял, что он особенный, и «готов сыграть роль гения – как признанного, так и непризнанного» [2, с. 110]. Чрезмерная любовь и опека ребенка со стороны родителей приводит к пониманию им своей исключительности. С детства нарциссичность Дали выражалась в повышенном внимании к собственной внешности. Завороженность собой испанец осознал в юношестве, о чем сделал запись в дневнике: «Я безумно влюблен в самого себя» [3, с. 122].

Юный Дали рано осознал, что он «хорош собой» и «нравится другим»: «иссиня черные волосы, смуглая кожа, серо-зеленые глаза, идеально-прямой нос и стройная фигура» «притягивали к нему взгляды окружающих» [3, с. 151]. Увлекшись рисованием, юный Дали «пишет многочисленные автопортреты, до такой степени пронизанные нарциссизмом, что делается неловко» [3, с. 122]. Вырвавшись из родительского дома, художник понял: чтобы наглядно осознавать свою исключительность, необходимо чтобы данный факт признали и в окружении. Неслучайно для большей значимости Нарцисс окружает себя группой поддержки: «едет ли Дали в Нью-Йорк, живет ли в Париже, возвращается ли в Кадакес – его маленькая бродячая труппа всюду следует за ним» [3, с. 18]. В свиту испанца входили карлики, уроды, трансвеститы, хиппи, манекенщицы, восхищенно следовавшие за ним и поддерживающие все его акции.

Самолюбование привело художника к идее «расширения границ собственного "я" в фантасмагориях, задуманных в виде ролевых игр, в которых находилось место как осознанию необъятности реального мира и безграничности познаваемого, так и географическим и научным открытиям» [3, с. 43]. Интерпретируя мир в качестве феерии, испанец создает спектакль из собственной жизни, где имеют место преувеличения, фонтанируют идеи о собственной значимости и гениальности, извергаются вулканы страсти, господствует эгоистическое стремление противопоставить себя окружающим и сделать все вопреки им, привлекая внимание к себе.

Как подчеркивает М. Нюридсани, «денди по натуре, он стремился всех удивить» и «это прекрасно удавалось ему» [3, с. 122]. Гений подчеркивает: «я просто обречен на эксцентричность» [2, с. 34]. Так, в день Святой Епифании избалованный маленький гений желал быть только королем-магом, наряжаясь в подаренную родителями королевскую мантию из кроваво-красного шелка, обшитую горностаями, и одевая золотую корону. Со временем страсть к представлениям сделала из художника актера, которой постоянно оттачивал свое мастерство. Он научился, выстраивая драматургическую линию своего поведения, «не поддаваться соблазнам, держать в узде свой темперамент, свой талант и свою натуру» [3, с. 129],

не открывая посторонним своего Я. Благодаря артистичности, умению менять маски, прагматично продуманным тактикам поведения в своих странностях Сальвадор Дали виртуозно скрывал уязвимость своей натуры.

Жизнь напоказ сделала собственное далианское Я инфантильным: он во всех публичных ситуациях эксплуатировал Я-Другого / идеального, был тенью брата. Поняв, что, выступая в роли идеала / тени, он становится объектом обожания и умиления, маленький Дали постепенно взрастил в себе нарциссизм, испытывая удовлетворение от внимания. Вся последующая жизнь оказалась своеобразным воспоминанием о детстве и попыткой возврата к себе внимания, посредством нарциссических тактик. Как заключил З. Фрейд, нарциссизм приводит к тому, что человек «не хочет поступиться нарциссическим совершенством своего детства, и когда со временем и возрастом ставит перед собой его как идеал, то это есть возмещение утерянного нарциссизма детства, когда он сам был собственным идеалом» [4]. В итоге последующая жизнь великого испанца оказалась *сублимацией* как процессом отвлечения от сексуального, где «влечение переходит на иную цель, далекую от сексуального удовлетворения» [4].

В первую очередь, он был удовлетворен своим Я и творческими исканиями, что позволяет говорить о *нарциссическом удовлетворении* (З. Фрейд). В качестве сублимации у Сальвадора Дали выступало творчество и интенсивные искания в области самопроявлений и демонстрации значимости собственного Я: малоценность «действует возбуждающе на работоспособность душевной жизни и вызывает повышенную продуктивность посредством сверхкомпенсаций» [4]. Нарцисс для поддержания собственной значимости создает идеальную конструкцию Я, о которой постоянно говорит и позиционирует себя посредством созданного образа. Концентрация на собственной персоне вытесняет на периферию все остальное. Именно величина собственного Я влияла на самочувствие Сальвадора Дали. Малейшее понижение значимости вгоняло его в истерические состояния, и он метался, пока не находил точки опоры, помогающей ему вновь поднять чувство самооценки.

Особую роль в приведении личности к гармоничному состоянию играет любовь: Дали зависим от нарциссического либидо. «Быть любимым составляет цель и дает удовлетворение при нарциссическом выборе объекта» [4]. Заметим, в любовных отношения Нарцисс сам не любит: это лишает его части самолюбования. Следуя эгоистичной логике, он требует, чтобы его любили и объект-либидо принадлежал ему. Но периодическое «сознание своей импотенции, собственной невозможности любить» «действует в высшей степени принижающе на самочувствие» Нарцисса [4]. Объект-либидо помогает Нарциссу достроить себя и поднять самооценку. Тем более, что данный объект воплощает недостающее в Нарциссе: «любят то, что обладает теми качествами, которых не хватает Я для достижения своего идеала» [4]. Вспомним, в детстве у Дали сложился *возвышенный женский образ*, долгое время эмоционально волновавший его пока он не встретил Галу.

Необходимо подчеркнуть, Сальвадор Дали, интересовавшийся идеями З. Фрейда, прекрасно осознавал свой нарциссизм. Одна из знаменитых работ гения «Метаморфозы Нарцисса» связана с этим мифологическим персонажем. Описывая работу, художник в неявном виде выразил идею *тени* и *загубленной истинной жизни*. Если долго смотреть на «неподвижную фигуру Нарцисса, то постепенно она начнет исчезать… изображение Нарцисса неожиданно трансформируется в изображение кисти руки, которая возникает из него самого. Эта рука кончиками пальцев держит яйцо, семя, луковицу, из которой рождается новый Нарцисс –

цветок» [3, с. 393]. Идея исчезновения подчеркивает тезис о *загубленной истинной жизни* личности, превращающейся в тень / цветок.

В заключении выделим следующие моменты. Испанский художник своим жизнеустройством воплощает миф о Нарциссе. Для Сальвадора Дали не существует ценности вне его Я, которое оказывается великим и грандиозным. Истоки нарциссичности его личности коренятся в детстве, скрывая уязвимость души. Миф о Нарциссе, легший в основу бытия маэстро, одновременно способствовал конструированию его жизнедеятельности и разрушению истинной жизни, превращая в тень умершего брата.

Миф помогал Сальвадору Дали выразить собственное величие, исключительность, бесценность и утонченность. Жизненное кредо *быть Дали* связано с мифизациями событий и ситуаций. Посредством мифаиспанский художник создавал вокруг своей персоны атмосферу безумия, театральности, сюрреалистичности и таинственности. Но при этом гений как нарциссический тип личности был склонен к депрессивным состояниям, проявляя панику, чувство ярости, ощущение пустоты и никчемности.

В подобных состояниях нарциссический тип личности осуществляет интенсивные поиски Я и погружается в атмосферу творческого упоения, используя врожденные способности, опираясь на идеалы и окружая себя группой поддержки. Самолюбование собой, в том числе в творческом процессе, ненадолго восстанавливает душевное равновесие Сальвадора Дали, после чего он опять погружается в бездну отчаяния. Периоды собственного возвышения и обесценивания, эпизоды истинной жизни и создания тени характерны для бытия гения, что делало его человеком несчастным. Но в публичном позиционировании гения мы не найдем следов депрессии. Для медийной среды Сальвадор Дали создал образ великого и успешного человека, властелина мира и хозяина положения. Сегодня данные нарциссические тактики гения лежат в основе проявлений не только медийных людей, но и массовой аудитории.

Литература

1. Ватиканский аноним. О невероятном / Пер. В. Н. Ярхо // Вестник древней истории. 1992. № 3. URL: http://ancientrome. ru/antlitr/anon-greek/incred-f. htm (дата обращения 21. 12. 2019).
2. Дали С. Моя тайная жизнь. Минск: Попурри, 2017. 640 с.
3. Нюридсани М. Сальвадор Дали. М. : Молодая гвардия, 2018. 540 с.
4. Фрейд З. Введение в нарциссизм. URL: https://psychic. ru/articles/classic21. htm(дата обращения 21. 12. 2019).

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

Возникнув на заре человечества, миф не исчез, когда люди стали образованнее и умнее. И вообще никогда и никуда не исчезал. Миф свойствен не только древним и примитивным народам, не людям тупым и необразованным, а народам и людям вообще, независимо от степени их развития. Каждая эпоха порождает свою мифологию, торжественно и шумно избавляясь от предыдущей и объявляя её победой разума над хаосом и тьмой. И человек делает тоже самое, меняя со временем одни мифы на другие, как змея меняет кожу, чтобы пройти свою инициацию.

Моше Леви

Миф стремится схватить всегда скрытую и никогда до конца нераскрываемую сторону действительности. Он схватывает ее через интуитивное и диалектическое постижение единства всех противоположностей и различий, характеризующих вещи и мир как таковой.

Максим Ю. Смирнов

В силу общей локальности и человеческого характера своей деятельности наука не может решить задачи, которые были заявлены её создателями. И не должна претендовать на это, предоставив мифу возможность безраздельно господствовать и функционировать в тех сферах, где наука бессильна дать ответ.

Андрей В. Ставицкий

УДК94(47)
Вереш П. Т.
Арпентьева М. Р.

История урало-алтайских народов и мировой цивилизации: мифологический аспект

В. И. Вернадский в свое время гениально заметил, что грядущая наука будет внутренне выстраиваться не по дисциплинам, а по проблемам, которые в рамках лишь одной узкой научной специальности не могут быть даже корректно поставлены. Междисциплинарный подход важно применять к мночисленным сложных проблемам этногенеза алтайских и уральской (финно-угорской) народов в том числе венгеров. Определению прародины, по новым терминологии «праязыковым экологическим ареалам» – восточной частью которой является нынешняя этническая территория башкир и обских угров.

Гипотетическая территория финно-угорской прародины, откуда предки венгров номадов появились в районе современного Среднего Подунавья (около 895–900 гг. н. э.), была во второй половине XIX в. впервые определена благодаря развитию языкознании, прежде всего помощью лингвистической палеонтологии.

Однако большой поучительной парадокс в истории изучения важных миграционных процессов около Уральских гор, состоит в том, что из-за проблемы (якобы отсутствия) диких медоносных пчел и борничество у хантов и манси Западной Сибири до сих пор неправильно была определена прародины, то есть территория являвшейся исходной для миграции предков финно-угорских народов в прошлом.

Таким образом, начиная с 1880 г. зарубежные исследователи ошибочно определяли уральскую, финно-угорскую, угорскую и, следовательно, венгерскую прародину в областях исключительно в Европе, на лесистой территории Среднего Поволжья. Западноевропейские лингвисты категорично, но совершенно неверно предполагали, что дикие медоносные пчелы не эндогенны в Западной Сибири, а появились там лишь в XIXвеке. Эта совершенно необоснованная гипотетическая точка зрения поддерживалась весьма долго у этих ученых на протяжении более ста лет.

Несмотря на то, что в местах проживания южных групп обских угров путешественники и этнографы уже в XVII–XVIII вв. обнаружили диких медоносных пчел и подробно описали лесное бортничество как один из видов традиционной хозяйственной деятельности хантов и манси а башкирский мед известен во всем мире. Поэтому весьма удивляет совершенно мнение многочисленных зарубежных языковндов, в том числе венгерского академика П. Хайду [14, с. 78]согласно которому в регионе на восток от Урала, пчёлы в диком виде в прошлом якобы вообще не жили. Однако необдуманное огульное утверждение о полном отсутствии дикого медоносных пчел в районе Зауралья вплоть до XIX в. столетний научной миф, которой никак не соответствует экологической действительности. Тем более русскому академику С. В. Бахрушину (1882–1950) удалось найти в архиве города Кунгур письменное свидетельство, которое однозначно подтверждает, что до XVIIIв. (в 1668–1669 гг.) в бассейне реки Верхний Тагил тамошние манси занимались бортничеством. Правда, до 1930-го г. этот интересный факт из Западной Сибири не был известен, поэтому лингвисты финно-угроведы до сих пор не знают об этом. Кроме этого, иностранные специалисты не знали также и о том, что известной голландский путешественник 17 в. В. Витзен в своей интересной монографии о России (1692 г.) упоминал, что ханты на Иртыше знакомы с дикими медоносными пчёлами и интенсивно занимаются в лесу бортничеством.

Все вышеперечисленные факты однозначно свидетельствуют о том, что на сибирской территории к востоку от Урала дикие медоносные пчёлы по экологическим причинам были широко распространены издревле, а не являлись одичавшими потомками домашних пчёл в XIX в., как это обычно считается по сей день специальной литературе по финно-угористики. Ведь новейшие данные российской палинологии, которые авторы этой работы недавно обнаружили, убедительно свидетельствуют о том, что лингвистическая палеонтология в Венгрии с 1916 г. вплоть до последнего времени перманентно неправильно определяла уральскую, финно-угоскую, угорскую и венгерскую прародину на основе распространения широколиственного леса около Урала и ареала диких медоносных пчёл, а также бортничества среди финно-угорских народов, прежде всего у хантов и манси Зауралья.

Российский палинолог с мировым именем Н. А. Хотинский (1935–2005) и его ученики убедительно доказали, что во время позднего палеолита и раннего голоцена рефугиум, т. е. первоначальный центр широколиственного леса находился именно на Урале. А это означает, что восточная граница финно-угорской прародины и

распространения широколиственного леса, как и медоносных пчел, не ограничивались только европейским склоном Уральских гор, как традиционно предполагали в течение целого века зарубежные лингвисты по финно-угроведению. Это сенсационное научное открытие советских ученых в 1977–1980 гг. относительно истории евразийских лесов в голоцене несомненно имеет огромное научное значение в международной финно-угристике, в том числе и этногенезе венгров. Из этого следует, что лишь в настоящее время можно более успешно применять плодотворный междисциплинарный подход к проблемам определения территории уральской прародины предков современных финно-угорских народов.

К сожалению, на работы советских палинологов до сих пор не обратили пристального внимания не только зарубежные языковеды, которые тщетно попробовали определить уральскую или финно-угорскую прародины, но и англосаксонские ученые, занимающимся всемирной историей пчеловодства, в том числе, изучающие особенности распространения диких медоносных пчел и лесного бортничества на всех континентах зимнего шара.

Так, например, известный английский ученый «пчеловед» Е. Крейн (1912-2007), как ни странно, совершенно не знала о таком важном биологическом или экологического факте, который имеет ключевое значение, что по всей территории Сибири везде живут и раньше жили дикие медоносные пчелы. Хотя она была директором Международной ассоциации исследователей пчел в течение 35 лет, она является одним из ведущих мировых авторитетов в области изучении пчел.

Вдобавок к этому, Е. Е. Крейн написала монографию под названием «*Всемирная история пчеловодства и охота за мед» (1999).* Она однако не знала русского языка, но перед написанием своей книги Е. Крейн посетила Институт Пчеловодства РАН в Подмосковье**,** где сумела побеседовать (через переводчика) с российскими научными сотрудниками.

Они обратили ее внимание на богатую русскоязычную специальную литературу по данной теме, в том числе и на работы о бортничестве местных народностей на Алтайских горах видного тюрколога Л. П. Потапова (1905-2000). Ведь лесное бортничестве В. В. Радлов обнаружил на берегу Телецкого озера у «черных татар» уже во второй половине XIX века. Во время своей беседы с российскими коллегами Е. Е. Крейн, что-то не вполне правильно поняла, и ее недопонимание вылилось в значительную исследовательскую некорректность. Так, в своей книге она необдуманно полностью отрицала факты распространения диких медоносных пчел и бортничества по всей Сибири.

Эту грубую ошибку не нужно замалчивать. Каждый ученый несет полную личную ответственность за свою публикацию. Тем более, работы Н. Хотинского и его учеников об уральском рефугиуме широколиственного леса на иностранных языках издавались и в Советском Союзе, и на международных конгрессах намного раньше публикации итоговой монографии Е. Крейн в 1999-м году. Нами также опубликовано несколько статей о проблемах эндогенности диких медоносных пчел именно в Западной Сибири. Тем не менее, английская исследовательница, знаменита работами по истории мирового пчеловодства полностью игнорировала не только наши работы, написанные на ее родном языке (P. Veres: Finno-ugric ancient homeland and the honey-bee problem 1988, 1996)**,** но и ценные палинологические работы российских палеогеогафов (Papers of the Soviet Palynologists to the V. International Conference on Palynology. Cambridg 1980).

Значит, начиная с 80-х гг. XIX в., исходной территорией финно-угров полностью локализировали в лесистую область, расположенную между Средним Поволжьем и Уральскими горами. Основополагающая роль в становлении этой до сих

пор популярной, но совершенно ошибочной концепции принадлежит немецкому филологу О. Шрадеру (1855–1919), который первым последовательно применил биогеографический метод лингвистической палеонтологи, а внутри него – (лже)доводо дикой медоносной пчеле. Это в течение более ста лет вплоть до новейших исследований стало главным, но крайне неверным аргументом в вопросе определения территории прародины финно-угорских или уральских народов. О. Шрадер неверно предполагал совместную прародину общих предков древних финно-угров и индоевропейцев на основе распространения общего названия медоносных пчел и думал – надо локализовать исключительно лишь на обширных лесистых территориях Средней Волги.

Живя в Германии, он утверждал, что в Западной Сибири раньше вообще не жили дикие медоносные пчелы [10, с 38]. Хотя основоположник российской тюркологии В. В. Радлов (1832–1918) уже тогда предупреждал в своей замечательной монографии, изданной на немецком языке до 1900 года даже дважды, что в Западной Сибири на Алтайских горах на берегу Телецкого озера он обнаружил диких медоносных пчел и лесного бортничество у местного аборигенного населения, и даже указал на сходный языковый материал у алтайцев относительно меда: *bal / pal*, которое даже у монголов находим в форме *бал* (см. *:* тур. *bal*).

Несмотря на это О. Шрадер, также Ф. Кёппен, неосознанно ввели в заблуждение некритически настроенный западной научный мир, когда они в своих работах в конце XIX в. постоянно, но неверно утверждали, что на сибирских землях к востоку от Уральских гор (также в Туркестане), проживавшие там коренные народы, в том числе обские угры, раньше вообще не знали диких медоносных пчел [10, с. 56] Поэтому место расположения их совместной прародины финно-угров, согласно их нереалистическими биогеографическим данным, нельзя искать в Западной Сибири или Средней Азии, а нужно локализовать исключительно в Восточной Европе, в пределах неверно установленного ими гипотетического ареала «спонтанного распространения» дикой медоносной пчелы. [10, с. 86–105].

Эта широко распространённая столетняя эмпирически ошибочная гипотеза о том, что дикая медоносная пчела отсутствовала в Зауралье вплоть до 19 века, безосновательно исключала территорию Западной Сибири из числа предполагаемых мест уральской и финно-угорской прародин или ее части. Тем не менее, это популярный научный миф с легкой руки Шрадера и Кёппена до сих пор живет. [14, с. 68] Однако самая крупная методологическая, также ошибка специалистов, занимающихся определением территории прародины древних уральцев или финно-угров (кроме устарелой проблемы распространения диких медоносных пчел) заключается в том, что они до сих пор не обратили должного внимания на экологическое обстоятельство около Уральских гор.

Дело в том, что академик П. Хайду, как и венгерский археолог Я. Маккаи (1990) или финский лингвист К. Виик – вслед за английским генетиком Дж. Хевиттом – ошибочно считали, что в конце ледникового периода существовали лишь всего три рефугиума широколиственных лесов в Европе: иберский, балканский и украинский. Однако это давно устарелое предположение английского биолога Дж. Хевитта (1940–2013) относительно генетики медведей. Тем не менее третий, т. е. украинской рефугиум Я. Маккаи и К. Виик, ссылаясь на устаревшую работу Дж. Хевитта, ошибочно связывали с прародиной древних уральцев или финно-угров.

Таким образом все эти весьма поверхностные утверждения П. Хайду, Я. Маккаи и К. Виика, тем более Дж. Хевитта, не говоря о концепции М. Янхунена – вызывают большие сомнения с позиций справедливой методологической и историографической критики [16, с. 79]. Ведь исследования упомянутого нами известного московского

палеогеографа Н. А. Хотинского, уже более сорок лет назад убедительно доказал, что на восточной границе Европы и Сибири существовал именно четвертый рефугиум, первоначальный центр распространения широколиственных лесов, находившийся во время позднего палеолита и раннего голоцена как раз на Урале. Однако об этом генетик Дж. Хеветт представления не имел, когда публиковал свою статью о происхождении медведей. Поэтому в Венгрии П. Хайду и Я. Маккаи или Дь. Ласло, в Финляндии К. Виик, также М. Янхунен сильно ошибались в определение территории прародины финно-угорских народов в южной Украине [15, с. 155]. Как мы сказали раньше четвертой рефугиум широколиственного леса на границе Европы и Сибири явилось, серьезным научным открытием вышеназванного российского исследователя, имеющим исключительное международное значение, в том числе и в области финно-угристики / уралистики.

Из всего сказанного можно сделать однозначный вывод, что вопреки мнению О. Шрадера и П. Ф. Кеппена или академика П. Хайду дикие медоносные пчелы все-таки были довольно широко распространены в южной и средней частях Западной Сибири, на несколько тысячелетий ранее 19 века. Однако весьма важно, что дикие медоносные пчелы живут в тесном симбиозе не только с деревьями европейского широколиственного леса, которые в Южном Зауралье частично проникали в Западную Сибирь. К вышесказанному можно добавить еще экологические аргументы, которые до сих пор не были известны предыдущим исследователям до нас. Так, например, *ива*, *берёза* и *тополь* везде широко распространенные деревья также произрастают в Западной Сибири [16, с. 89]. Цветочная пыльца этих деревьев весьма привлекательна для диких медоносных пчёл Зауралья, тем более название этих деревьев входят в древний словарный фонд уральских языков по мнению П. Хайду [10, с. 79].

Несмотря на это, зарубежные исследователи уральской и финно-угорской прародины, не были знакомы с этими биологическими фактами, тем более тем, что даже таежные деревья могут служить основой для изготовления мёда диких медоносных пчел Западной Сибири. Из всего сказанного можно сделать далеко идущий этногенетический вывод по древней истории уральцев, в том числе относительно географического определения территории финно-угорской языковой общности или прародины венгров.

Начиная уже с V тыс. до н. э., деревья широколиственных лесов распространялись вместе с дикими медоносными пчелами и лесным бортничеством по обеим сторонам Уральских гор, то есть на совместной родине уральских народов, включая и Западную Сибирь, где липа и вяз встречаются в настоящее время, а раньше – даже дуб. Таким образом, слишком северный, суровый субарктический таежный район между нижним течением р. Оби и Полярным Уралом никак не может служить территорией уральской прародины, как в свое время предлагал П. Хайду [10, с. 148]. Хотя там, также как и на острове Новая Земля, обнаружена пыльца вяза и липы. Однако эти следы пыльцы случайно попали сюда из более южных районов Урала, где находился четвертый рефугиум широколиственных лесов на границе Европы и Азии, и также из южной части Западной Сибири.

Таким образом, не только в финно-угорскую эпоху, но и до этого, т. е. намного раньше, во время существования уральской прародины, которую интерзонально в меридиальном направлении пересекали несколько экологических зон с обеих сторон Уральских гор, все типичные деревья широколиственного леса, также тайги одновременно были известны на прародине уральцев, и позже и у древних финно-угров в Зауральской ее части Западной Сибири.

Значит самая крупная методологическая ошибка зарубежных специалистов, занимающихся определением территории прародины древних уральцев или финно-

угров, заключается в том, что они не обратили внимание на истории экологии около Уральских гор и Западной Сибири.

В международных этногенетических исследованиях уральских народов, больше всего научных споров вызвали, с одной стороны, географическая локализация – последняя территория древних финно-угров перед их окончательного разделением, с другой стороны, вопрос о причине и времени отделения предков венгров от других угорских групп, т. е. от хантов и манси – самым близким родственникам по языку, вместе с которыми они составляют угорскую ветвь финно-угорской группы уральцев. Древнеугорская этноязыковая общность, возникшая в Зауралье после распада финно-угорского единства около 2600–2100 гг. до н. э., имела андроноидный культурный облик, однако, уральский антропологический тип [16, с. 128].

Этот расовый тип связан с древними уграми – общими предками венгров и обских угров. Однако после тысячелетнего сосуществования в конце бронзовой эпохи древние угры окончательно разделились на две ветви. В распаде угорской общности большую роль играли сложные эколого-климатические и культурные процессы на рубеже II–I тыс. до н. э. [15, с. 123].

Северная часть древних угров, предков манси и ханты, начиная с XII в. до н. э., постепенно, в несколько этапов, переселялись в бассейн Нижней и Средней Оби – на их современную этническую территорию. Угорская этноязыковой общность, куда входили общие предки обских угров и венгров, после тысячелетнего совместного проживания на юго-восточных окраинах бывшей уральской прародины финно-угров в лесостепях Западной Сибири, расформировалась на рубеже II–I тыс. до н. э. Южная часть угров – предков венгров – мигрировала из лесостепного Зауралья в степную зону Западной Сибири. Это переселение протовенгров на юг отражает черкаскульская археологическая культура, которая между XII–Хвв. до н. э. вклинивается в евразийскую степную зону. Протовенгров заставили переселиться на юг под давлением значительных экологических изменений – интенсивное заболачивание их лесостепной этнической территории Зауралья. Это же заболачивание вытеснило предков обских угров на таежный север.

Древние венгры во время переселения в степную зону изобрели номадизм – кочевое скотоводство, как совершенно новый хозяйственно-культурной экотип (ХКТ), помогающий им выжить на фоне ухудшающихся климатических условий [16, с. 96]. Таким образом угры-мадьяры – единственный народ среди этносов, говорящих на финно-угорскихили уральскихязыках, который в ходе их этногенеза переместился из североевразийской лесной области в степную зону, и там приобрели черты типичного кочевого хозяйства –номадизма.

В евразийской степной зоне на рубеже II–I тыс. до н. э. происходили по сути революционные экономические изменения, зарождался новый, однобоко специализированный хозяйственно-культурный экотип (ХКТ) – кочевого скотоводства степной номадизм [4, с. 129]. Северная часть моноцентрического возникновения евразийского номадизма по мнению профессора Г. Е. Марков (1925–2018) была западносибирская степь. Население андроновской культуры I тыс. до н. э. стало основой этнического формирования ираноязычных савроматов и и некоторых южных групп угров, то есть древних венгров.

Согласно работам А. В. Коротаева и Д. А. Халтуриной в XII–X вв. до н. э. в Западной Сибирской степи и соседней аридной территории Северного Закаспия наблюдалось вследствие тесного хозяйственного симбиоза сильное смешение восточных финно-угров (венгров) и местного населения [14, с. 21–83]. Однако эти районы одновременно были не только местом моноцентрического возникновения евразийского номадизма, но также этнической территорией древних венгров, где

начиная с XII в. до н. э. формировался их специфический андроновский антропологический тип [16, с. 71; 15, с. 37–53]. Особенно важным в свете концепций Г. Е. Маркова (о моноцентрическом возникновении номадизма) и исследований Т. Тота и Г. Ф. Дебеца, является то, что группа древних венгров близок антропологическому материалу андроновской культуры Восточного и Центрального Казахстана, и особенно сарматов Нижнего Поволжья (Калиновка) и группы Приаралья (Миздахкан). Мы полагаем, что именно тогда, когда хронологически возникло евразийское кочевничество в степной зоне под этнокультурным и генетическим влиянием южных групп финно-угров [16, с. 234]. Таким образом, южная часть древних финно-угров – далеких предков венгров – мигрировала в степь Западной Сибири на рубеже II–I тысячелетий до н. э., потом – в соседний полупустынный регион нынешнего Казахстана, где с XII в. до н. э. начинал формироваться их андроновский антропологический тип на местном этническом субстрате по мнению Тибора Тота [16, с. 124**].**

Иными словами древние венгры весьма активно участвовали в создании нового подвижного хозяйственного экотипа – номадизма и стали среди финно-угров единственным типичным кочевническим этносом, с которым не могли конкурировать в степи даже арийцы-иранцы, а позже и другие кочевники, тем более – ассимилировать их по языку и этнически [13, с. 53].

Это сильное культурное и генетическое влияние южных финно-угров, т. е. венгров на соседние группы во время их тесного хозяйственного симбиоза связано с тем, что мадьяры являлись типичными кочевниками, которые имели адаптационное преимущество. Культурная адаптация к неожиданным экологическим условиям стимулирует выявление потенциальной креативности любого народа [16, с. 51]. В Западной Европе, в том числе и в Венгрии отсутствовал междисплинарный метод, в исследованиях и учёные не обратили должного внимания на важнейшие результаты советских археологов и антропологов или этнографов относительно происхождения евразийского номадизма.

Зарубежом, к сожалению, долгое время не были известны весьма ценные публикации С. И. Руденко, М. Г. Грязнова, Г. Е. Маркова, К. П. Сальникова, Л. Н. Гумилева, А. Н. Хазанова и др., хотя их работы имели колоссальное научное значение в исследовании мировой культуры, так как этим советским ученным удалось окончательно определить абсолютную хронологию возникновения кочевого скотоводства в евразийской степной зоне, а именно – рубежом II–I тыс. до н. э. . Венгерские коллеги, также западноевропейские или американские исследователи до сих пор не обратили внимания на докторскую диссертацию профессора кафедры этнологии МГУ Г. Е. Маркова, опубликованную и на немецком языке.

В своей монографии он убедительно доказал, что кочевнический образ жизни в евразийской степной зоне возник у разных народов не конвергентно, а моноцентрично из одного очага, начиная с рубежа II–I тыс. до н. э., именно в степях Западной Сибири и соседнем полупустынном регионе Северного Прикаспия.

Первоначальный центр этого важного культурно-хозяйственного типа номадизма находился не в Европе, а в Азии, в степных районах Западной Сибири и нынешнего Северного Казахстана, где в этот период была распространена андроновская археологическая культура, для которой характерен одноименный антропологический тип наблюдающийся и у древних венгров. Г. Е. Маркова считает, что можно установить зону первоначального центра становления кочевничества внутри евразийской степной зоны. Кочевничество как совершенно новый специализированный культурно-хозяйственный экотип возникло как раз

моноцентрично, северный предел этого ареала ограничивался западносибирской лесостепью.

Критическая зона возникновения номадизма находилась как раз в областях Южного Уралья, Центрального Казахстана, Восточного Прикаспия. Весьма странно, что ученые разных стран, до сих пор не обратили внимания на интересное хронологическое и географическое совпадение. Симптоматично, что антропологический тип древних венгров формировался на этой же территории Казахстана, в засушливом степном и полупустынном регионе Северного Прикаспия в то же время, когда там возникло скотоводство кочевнического типа.

По мнению выдающегося ученого из Будапешта, Тибора Тота (1929–1991), длительный процесс формирования антропологического типа древних венгров начался в XII в. до н. э., их морфологический ареал локализовался в засушливом районе Северного Каспия, между Аральским морем, Нижней Волгой и Мугоджары (южным продолжением Урала), на андроновском субстрате. Этот взгляд Т. Тота, поддержанный Г. Ф. Дебецем и Кариной Марк, является одним из основных достижений в исследовании этногенеза венгров. В отличие от подавляющего большинства зарубежных коллег, в своих исследованиях мы пользовались междисплинарным методом.

Таким образом, нам удалось обнаружить следующее. Известный антрополог Т. Тот, доказавший в своей докторской диссертации, защищенной в Москве в 1978 г., что антропологический тип венгров (X в. н. э) происходит от материала андроновской культуры. Как ни удивительно, но он не знал работу Г. Маркова про моноцентричное возникновение кочевого скотоводства. Он не имел информации о том, что формирование антропологического типа древних венгров происходило именно в том засушливом районе Казахстана, куда российский профессор МГУ Г. Е. Марков локализировал возникновение номадизма.

К сожалению Тибор Тот не был знаком с работой о моноцентрическом генезисе кочевничества в евразийской степной зоне на рубеже II–I тыс. до н. э., а сам Марков не знал о результатах, полученных Т. Тотом в его докторской диссертации, частично опубликованной в российском журнале «Вопросы антропологии» в 1970 г. . Таким образом, позже именно нам пришлось – правда с большим опозданием – объединить их точки зрения в единую интегральную исторической концепцию.

Этот важный междисциплинарный шаг позволил сделать нам выводы, которые послужили основой для научного открытия в области этногенеза венгерского народа. Конечно, если вышеназванные крупные ученые своевременно внимательнее ознакомились бы с результатами исследований друг друга, то есть, если они сознательно пользовались не узко дисциплинарным, а междисплинарным методом, то оба они пришли бы к аналогичным выводам еще раньше нас. Весьма странно и удивительно, что именитые иностранные исследователи евразийского номадизма, также специалисты венгерской праистории до сих пор не придавали значениямоноцентричному формированию степного кочевничества советских и российских ученых.

Литература

1. Вереш П. Этногенезранняя этническая история венгерского народа до 895-896 гг. до н. э. : Автореферат дисс. канд. истор. наук М. : Институт этнографии АН СССР, 1976. 24 с.

2. Вереш П. Этнокультурное развитие древневенгерского этноса до появления на современной этнической территории. // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М. : Наука, 1978. 231 с.

3. Вереш П. Хозяйственно-культурные типы и проблемы этногенеза венгерского народа // Проблемы типологии в этнографии. М. : Наука, 1978. 231 с.

4. Вереш П. Этнокультурное развите угорских народов. Томск: Издательство Томского Универеситета. Томск. 1978. С. 102–113.

5. Вереш П. Проблемы этногенеза финно угорских народов и венгров // Acta Ethnographica. Budapest, 1984. 340 с.

6. Вереш П. Некоторые вопросы этногенеза венгерского народа // Урало-Алтаистика. Археология. Этнография. Язык. Новосибирск: Наука, 1985. 217 с.

7. Вереш П. Экологическая адаптация и проблемы этногенеза и культуры венгерского этноса // Acta Ethnographica. Budapest. 1989. 340 с.

8. Вереш П. Современные проблемы междисциплинарных исследиваний в области финно-угроведения на премере этногенеза древних венгров. Ежегодник финно-угорских исследований. Удмуртия, Ижевск: УрО РАН, 2010. 230 с.

9. Вереш П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной оргазизации и их модель мира. Петрозаводск. // Труды Карельского научного центра РАН. 2014. № 3. С. 43–53.

10. Кеппен П. Ф. Первоначальной родине и родстве индоевропейских и угро-финских племен. СПб. 1886. С. 124.

11. Коротаев А. В. Халтурин Д. А. Гены и мемы. Глубокая историческая реконструкция. М. : URSS. 2010. 184 с.

12. Hajdú Péter Über die alten Siedlungsräume der uralischen Sprachfamilie. Acta Linguistica (14) Budapest: Akadémiai Kiadó. 1964. 210 c.

13. Serei Ch. The Linguistic Prehistory of Peoples Belonging to the Uralic Family of Languages. // VIII. th. Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Tokyo, 1970. 130 c.

14. Veres P. Die frühe Phase der Ethnogenese der Finno-Ugrier und Sibirien. Specimina Sibirica. Pécs, Egyetemi Nyomda. 1988. 120 c.

15. Veres P. The Ethnogenesis of the Hungarian People. Problems of Ecologic Adaptation and Cultural Change. Occasional Papers in Anthropology. No5. G. Vargyas (Ed. by): Budapest, 1996. 280 c.

16. Veres P. Mérföldkövek a magyar őstörténetben. Cédrus Művészeti Alapítvány-Napkút Kiadó. ÓmúltunkTára 5. Budapest, 2009. C. 335.

УДК 94(47)
Зимина А. А.

Мифологизированный и реальный образ гусляков на основе источников XIX века

Гуслицы–культурно-историческая область на востоке Подмосковья, некогда известная своим старообрядческим населением и его промыслами. Образ рассматриваемого края нередко окружен мифами, выраженными в замкнутом и преступном поведении гусляков. Соответствуют ли подобные представления реальности? Рассмотрим сведения о гусляках и их селениях на основе источников XIX века.

Начнем с краткого описания края для беглого знакомства с регионом. Гуслицы или Гуслицкая волость впервые фигурирует в духовной грамоте Ивана Калиты (около 1339 года): «…А княгине моей с меньшими детьми даю: Сурожик, Мушкину гору, Радонежское, Бели, Ворю, Черноголовль, на Воре слободку Софроновскую, Вохну, Дейково, Раменье, Данилищеву слободку, Машев, Сельну, Гуслицу, Раменье, что было за княгинею…» [1]. На протяжении последующих веков Гуслицы находились во владение княжеской, а в последствие царствующей семей. Во время раскола, по данным источников, в гуслицкие леса бежали опальные бояре и стрельцы. Со времен раскола в Гуслицах имело большое значение старообрядчество, которое наложило свою специфику на рассматриваемую область, о чем будет сказано дальше. В начале XVIII века, владельцем Гуслиц становится известный полководец времен ПетраIАлександр Меньшиков, в 1728 г. хозяином Гуслицкой земли был родственник императораСтепан Васильевич Лопухин, при котором, согласно легенде, в Гуслице был выстроен деревянный дворец с псарней и конюшней, а для жителей была построена церковь Ильи Пророка. В дальнейшем Гуслицы претерпевала территориальные деления, и различные ее населенные пункты оказывались во владении разных лиц, в том числе известных фамилий. К примеру, д. Устьяново находилась во владении надворного советника П. А. Голицына, д. Понкратовской владел полковник И. П. Мусин-Пушкин [2, с. 27].

Перейдем к непосредственному описанию повседневной жизни Гуслиц. Гуслицкий край издавна славился как делами церковными: изготовлением медного литья, гуслицкимиконописанием, оформлением рукописных книг (здесь чётко прослеживается влияние старообрядчества, коего придерживалась основная часть гусляков: именно старообрядцы сохраняли книжную рукописную традицию с потрясающей каллиграфией), так и делами мирскими: в Гуслицах активно существовало хмелеводство.

Облик гуслицких селений удивлял заезжих гостей своей ухоженностью и отсутствием помещичьих усадеб, характерных для других российских местностей. Посетивший гуслицкие края с целью изучения хмелеводства, «патриарх русского садоводства» Р. И. Шредер (1822–1903) писал: «. . . . владельцы никогда не проживали в своих гуслицких владениях, оставляя в них управляющих, так — называемых бурмистров, которые и управляли тут по своему» [5, с. 14]. Деревни гусляков были ухожены и имели удобную планировку: «гуслицкие деревни вообще можно назвать благоустроенными, опрятными; улицы широкие, частые, прямые, крестьянские избы сравнительно просторные, высокие, светоче, благодаря значительной величине окошек. Такого рода постройка вызвана народным обычаем, занимаясь кустарным промыслом, нуждается в свете и просторе при занятиях». Крыши домов, несмотря на дороговизну материала, деревянные. Перед каждым домом имелся колодец, а чуть

далее имелись «акустические телеграфы» – большое бревно с чугунной доской, в которую били для оповещения населения на случай тревоги или «на часы молитвы». Однако, несмотря на вышеизложенные меры, пожары в Гуслицах также были частым явлением [5, с. 15].

Особенности семейной культуры гусляков были довольно своеобразны: «Окруженники и не окруженники в сущности мало между собой различаются; брачные союзы между обеими сектами вовсе не представляют особенных затруднений, как об этом уверяют некоторые. Муж и жена нередко придерживаются разных религиозных мнений или «споров», напр. относительно того, можно ли пить водку, курить табак; впрочем, относительно последнего все единогласно, если и не прорицают его, то наотрез отказываются от употребления благородной травы Никота, ссылаясь при этом на слова Апостола Матфея. . . » [5, с. 16].

Употреблением алкоголя, по данным ряда источников, гусляки также не злоупотребляли: Гусляк как и всякий старообрядец того времени, человек своей обособленной культуры: «Гусляк– всю дорогу трезв. Как старовер, он мало пьёт водки и во всем воздержан»[3, с. 156].

Перейдем к описанию известного в Гуслицах хмелеводства. Гуслицкая земля не была богата плодородными почвами. Согласно легенде, началу хмелеводства в Гуслицах положил сам Петр Первый, приславший хмель из Англии. Зажиточность гусляков в ряде документов нередко связывают как раз с хмелеводством, а лучший хмель так и называли «гуслицким» или «гусляком», а также «Богородской травой»: «Гуслицкое хмелеводство, сосредоточенное в смежных уездах Московской и Рязанской губ. по течению реки Гуслицы и Нерской; отсюда хмель сбывается в Москву, Петербург и даже в Сибирь» [6, с. 93].

В народном сознании вышеописанная деятельность гусляков зафиксирована, однако, прежде всего, гусляки – вороватый и предприимчивый люд. Так и это?

Деятельностьгусляков отражена в документах и с преступной стороны – они известны как опытные фальшивомонетчики, подделывающие ассигнации, собиратели «на погорелое», а порой даже и как хитрый люд, разбойники и конокрады (конокрадство процветало среди жителей д. Елизарово): «. . . проявились знаменитые «Гуслицы» и прославились мастерством и искусством делать фальшивые ассигнации и ходить на всякие тёмные дела и на лёгкие выгодные промыслы» [3, с. 155].

«Вместо «души на распашку», он угрюм и скрытен и для того два языка знает (т. е. умеет говорить по-офенски). Дома, в деревне, гусляк – все тот же: сдержанный, смекающий про себя и осторожный, умеющий высмотреть и сделать, что нужно и можно» [3, с. 156].

Порой гусляк ищет выгоды, старается добыть денег, нередко путешествуя. Не всегда ему это удавалось благодаря честному труду – меднолитому и книжному, тогда в дело нередко шла какая-нибудь хитрость, присущая «гуслицкой смекалке»: «Проявились здесь между другими и нищеброды, по неотразимому экономическому закону, с тем лишь различием, что гуслицкие староверы из Богородского уезда тянут на промысел на низ, в богатые придонские страны, к сырым казакам и русским «сходцам», придерживавшимся той же старой веры. Они ездят туда обыкновенно с товаром ежегодно по несколько раз. Но так как товар этот - дешёвый и лёгкий (медные образки), или дорогой и тяжёлый, ищущий любителя (старопечатные книги), то гуслицкие купцы больше нищебродят» [3, с. 155–156].

«Нищебродят» гусляки профессионально, прикидываясь погорельцами: «Они придерживаются старообрядских селений и, шатаясь по ним, собирают на погорелое место». Подают им муку и крупу; берут они и холст, и щетину, продавая там же, на первом подручном базаре». Слава гусляков-«погорельцев» «увековечил» московский

журналист Гиляровский: «То-же самое проделывают и гусляки, уходя чуть ли не поголовно из некоторых волостей, особенно Запонорской, Богородского уезда, на этот промысел. В деревнях этой волости – нередкость заколоченные наглухо дома. Это значит, что хозяева ушли с «викторками» (поддельными деньгами). Все «погорельцы» одеты по-деревенски. С ними часто бабы с грудными детьми».

«Труды» гусляков «оценены» особым усердием: «Нищебродят «гусляки» усердно и долго» [3, с. 156].

Заметим, что гусляки, несмотря на свою предприимчивость и традиционные промыслы, отнюдь не были злым и примитивным народом, который часто отражен в мифах и представлениях. Старообрядчество Гуслицкой земли оставило огромный след в народном сознании. В сборнике о промыслах владимирской губернии за 1872 год исследователя В. С. Пругавина сказано: «Вообще же гусляки и, в частности, кудыкинцы чрезвычайно добродушный, честный и гостеприимный народ. Большая часть кудыкинских крестьян окончательно перешла в раскол. Здесь есть селения (дд. Губинская и Язвищи), сплошь состоящая из одних раскольников: в них нет ни одного православного семейства. Одной из наиболее отличительных и вместе с тем симпатичных черт здешних раскольников является их стремление к свету, просвещению».

Гуслицкий край прославился и своим особым отношением к книге: «Старообрядческие книжники обладают громадной начитанностью; среди здешних раскольников чрезвычайно распространены в виде рукописей сочинения известных старообрядческих начетников. Многие из раскольников чутко следят за событиями современной жизни, выписывают газеты. . . ». Среди старообрядцев была распространена грамотность, однако говорить о поголовной грамотности Гуслиц сейчас не приходится: «Нигде, надо полагать, не распространена так грамотность, как в Гуслицах… грамотность среди здешнего старообрядческого населения является как будто родовым, неотъемлемым наследством» [4, с. 113].

Исходя из вышесказанного, встаёт вопрос – каким образом старообрядческая культура Гуслиц соседствовала с преступными промыслами? Отделенная лесами Гуслица находилась на неблагоприятных для земледелия малоплодородных почвах. Кроме того, незавидная государственная политика в отношении староверов притесняла их права: запрещала иметь собственные школы, лить иконы (указ Петра I от 1722 г. запретил объемные изображения, рельефные лики на металле или дереве) а самое главное – притесняла их правовой статус. Нужно учесть и тот факт, что не все гусляки придерживались старой веры. Вышеизложенные подчеркивает, что гуслицкие «нехорошие» промыслы, по большей части, были связаны со сложным земледельческим положением гусляков и невыгодной для старообрядцев политикой государства.

Известный краевед восточного Подмосковья С. С. Михайлов считает: «Ответ здесь, прежде всего, следует искать в политике государства по отношению к староверчеству. Оказавшись по ту сторону закона местные старообрядцы в таком удобном для криминала крае вблизи Москвы не смогли не найти общий язык с теми, кто так же, как и они, в глазах царского правосудия считался преступником. Следует также учесть и неблагоприятные климатические условия Гуслиц – болота, леса, песчаные почвы. Вот и приходилось гуслякам выкручиваться».

Таким образом, образ хитрого и нечестного гусляка не всегда правдив: гусляки как приверженцы дораскольной веры (отметим, что в народном сознании гусляк был зачастую синонимом старообрядца-поповца, но не каждый житель Гуслиц им являлся), помимо преступных промыслов, отличались хмелеводством, иконописью, книжной традицией, стремлению к знанию, в связи с чем народный образ

старообрядца-гусляка и преступника в одном лице, как минимум, неполон. Однако, конечно же, отдельные люди могли представлять различные явления морали и нравственности.

Литература

1. Духовная грамота Ивана Даниловича Калиты [Электронный ресурс]: http://www. hrono. ru. URL: http://www. hrono. ru/dokum/1300dok/1328kalita. php (дата обращения: 9. 4. 2020).

2. Карякин Ю. А. Владельцы Гуслицы. В кн. : Гуслицастарая и новая: материалы межрегиональной научно-практической конференции (Куровское, 29-30 октября 2003 года)/ред. -сост. С. С. Михайлов. М. : Археодоксія, 2004. 184 с.

3. Максимов С. В. Бродячая Русь Христа-ради. Спб. : тип. т-ва "Обществ. польза", 1877. 467 с.

4. Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. Очерки из новейшей истории раскола. М. :Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1904. 283 с.

5. Шредер Р. И. Хмель и его разведение в России и заграницею. 2-е испр. и пополненное изд. М. : тип. М. Н. Лаврова и К°, 1881. 170 с.

6. Янсон Ю. Э. Сравнительная статистика России изападно-европейских государств: Пособие для курса, чит. в Ин-те инж. пут. сообщ. проф. Ю. Э. Янсоном. Спб : изд. студ. А. Якубова, 1877. 255 с.

УДК 398. 49
Иванова Е. В.

Полиморфность религиозной мифологии: оборотничество трикстера

Мифы, в которых прописываются «стандартные», образцовые модели и смыслы поведения мужчин можно разграничить на те, которые связаны с образом культурного героя и мифы с участием трикстеров. Герой–мужчина в мифе описывается через следующие локусы: 1. Участие в мироустройстве в качестве демиурга и первопредка; 2. Сражение с хтоническими чудовищами [9, с. 27]. Обычно в роли таковых выступают змеи или драконы; 3. «Окультуривание» людей – принесение им огня, различных артефактов (музыкальных, военных, семейных и др. В мифах о мужском поведении конкретизируется главное назначение мужчины: гармонизировать и охранять социум от внешних и внутренних врагов, не случайно действия героев прописаны через атрибуты, активности (герой может быть активнее богов), смелости, нарушении запретов. Заметим, что если в мифах о женском поведении женщина иногда может представать амбивалентным образом (т. е. выполнять мужские функции), то в мифах о мужских стереотипах этого не происходит, мужчина не может быть слабым, трусом и т. д. Однако хитрость, изобретательность, переходы от одной социальной роли к другой допустимы, особенно когда в мифе участвует герой–трикстер (медиатор). Трикстер или неудачно подражает деяниям культурного героя в делах создания элементов Космоса, введения обычаев или культурных навыков, либо нарочно порождает «дурные» элементы природы и культуры, например, гористый рельеф, злых зверей, враждебные племена, саму смерть. Кроме того, трикстер способен на всевозможные проделки ради утоления собственной жадности и в ущерб другим членам общины. Такая «индивидуалистическая» направленность деятельности часто ему не удается и решительно осуждается окружающими. Культурный герой – прообраз положительного героя, а трикстер – прообраз антигероя. Однако именно на действиях трикстера завязаны принципы построения мифологической модели мира и взаимодействие с мифологическим пространством и его обитателями. В разворачивании данной модели мира нет аспекта, к которому трикстер не имел бы отношения, настолько он многолик. Укажем на семиотическую парадигму слова «trick»: 1. Хитрость, обман, 2. Фокус, трюк, 3. Шутка, шалость, выходка. Поэтому, архетипический образ трикстера заключает в себе идею вселенского закона – универсального подхода, посредством которого только и осуществляется возможность установления жизненного баланса в противоречивом мире действительности. Победа одной из сторон в вечной борьбе Добра и Зла, Жизни и Смерти, Света и Тьмы значила бы катастрофу, нарушение миропорядка, а, точнее сказать, установившегося ритма конкретного культурного хронотопа. Роль трикстера заключается в том, чтобы сохранять, поддерживать уже существующий ритм мифологического пространства, обновлять его, приносить новые артефакты или названия в человеческий мир, и в этой функции трикстер очень близок к культурным героям. Однако «обратной стороной» трикстера является его импозантность, истеричность, безосновательная жестокость, проказливость, отрицание и высмеивание многих общественных ценностей, нормативности, традиций и табу. Надсмехаясь над всеми основоположными устоями мира, трикстер пробует их на прочность, пытаясь понять, насколько они еще живы как основополагающие смыслы. Так или иначе, высмеять у него получается только то, что уже реально не дееспособно по меркам мифологической реальности. И таким образом он восстанавливает мировую гармонию, до самого последнего часа пытается

сохранять в мире баланс, разоблачая зло, избавляя мир от отмерших частиц, «чудовищ», в процессе его жизни.

В данном аспекте немаловажным будет замечание семиотика Б. Успенского в статье «Historia subspeciesemioticae» [11, с. 286] о том, что «в семиотической перспективе исторический процесс может быть представлен как процесс коммуникации, при котором постоянно поступающая новая информация обусловливает ту или иную ответную реакцию со стороны общественного адресата (социума)». Подобный семиотический подход к истории (в данном случае подчеркиваемой трикстером через антиповедение) позволяет приписывать событиям определенные значения, в результате чего они в качестве теста читаются социумом. Именно миф закрепляет антиповедение трикстера в качестве образца для подражания. В дальнейшем мифы о героях и трикстерах переходят сюжетно в такие литературные жанры, как баллады, былины, рыцарский и плутовской роман, циклы «полицейских», «детективных», научно–фантастических романов XX века. Однако эти архетипы закрепились в поведении мужчины, о чем очень метко замечает К. Г. Юнг. «Основная тема трикстера проявляется также наивно и достоверно у ничего не подозревающего современного человека, – всегда, когда он чувствует себя во власти досадных «случайностей», которые с явной злонамеренностью препятствуют его воле и его действиям. Тогда он говорит о «порче» и «сглазе» или о «законе подлости», судьбе, сыгравшей с ним злую шутку или о заколдованности вещей…» [14, с. 351]. В таком ракурсе современные «Fiction-religions» (религии вымышленных миров, построенные на элементах фэнтези), используя все элементы мифотворчества, рассматривают поведение ведьм, вампиров, оборотней и других героев современной инфернальной религиозной мифологии как героев-трикстеров. Рассмотрим модусы трикстеров в инфернальной мифологии более пристально.

В архаической мифологии считалось, что вампиры по своему желанию способны превращаться во что угодно. В легендах в основном утверждается, что они превращаются в туман, волков и летучих мышей. Туман или дым очень сложно поймать. Вампир является демоном магии, он может делать все что угодно. Вампиры были хищниками, а если одним из наиболее опасных дневных хищников считался волк, то таким образом, вампиры могли превращаться и в волков. Летучие мыши всегда внушали людям страх, они нападали на крупный рогатый скот и пили его кровь. Кровь могла считаться жидкой жизнью, потеря крови означала смерть. Вампиры питались кровью, вампиры убивали людей, летучие мыши питались кровью, то есть вампир мог превратиться в летучую мышь. Итак, даже по законам формальной логики можно было доказать, что одним из сверхъестественных свойств вампира было оборотничество. Современная религиозная инфернальная мифология декларирует, что оборотни и вампиры – враги (укусы оборотня могут убить вампира, укусы вампира – оборотня). Однако современное фэнтези представляет особенный образ – «гибрида» (сериал «Дневники вампира», его спин-офф «Первородные» – гибрид в одном лице – оборотень плюс вампир) и «трибрида» (оборотень, ведьма и вампир в одном лице (спин-офф «Первородных» – «Наследие»). Религиозное фэнтези предлагает и такие модификации: кицунэ, ликан, «братство Ликаона», вервольфы, оборотни–индейцы из «Сумерек» мира С. Майер.

Проследим эволюцию образа оборотня, выделив четыре этапа его развития.

Первый этап можно назвать архаическим. На уровне архаической мифологии вера в родство между человеком и животным была распространена у большинства народов. З. П. Соколова обращает внимание на то, что вера в оборотничество в архаическом мировосприятии была тесно связана с представлениями о том, что после смерти человек может превратиться в тотемное животное. Она приводит такой

фрагмент одного из сказаний мифов индейцев Северной Америки. «Герой попадает к волкам. Тогда волки вдруг внесли труп. Они завернули его в волчью шкуру, положили у огня и начали плясать вокруг него и отбивать такт. Тогда мертвец встал и, качаясь, стал ходить. Но чем дольше они пели, тем увереннее он стал двигаться и наконец, забегал совсем как волк. Тогда главарь волков сказал, что они превращают умерших людей в волков» [10, с. 138]. Обратимся к причинам оборотничества, раскрываемых мифами. Это могут быть: а) женская хитрая природа (в Китае – «кицунэ»); б) занятия магией, колдовством (шаманы, колдуны, знахари, ведьмы). Например, «вилката» – это женщина-колдунья, способная обращаться в волка, героиня латышских сказок; в) рождение человека близнецом или с особыми отметинами, например, «кашубийский оборотень» (Северная Польша); г) рождение от оборотня; д) укус оборотня; е) люди, в которых вселяются духи оборотней (например, «же-руж», обитание – о. Гаити): д) воинские ритуалы и инициации воинов. Феномен оборотничества в языческих ритуалах часто трактовался как средство, которое используют для вредоносных дел ведьмы. Убеждение это глубоко укоренилось у многих индоевропейских народов. Они считали, что в пылу злобы и мщения колдуны и ведьмы «творят чары» и превращают своих недругов навсегда или на известный срок в зверей. На Украине и в Белоруссии таких невольных оборотников называли «вовкулаками» потому что чаще всего их представляли в виде волков. Они жили в берлогах, выли по-волчьи, но сохраняли человеческий ум и почти никогда не нападали на деревенские стада. Интересны социологические данные по исследованию отношения человека к позиции «животное в человеке» [4, с. 105]. По результатам пилотажного исследования, проведенного в г. Пензе в 2008 г., оказалось, что 40% опрошенных считают человека «человеком-животным», инстинктивно подражающем какому–либо животному. Животные обладают более мощными силами, чем человек. Таким образом, возможны превращения во многих зверей: соболей, медведей, белок, кошек, зайцев; птиц – гусей, чаек, ястребов, гагар, трясогузок; в рыб: окуней, щук и т. д. Африканские тотемные традиции упоминают об оборотничестве людей в леопардов и львов.

Второй этап мотива обротничества – фольклорный – представлен волшебными сказками, легендами, былинами, преданиями. Частый аспект оборотничества в волшебной сказке – оборотень как супруг человека. При этом в мире людей он может находиться определенное время только в зверином/птичьем облике (сказка про лягушку–Царевну и Василису Прекрасную). Э. П. Соколова приводит следующий механизм сказочного оборотничества: «Отойдя, обернулся в оленя быстроногого и пустился, словно стрела из лука пущенная; бежал–бежал, устал и обернулся из оленя в зайца: припустил во всю заячью прыть; бежал – бежал, все ноги прибил и обратился из зайца в маленькую птичку – золотая головка» [10, с. 135]. В волшебных сказках животные часто выступают как помощники героя или как посредники между миром людей и потусторонним миром. Таким посредником часто являлся волк. Фольклорные источники повествуют о том, что «причастность волка к миру мертвых прослеживается в рождественском обычае приглашать его, наряду с домовым и умершими предками, на праздничный ужин, а появление волка во сне предвещает смерть». Говоря о приметах, можно упомянуть, что вой волков предвещает мороз, голод, мор и войну, а если волки ходят по полям стаями и воют – это знак будущего неурожая. А. Н. Афанасьев, представитель натурмифологической школы, считал, что образ волка получил в волшебных сказках значение враждебного демона. «В его образе фантазия олицетворяла нечистую силу ночного мрака, потемняющих небо туч и зимних туманов» [1, с. 163] известен образ волкодлака – тучи, которая помогает солнцу вечером спрятаться и заснуть. Как далее подчеркивает А. Н. Афанасьев, волк–туча «в народных русских сказках носит характерное название волка–самоглота. Он

живет на море–океане (т. е. на небе), добывает сказочному герою гусли-самогуды (метафора грозовой песни) и хранит в своей пасти живую воду дождя»[1, с. 168]. Интересно отметить, что в славянских сказках часто отождествлялись фигуры волка и собаки. Например, в ряде славянских языков слово «хорт» обозначало и волка, и собаку. Во многих сказках упоминается славянская собака Ярчук, у которой под шкурой было две змеи. Однако в пасти этой собаки имелся волчий зуб, «что можно воспринять как намек на идентичность сакральных действий собаки и волка» [2, с. 278]. В славянских сказках превращение человека в волка приписывалась могущественным героям, которые могли «оборотиться», «обернуться», «переброситься через себя». Такими способами были: «перекидывание» через «волшебные» вещи – воткнутые колышки, воткнутый в пень или землю нож, веревку, ветку дерева; одевание «волчьей шкуры». Ряженые на Руси облачались в волчьи шкуры, прыгали через пень, производили действия, связанные с земледельческой магией. Отсюда произошло слово «кудесник» – одетый в «куделю», волчью шкуру, замаскированный человек.

Третий этап мотива оборотничества можно назвать осмыслением этого феномена через художественную литературу, в которой. существует своя традиция интерпретации мифических и сказочных персонажей. Мифологический персонаж заимствуется автором художественного текста и приобретает новую жизнь в контексте авторского решения, наделяется новыми этическими и эстетическими локусами. Эта традиция начинается с эпохи романтизма. Автор литературного текста при этом, с одной стороны, осознает и погружается в фольклорный текст, а с другой, рассматривает с позиции «другого», стоящего вне и «над» этой традицией, переосмысливая по–своему. Таким образом, культурный герой–оборотень, как и все предыдущие культурные герои, рассмотренные нами выше, в литературном творчестве проходит этапы: заимствования, ассимиляции, интерпретации и включения в авторский контекст. Автор художественного текста использует прием речевой интерференции, при применении которого звучат как бы две речи – речь автора-рассказчика и речь героя. Этот прием находит свое выражение через «Дневники», «Исповеди», выражения чувств героя/героини. Вот как об этом пишет С. Майер, автор тетралогии «Сумерки»: «Белла (главная героиня) думает совершенно иначе, чем я. По моему мнению, совершенно естественно, что я придумала персонаж, позволивший мне прожить жизнь, о которой мне ничего не известно». [13, с. 61]. Описывая город Форкс, штата Вашингтон, где живут герои «Сумерек», С. Майер, обратилась к местным мифам индейцев племени квилетов. У этого племени был основатель – Кваити, который создал первых людей–квилетов из волков. Но в мифах этого племени нет истории о вампирах. Однако автору удалось гармонично включить в свое повествование многочисленные сведения о квилетах, но ввиду отсутствия реальной основы для романов она придумала племя вампиров, назвав их «холодными». «Я выбрала легенду об оборотнях, так как она соответствовала моим обрывочным знаниям о вампирах и оборотнях, которые всегда охотились на человека» [13, с. 202]. Другой автор подростковых романов – К. Клэр, написавшая цикл романов, посвященных сумеречным охотникам, обобщила весь материал в «Кодексе сумеречных охотников» [8]. В разделе Кодекса, посвященного оборотням, говорится, что «эти дети ночи, как вампиры и оборотни, появились недавно (с XV в.). Они появились по воле демонов, занесших в человеческую кровь опасную заразу» [8, с. 133] Оборотни смертны, могут иметь детей, могут вступать в союзы не только друг с другом, но и с людьми. Но у них существуют и «древние» законы – Вожак может быть вызван на смертный бой рядовым членом стаи, желающим занять его место. Художественная литература для подростков быстро в первое десятилетие XX в.

заполняется темой романтических отношений между человеком (девушкой или юношей) и инфернальным героем (противоположного пола) – вампиром, оборотнем, ведьмой, сумеречным охотником, зомби. Интерференция проявляется через оценочную эвристику (механизм действия мыслительных стереотипов автора художественного текста и мифологической традиции). Так между читателем, автором художественного произведения и героем происходит процесс аффимативного общения – общения, которое приносит удовлетворение, нравится и «захватывает», возникает интенциональный (конструированный мир), где задействована смысловая триада Автора – Культурного Героя – Читателя.

Четвертый этап – осмысление оборотничества в массовой культуре и масс–медиа. Остенсивные определения оборотничества простраиваются через визуализацию. Волшебная сказка изменилась – вместо сказочника появляется герой, рассказывающий свою личностную историю. Его задача – вызывать переживания у слушателей, которые оказывают на них такое же воздействие, как события сказки на ее героя – сопереживание – ведь героем мог бы стать и ты. При этом зритель сопереживает человеку, случайно заразившемуся вирусом оборотничества. Жанры сериалов и художественных фильмов совершенно различные – «хоррор» («Вой» 1980) сериал «Волчье озеро»), комедия («Американский оборотень в Лондоне» 1981, «Американский оборотень в Париже» 1997), боевик («Другой мир: Восстание ликанов» 2009). Есть и переосмысление архетипов сказки о Красной шапочке – ее молодой человек – это оборотень («В компании волков» 1984, «Красная шапочка» 2011). Также японские авторы манги и аниме могут похвастаться большим количеством комиксов, короткометражных фильмов и сериалов про оборотней. Набирает обороты сериал «Волчонок» – молодежно-мистический сериал (2011-2015 – пять сезонов) о 16-летнем подростке, ставшем оборотнем. В сериале присутствуют все элементы современного инфернального мифотворчества: охотники на оборотней, оборотни-ящерицы, кицунэ, друиды и др. Таким образом, миф об оборотне является востребованным современной культурой фэнтези. Культурный герой оборотень составляет в мифологической наррации один из элементов триады: оборотень–ведьма–вампир.

Обратимся к анализу еще одного образа инфернальной религиозной мифологии – вампиру. Антигерой? Несомненно. Обладает всеми чертами антигероя: пьет кровь людей, в порыве аппетита может лишать человека жизни, «мертвый», но действует «как живой». Культурный герой? Также несомненно, однако необходимо подчеркнуть, что это «инфернальный культурный герой», актуальный для современной мифологии масс–медиа. Трикстер? Да. Это «дитя ночи обитает разом и в нашем мире, и в потустороннем мире теней, населенным другими сверхъестественными существами, амбивалентен, в зависимости от описаний и действий в различных мирах и историях. Возраст его – от 17 до 24 лет. И если вампиру из книжной классики (облик мужчины обычного в Европе XIX века брачного возраста) – от 27 до 40 лет, он – умудренный жизненным опытом, скучающий скептик (вспомним, хотя бы, романы Б. Стокера или Р. Мид), то возраст главного героя С. Майер в саге «Сумерки») – 17 лет (и он имеет также молодых родителей, братьев и сестер), у Л. Д. Смит «Дневники Вампира» – 17 лет. «Вампир окончательно превратился из демонической сущности, повергающей в смертный ужас, в паренька «из соседнего двора» – школьного приятеля и одноклассника – одинокого, скорее необычного и очень притягательного, но при этом безопасного, т. к. он строго контролирует себя» [6, с. 238]. Убираются классические варианты готического антуража (гробы, летучие мыши)), современный вампир не боится солнечного света (но его избегает, потому что на солнце он «бриллиантово переливается» или носит «кольца дневного света», которые магическим образом

создают для него ведьмы. Став «не человеком», а «чудовищем или монстром», как он себя называет, он страдает и очень хотел бы стать обратно человеком, несмотря на приобретенные качества силы, бессмертия, неземной красоты. Однако сохранились и традиционные черты описания вампира. Архетип вампира начиная с конца XVIII века до наших дней претерпевает существенные изменения, которые можно разделить на четыре этапа, взяв за нулевую отметку «Дракулу» Б. Стокера: I – достокеровский, II – стокеровский, III – постстокеровский и IV – современный. На каждом этапе происходили важные преобразования архетипа. Так, основным достижением первого можно считать демифологизацию, второго – гуманизацию, третьего – социализацию, а четвёртого – психологизацию. Достокеровский этап начинается с конца XVIII в., стокеровский – с конца XIX в. . постстокеровский — с середины XX в., а современный – с конца XX в. Проанализируем эти этапы более подробно.

Предпосылки создания нового образа этого инфернального героя складывались в 70-80 гг. XX в. как в художественной литературе, так и в кинематографе. «Новая эстетическая концепция превратила вампиров в рядовых бойцов большой и разношерстной армии вселенского зла, переместив акценты зрительского и читательского интереса к их личности» [6, с. 234]. Зрителю и читателю предлагались поразмышлять – может ли вампир существовать в современности, чем эти культурные герои отличаются от людей и на каких принципах возможно существование с ними, какова их физиология, сколько их, откуда они взялись и по каким правилам живут.

Тем не менее, данные инфернальные герои не являются полностью отрицательными, отвратительными и отталкивающими. Наоборот, в результате инверсии как одного из приемов современного религиозного мифотворчества они становятся очень привлекательными образцами для подражания и обожания у большого количества поклонников и поклонниц, фанатов художественных фильмов и сериалов, читателей и читательниц романов, которые легли в основу кинематографических сюжетов. Кроме того, биполярность отношения к этим героям выражается в большом количестве литературы, художественных фильмов и сериалов по «вампирологии» и «вампиромании», «ликанофобии» и «ликаномании». Причинами привлекательности инфернальных героев нами уже не раз были отмечены [7, с. 195], однако есть необходимость перечислить их еще раз. 1. Секулярная культура. В секулярном мире и верят, и не верят в существование сверхъестественных сущностей. Героям дается возможность жить самостоятельной жизнью вместе с людьми и пытаться гармонично с ними уживаться; герои не дискутируют на религиозные темы спасения их души после смерти тела или того, что их ожидает после того, как их уничтожат, что весьма затруднительно, но возможно. 2. Феминизация. Изменение прав и свобод женщин позволяет им более активно выражать свои чувства, искать и бороться за свою любовь, даже если любимый – «не такой, как все люди». 3. Разволшебствование мира. Поэтому инфернальный герой – человек, живущий рядом с нами. 4. Массовая культура, которая строится на «пирамиде тезауруса потребностей. Решение всех тезаурусных проблем и предлагается в инфернальной религиозной мифологии, что и делает ее героев привлекательными для зрителей и читателей. 5. Политкорректность – возможность жить сообща малым сообществам девиантно ориентированных людей. Через инфернальные образы осмысливается умение понимать «иные, не стандартизированные обществом» и религиозными традициями формы поведения людей. К примеру, в цикле романов Ш. Харрис «Вампирские тайны» и в сериале, поставленном на основе сюжета этих романов «Настоящая кровь» вследствие изобретенной в Японии искусственной крови вампиры выходят «из тени», однако многие люди продолжают относиться к ним враждебно, и, более того, начинают на них охоту. Мифотворчество Ш. Харрис наделяет вампирскую кровь

чудесными свойствами исцеления людских болезней. Писательница использует один из приемов механизма смыслообразования, как «дробление-объединение»: вампиры отражаются в зеркалах, не боятся чеснока, однако ночуют далеко от солнечного света и их можно поймать при помощи серебра. Амбивалентность и инверсия как другие приемы мифологического смыслообразования также присутствуют. Если в «классике» Б. Стокера Дракула-вампир – это демонический герой, в эпоху модерна Э. Райс вампир превращается уже скучающего героя, а постмодерн представляет образ романтического героя–вампира. Молодая девушка встречает героя, но какие-то жизненные обстоятельства или неприятности разлучают их, пока после любовных страданий и переживаний они не соединятся навечно для счастливой жизни. Этот сюжет взывает к глубоким архетипическим желаниям испытать истинную любовь. Можно еще добавить, что данные инфернальные герои очень близки со сказочными – в процессе раскрытия повествования происходит личностное становление героя (пусть и затянувшееся на века), и протагонисты, и антагонисты решают личные проблемы, не совершая героического общественного, стоят либо на стороне злых сил, либо добрых, преследуя личные, индивидуальные интересы.

Еще одним образ трикстера очень популярен у современных авторов – охотника за инфернальными героями. Охотники на ведьм, вампиров, «Гримм», Ван Хельсинг, Баффи, Ведьмак, братья Винчестеры из сериала «Сверхъестественное» и многие другие. Они – посредники между мирами света и тьмы, добра и зла, приносят людям дар спокойной жизни, защищая от «нечисти». В мирах «Fiction-religions» у авторов фэнтези и сценаристов художественных фильмов и сериалов свои правила мифотворчества, однако сохраняются многие базисные мифемы и приемы текстовых смыслообразующих нарраций. П. А. Горохов, анализируя роман Б. Стокера «Дракула», отмечает, что «автор в своем романе поднимает подлинно философские проблемы о происхождении, природе и притягательности зла, которое в реальной жизни оказывается тесно связанным с добром. Добро и зло неразрывно слиты воедино. Сами охотники за вампирами, все эти моралисты с кольями и добрыми намерениями, стремящиеся растерзать и загнать в ад существо, подрывающее их ценностный мир – разве они во главе с Ван Хельсингом не уподобляются историческому Дракуле, казнившему людей «ради правды»? [5, с. 28]. Эту линию продолжают развивать Т. Верхотов и П. Костылев: «Сами Винчестеры то и дело оказываются чуть ли не представителями ада на Земле, а то и вовсе теряют душу» [3, с. 210]. «Развитие сюжета показывает, что вопрос деструкции (потенциально успешной охоты) является критерием существования: то, что нельзя убить, просто не существует ни в каком смысле; все, что существует, можно убить, сколь бы трудноосуществимым это ни было. Соответственно, проверка существования всегда предполагает деструкцию исследуемого объекта и самоутверждение (победу героев), которые расширяют вселенную посредством обретения знаний (как его убить) об уничтоженных ими «сверхъестественных» объектах» [3, с. 211].

У А. Сапковского Ведьмак понимает свое предназначение в защите людей от чудовищ. Геральт из Ривии – бродячий наемный охотник за миром «инферно». По мотивам «Саги о ведьмаке» (1986–2013) сняты польский сериал (2002 г.) и американский (2019 г.), вызвавшие бурные и неоднозначные споры критиков и мира фанатов Ведьмака. Также выпущены компьютерные игры, комиксы, поставлена рок–опера. Мотивы о нем звучали и в произведениях отечественного фэнтези. Геральт – амбивалентный герой, носящий медальон со знаком волка. Он не всегда выполняет заказы своих нанимателей, отказываясь участвовать в политических интригах королей, магов, чародеев и уничтожать инфернальных существ, обладающих, по его мнению, высоким уровнем интеллекта, а также драконов, находящихся под угрозой вымирания.

«Трикстер – это коллективный образ тени, совокупность всех низших черт характера в людях, образ бессознательного и тени» – так его характеризует К. Г. Юнг. Однако биполярность этого образа подчеркивает и борьбу со старым, и привнесение новых, положительных черт в будущее, поэтому нельзя оценивать образ героя–трикстера только в негативном плане. Таким образом, символ трикстера, сочетая в себе священное с уродливым и смешным, представляет собой один из типов именно мужского поведения, и назвать эту фигуру «теневой» по мнению Юнга, было бы недостаточно, ибо она заключает в себе очевидную светотень. Итак, мифы о мужчинах-героях более лаконичны, универсальны, в них отражается и то положительное, что приносит в социум культурный герой (упорядоченность, мир, стабильность) и одновременно прослеживаются тенденции к разрушению старого, отжившего, с ростками будущего. Мужчина в данном поведенческом смысле по форме боец-разрушитель, по содержанию – созидатель, защитник и хранитель гармонии мира. Однако, если женщина в своем поведении более традиционна, мужчина более смел в ломке старых социальных устоев, консервативных социальных традиций. Можно присоединиться к выводам исследований Е. В. Хлыщевой «Современные антигерои развенчивают мифы о себе. Ему хочется помочь, а не убивать. Антигерой XXI века склонен к рефлексии, не лишен эстетического чувства и не всегда относится к людям враждебно. Он хочет, чтобы о нем знали» [12, с. 123].

Литература

1. Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., Современник, 1982. 464 с.

2. Баландинский Б. Б. Языческие шифры русских мифов. Боги, звери, птицы. М. : Амрита–Русь, 2008. 480 с.

3. Вархотов Т., Костылев П. Семейные и религиозные ценности в мире сериала «Сверхъестественное» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом, 2019, Т. 37. № 3. С. 191– 216.

4. Волков С. Н., Кузина С. Е. Тотемизм как форма эзотерических верований и способ существования// Социс № 9 (305) 2009, С. 105–107.

5. Горохов П. А. Герои и антигерои английской готической прозы // Вестник Оренбургского государственного университета, 2005 № 11 (49). С. 23–31.

6. Горьковский П. Сумерки вампиров. Мифы и правда о вампиризме. М., 2010. 270 с.

7. Ivanova E. V. Modern Infernal Culture Hero as an Element of Religious Mythology // ЖурналСибирскогофедеральногоуниверситета. Серия: Гуманитарные науки. 2013. Т. 6, № 2. С. 194–201.

8. Клэр К. Кодекс сумеречных охотников. М., 2014. 416 с.

9. Мелетинский Е. М. Культурный герой // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1988. С. 27.

10. Соколова З. П. Животные в религиях. СПб. : Изд-во «Лань», 1998. 288 с.

11. Успенский Б. А. Historiasubspeciesemioticae // Культурное наследие Древней Руси, М., 1976. С. 286–291.

12. Хлыщева Е. В. Герой-антигерой современной массовой культуры: трансформация ценностных ориентиров // Каспийский регион: политика, экономика, культуры № 3(56) 2018. С. 120–124.

13. Шапиро М. Стефании Майер: история создательницы вампирской саги. М., Эксмо, 2010. 224 с.

14. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. М., Изд-во PORT-ROYAL, 1997. 384 с.

УДК 394, 94, 930. 2

Караваева Д. Н.

Миф о «пасторальной глубинке» в современном дискурсе английской идентичности[1]

В современных условиях размывания культурных и этнических границ сообществ, роста космополитизации и глобализации всех сфер общественной жизни и индивидуальной идентичности человека, набирают рост процессы, получившие название глоккализации, и означающие попытку обрести собственную культурную идентичность и стабилизировать существование. Базовой формой существования идентичности по-прежнему является процесс усвоения и принятия различных исторических символов.

Процессы данные, несомненно, выступают едва ли не главной сверзадачей политикии культуры большинства современный европейских постимперских государств, в том числе России и Великобритании, на протяжении 1990–2010 гг. активно продуцирующих и интерпретирующих различные исторические и культурные мифы и мифологии (миф в интерпретации А. Ф. Лосева) на всех уровнях дискурса – политика, социальное управление, искусство, культурное наследие и т. д. В Британии фоном происходящего становится процессы разрешения социального и экономического кризиса постиндустриальности и сверхактуализация обращения к историческому наследию, всему-тому, что наставляет понятие «ретро», «настоящее», «проверенное временем». Весомую часть дискурса идентичности связанной с этим исторической памятью занимает «сельские» интерпретации образов территорий и их значение для региональной/этнической и гражданской национальной идентичности.

Данная статья посвящена историко-этнологическому исследованию проблем идентичности англичан на примере региона Северной Англии в Великобритании, в частности, таких категорий идентичности, как «сельское» (глубинка) и «городское», антииндустриальное и индустриальное. В работе дается обзор базовых видений данной проблематики среди английской общественности, которые условно можно поделить на два направления: то, что отрицает существование какой-либо английскости как реальной культурной идентичности (говоря о подмене ее космополитическими ориентирами и общебританскими ценностями), и то, в рамках которого бытует представление об «истинной» Англии как о территории сельской идиллии и т. д. Работа подготовлена на материалах традиционных для такого рода исследований источников (различные «тексты» и «образы» в области политики, социального и культурного проектирования, академической и художественной литературы, медиа, кино и т. д.), а также на уникальных авторских этнографических материалах 2010–2019 гг., собранных на территории различных регионов Англии в Великобритании и находящихся в архиве фонда ИИиА УрО РАН.

Итак, во время проведения полевых этнографических исследований в Северной Англии, респондентам (обычные англичане, различного пола, профессии, социального положения) предлагалось пройти этнопсихологический тест на визуализацию идентичности: необходимо было представить себе ситуацию «Я в Англии», и озвучить первые образы, возникшие в воображении. Так, 128 человек из 134 опрошенных (95, 5 %) описывали следующее: зеленые холмы, поля, каменные кладки оград, деревья, скамейки, овцы (все мирное, неспешное, природное, уютное). Удивительно, но

[1]Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ молодых ученых – кандидатов наук (МК-1206. 2019. 6, рук. Д. Н. Караваева), научной поддержке проекта «Антропогеос» (рук. С. С. Сардаров).

большинство данных респондентов (112 из 134 человек) родились и проживают в таких крупных индустриальных городах. как Манчестер, Бирмингем, Ньюкасл, Сандерленд, Ливерпуль. Вопрос остается открытым, насколько данные образы являются естественными (то есть не навязанными общим дискурсом идентичности), однако факт диссонанса реальных и воображаемых ландшафтов английскости налицо.

Распад Британской империи в середине XX в. и ряд событий в социально-политической и культурной истории страны спровоцировали подъем идентичностей шотландцев, ирландцев и валлийцев Великобритании в конце XX в. На фоне этого англичане, как бывшая «титульная нация», исторически нивелировавшая свои этнические особенности в пользу имперскости, сегодня переживают кризис идентичности. Следствием этого стала актуализация ряда концепций идентичности — среди английского населения стало расти желание заново создать неповторимый «старый добрый» английский мир наподобие уютного Шира Р. Толкиена [23].

В поисках символов и смыслов английскости общественность Англии в 1990-2000-е гг. выдает самые разнообразные версии «национального характера» и наиболее важные, на их взгляд, характеристики англичан. Появилась даже особая мода на полуюмористические сборники национальных стереотипов как средство борьбы с ксенофобией. Произведение А. Майэла и Д. Милстеда «Ксенофобский гид по англичанам» посвящено «полуторатысячелетним» английским стереотипам. Во введении к работе они указывают, что цель их публикации — показать, что «настало время для англичан вспомнить о том, что у них есть чем гордиться в своей истории» [29, с. 3]. Книга журналиста Дж. Паксмана «Англичане», где в саркастической форме обсуждались такие темы, как отношение к иностранцам, к империи, очередям, родине, церкви, монархии и политической системе, сексу и т. д. [33] вызвала ажиотаж на литературном рынке. Не меньшей популярностью пользовалась работа социального антрополога К. Фокс «Наблюдая за англичанами», где автор уже в социолого-антропологической манере пытается рассуждать о правилах поведения, этикете и образе жизни англичан [14]. Подобные сведения можно найти у С. Клиффорда, Дж. Хенсон, Н. Хоббис и др. [7; 18; 20].

В попытках сохранить и восстановить память о постепенно исчезающем под натиском глобализации наследии, авторы активно выпускают литературу на темы «пасторальной» английскости (например, Дж. Элтон, К. Ирвин, П. Кингснорф), констатирующие, как правило, смерть или предсмертную агонию традиционных английских ценностей (специфика сельского хозяйства, пабы, производство пива, церкви и пр.) [13;21; 22]. Издаются книги в жанре культурологического путешествия по поселениям Англии, ее историческим памятникам, достопримечательностям (т. н. «травелоги»), особенно глубинки [27; 30; 34]. Как пишет И. С. Кон, трудность составления национальных «характерологий» «связана не только с терминологической нечеткостью…но…. с тем, что они являются частью того самого практического процесса социального взаимодействия, обобщением которого претендуют быть» [1, с. 341]. Как отмечает Р. Коэн, несмотря на воображаемую природу данных характеристик, они могут оказывать влияние на конкретного индивида и общество в целом в процессе дискурса, в том числе в плане политических манипуляций; и как все воображаемое, рано или поздно могут становиться явным [8, p. 579].

Весь современный дискурс английской идентичности можно условно поделить на два направления: то, что отрицает существование какой-либо английскости как реальной культурной идентичности (говоря о подмене ее космополитическими ориентирами и общебританскими ценностями), и то, в рамках которого бытует представление об «истинной» Англии как о территории сельской идиллии.

Одна из наиболее популярных тем для такого рода дискурса — тема старинной, зеленой глубинки (*old green countryside*), Англии, «страны зеленой и прекрасной» (*England'sgreenandpleasantland*) (выражение взято из стихотворения У. Блейка «Иерусалим» из предисловия к его эпической поэме «Мильтон» 1804 г.) [3, p. 109–110]. Стихотворение, изначально почти не известное, было включено в антологию патриотических стихов, изданную в 1916 г. и положено на музыку во времена морального упадка общества из-за жертв в Первой мировой войне и общей эмоциональной фрустрации. Песня отвечала на вопрос, во имя чего сражается Англия. Для многих поколений англичан «Иерусалим» считается одной из самых популярных патриотических композиций (неоднократно со стороны общественности поступало предложение сделать песню национальным гимном Англии). Первые два стиха, по мнению исследователя Дж. Лукаса, отсылают нас к легенде об Иисусе, якобы посетившем в юношестве Гластонбери, и создают контраст между мрачными и наполненными злом картинами материализма и индустриального капитализма и безмятежными и прекрасными природными картинами приятной глубинки, в которой, по мнению публики, Блейк хотел построить новый христианский Иерусалим (хотя сам автор, закоренелый лондонец, видел свой Иерусалим, несомненно, более урбанистичным) [25, ch. 4]. В целом с понятиями «зеленый» и «приятный» в английском дискурсе идентичности дело обстоит сложно. Например, вслед за М. Вьенером [40], Дж. Паксман также пытался размышлять на тему, «как и почему произошло так, что страна, индустриализированная и урбанизированная раньше других, своим идеалом и душой считает глубинку» [33, p. 147], хотя к конечному выводу он не пришел, назвав случай парадоксальным. К. Брянт считает, что причиной, в первую очередь стала эмоциональная близость природы человеческой психике и наличие множества условий для морального отдыха, а также тот факт, что в Англии в изобилии имеются живописные и самобытные природные и топографические объекты, и в легкой доступности (благодаря национальной инфраструктуре, системе общественных тропинок, национальных парков). Также влияет факт удобного и мягкого климата (в отличие от холодных и гористых Шотландии и Уэльса). Брянт утверждает: «Говоря абстрактно об идентичности, мы всегда можем сомневаться, идет ли речь об английскости или же о британскости. Только когда вы в английской глубинке – вы можете знать точно, что это все Англия и английское, а не что-то иное» [5, p. 176]. Тесно связана с данным феноменом и английская любовь к собственным садам и паркам. Также крупнейшая волонтерская организация страны (более 3 млн. членов в 2004 г.) – Национальный траст (*National Trust*) – занимается сохранением (и организацией туристических маршрутов) значимых в культурном плане домов и дворцов, сельских домов и садов, природных памятников, как правило, находящихся в глубинке.

А. Осби занимался исследованием того, как «происходило создание туристической карты Англии» (в том числе, с помощью деятельности Национального траста) и формирования в массовом сознании контента национального наследия», указывая на то, что, зачастую, картины сельской глубинки, уютных пасторальных ландшафтов и пр. являются «тиражированием ценностей, удачно вписавшихся в национальное самосознание, во имя заработка и брендирования» [32, p. 4]. В данном случае интересно то, что в последнее время Национальный траст включило в список английских достопримечательностей такие объекты индустриального наследия, как хлопковая фабрика в Чешире, работный дом Ньюарка, коммунальные дома в Бирмингеме, террасные дома 1930-х гг. (в одном таком вырос Дж. Леннон из легендарной группы *The Beatles*) и террасные муниципальные дома 1940-х гг. для рабочих в Ливерпуле.

С сельскими занятиями и символами связываются основные историко-культурологические символы английскости. По словам М. Смита, в глазах англичан и особенно иностранцев сельские английские пабы обладают специфическими национальными/этническими чертами, и отличаются от подобных заведений (кафетерии, клубы, рестораны) в других странах. Пабы непременно ассоциируются с Англией, для глубинки их живописные и часто старинные здания (с особыми красочными оформлениями, звучными и историчными названиями, оригинальным внутренним антуражем) имеют особое значение, являются центрами социальной жизни. Для многих групп населения пабы представляют собой квинтэссенцию английскости, уходящей старой Англии (сентиментализм в восприятии). Особые чувства вызывают пабы викторианского времени (с белой кладкой и темными деревянными полосками) [36]. Часть сельской жизни — охота на лис — также считается типичным проявлением английскости. Данное явление было указано в качестве примечательной части английской жизни еще в знаменитой работе «Выдающиеся черты Англии» С. Талентса [37; 26, p. 91–92]. У явления множество критиков. Так, еще О. Уальд писал: «Английская деревенская знать носится за лисами: отвратительное в погоне за несъедобным» [5, p. 173]. Требования населения запретить этот «жестокий вид спорта» были удовлетворены в 2004 г., несмотря на ярые протесты Альянса глубинки (*Countryside Alliance*), обвинявшего общественность (особенно «городскую») в нежелании поддерживать сохранение традиционного английского наследия и в нападках на деревенский стиль жизни [6].

«Слепки» английскости общественность ищет также в пейзажных (сельская, Англия, природные ландшафты) работах художников и прочих представителей изобразительного искусства. Например, в картинах Т. Гэйнсборо, Дж. Констебля, В. Тернера, П. Нэша, Дж. Пайпера и даже Л. С. Лоури. Искусствоведы и историки искусства спорили на протяжении долгого времени, кто или что дало толчок к рассмотрению этих жанров английского искусства под углом английскости, и пришли к выводу, что это был Н. Певзнер, впервые использовавший термин «английскость» в заголовке своей монографии [10, p. 117]. Частью наследия английскости, по мнению участников дискурса, является и композиторы, вдохновленные английскими пейзажами (Э. Эльгар, Ф. Делиус, Р. Вагхан Вильямс, Г. Хольст, Б. Бриттен, некоторые представители популярной музыки и писатели, изображавшие героев своих произведений на «пасторальных фонах» (от Шекспира и Мильтона до Оруэлла и Бетьемена) или знаменитых травелогов (например, Г. Мортон, Дж. Пристли), чьи книги по исследованию Англии и английского характера были посвящены, в основном, ее сельской составляющей [2; 11; 15; 16; 35].

Особую грань английскости для участников дискурса составляет т. н. литература военного времени (Вторая мировая война), оказывающая влияние на восприятие действительности англичан до сих пор. Для Дж. Бетьемана Англия — это страна англиканской церкви, страна эксцентриков и чудаков, старинных церквушек с их свечами и кадильнями, институтов благородных девиц, скромных деревенских постоялых дворов, споры о том, оставлять ли на алтаре купырь лесной, шум двигающихся машин в субботу после полудня, местные газеты, местные аукционы, походы в кино, железнодорожные поезда, поэзия Теннисона, Крабба, Харди и Арнольда, чуть покосившиеся заборы, каменные ограждения на полях, горизонты и особые пейзажи [17, p. 141]. Р. Виндер называет подобные описания «воскресными сельскими послеобеденными утопиями» [41, p. 354]. После войны другой поэт, Т. Эллиот издал знаменитое эссе о трех чувствах культуры. Одно из которых включает «все характерные виды деятельности и интересов народа». В английском случае он писал о не-индустриальных дне дерби, регате Хенли, коровах, 12 августа, финале

кубка, собачьих бегах, бочонке пива, доске для дартса, сыре Винслидэйл, вареной и порезанной на куски капусте, свекле в винном соусе, готических церквях XIX в. и музыке Эдгара [12, p. 31]. Для многих участников дискурса эти описания Бетьемана и Эллиота — не только часть их английскости, но и их собственной.

В общественном дискурсе тихая деревенская жизнь противопоставляется таким городским явлениям, как расовые беспорядки, футбольное хулиганство, вандализм и пьянство по пятницам и субботам, граффити и мусор. В Англии даже существует множество обществ и ассоциаций по защите глубинки (от Совета по защите деревенской Англии до местных общественных фондов).

Что касается таких «пограничных» (и реально существующих в качестве «глубинки») территорий, как пригород (*suburbia*), то, как указывает Р. Колс, большинство авторов с конца XIX в. и до настоящего времени рассматривают пригород в качестве социально больного района интеллектуальной пустоши (*wasteland*) — наряду с трущобами или слабозаселенными горными районами [9]. В то время как именно рабочие пригороды с их самовыражением в популярной музыке являются современным ответом на концепцию аркадской идиллии английскости, активно изображаемой в литературе. Как пишет, М. Брэйсвел, молодежь пригородов и небольших городков, активно вовлекаясь в дискурс идентичности — в том числе посредством музыки — не видит смысла в несуществующей аркадской Англии, в то время как другой концепции английскости (или английской мечты) у них самих нет. Таким образом, директивный «аркадинизм» рождает реакционный, активный «субурбинизм» (по мнению исследователя, группы *Beatles*» и *Rolling Stones*, например, как раз явления этого порядка) [4].

Поиски идентичности в Англии связаны с политической стратегией тех или иных групп ее населения и, соответственно, те или иные версии идентичности отражают стратегии данных групп (еще Оруэлл в своем произведении «Англия, Ваша Англия» изобразил это достаточно точно [31, p. 7]). Политические задачи воззваний Оруэлла ясны — попытка «разбудить» и «объединить» нацию перед лицом опасности 1941 г., обращаясь не только к ее внешнему патриотизму, но и тихой, внутренней любви к простым бытовым занятиям, общим английским ценностям. Однако Оруэлл писал о «не просто фрагментах, а характеризующих английскую жизнь фрагментах»: «Грохот и смог в окрестностях ланкаширских городов-заводов, бесконечное движение грузовиков на Великой Северной дороге, очереди у бирж труда, грохот игровых автоматов в пабах Сохо, старые девы, мчащиеся на велосипедах сквозь туманы осеннего утра в церковь ко святому причастию» [31, p. 10]. Об «английской цивилизации» писатель-фантаст говорил: «Это нечто, связанное с обильными завтраками и мрачными воскресными днями, дымными городами и заветренными дорогами, зелеными полями и красными почтовыми ящиками» [31, p. 11]. В то же время, когда речь заходила о базовых ценностях англичан, писатель писал о ее «сельских» проявлениях: «Мы — нация любителей цветов и почтовых марок, нация голубятников и любителей плотничества и шитья, игроков в дартс, фанатов кроссвордов. Самые ее живые и природные центры культуры, вокруг которых собирается все (естественно, неофициально): паб, футбольный матч, придомовой сад, камин и стол с чашкой чая» [31, p. 13, 14]. К наследию Оруэлла, его суждениях об англичанах и английской культуре, активно обращаются и сегодня. Так, Дж. Мейджор, использовал их для того, чтобы успокоить евроскептиков в своей партии, обеспокоенных условиями Маастрихтского договора ЕС: «Даже спустя пятьдесят лет, Британия по-прежнему будет страной длинных теней на крикетных полях, теплого пива, неукротимой зелени пригородов, любителей собак и, как говорил Оруэлл,

«старых дев, мчащиеся на велосипедах в церковь ко святому причастию сквозь туманы осеннего утра». . . Британия неисправима, и выстоит в любых условиях» [39, p. 666].

Так или иначе, стремление акторов дискурса соотнести английскость с «землей зеленой и приятной» сильнее реальности, в которой большая часть территории Англии содержит явные следы индустриализации. И даже если заводы и фабрики способны преобразить сельскую местность, они не способны остановить процесс идеализации нетронутой урбанизацией глубинки и ее «наполненных духовностью и непротивлением индустриальной бесчеловечности» ландшафтов, говоря словами Д. Мэтлеса [28, p. 9–10].

Между тем, один из наиболее успешных примеров поиска «новой» идентичности в Великобритании связан с актуализацией индустриального наследия как её историко-культурной основы [19]. Индустриальное наследие Северной Англии, например, — один из наиболее значимых элементов историко-культурного наследия не только региона, но и страны. Однако сегодня мы не можем сказать, что в регионе полноценно реализуются исследовательские и социальные программы по поддержке и развитию историко-культурного наследия, развитию новой идентичности и созданию и продвижению положительного имиджа региона, в то время как относительно сходной российской ситуации, у англичан есть чему поучиться.

Во времена империи и в первые десятилетия после ее падения в Северной Англии сосредотачивалось вся имперская промышленность (кораблестроение, угледобыча, тяжелая и легкая промышленность, портовая инфраструктура и др.). Во времена правления М. Тэтчер в 1980-е гг. все производство было приватизировано, на фоне окончания холодной войны и конкуренции со стороны Юго-восточной Азии пришло в упадок. Тысячи людей оказались в ситуации социально-экономической и культурной прострации, отдельные попытки лейбористского правительства создать условия для регенерации регионов существенно не исправили ситуацию. Главной проблемой оставалось то, что в регионе тяжело заново создавались новые градообразующие структуры, или структуры, способные заменить заводы, например, в прошлом организующие вокруг себя все социальное существование населения. Респондент Сью Льюис из Салфорда Большого Манчестера, например, рассказала, как в 1994 г. Лондон выкупил часть территорий их городка, и была снесена центральная часть и построены торговые центры, о том, как происходили в 1980-х гг. забастовки шахтеров и о том, как Тэтчер закрыла шахты. Сью рассказывала и о своем чувстве потери идентичности в то время — она больше не знала, кто она теперь и где теперь ее место (все привычное исчезло) (полевые материалы, Манчестер, 2010 г.). Ее идентичность складывалась не только из языкового диалекта, но и привычного (локального, регионального) ландшафтного и архитектурного окружения, работы.

Интересен опыт Северной Англии по поиску альтернативных путей развития, построения новой региональной идентичности, где, например, городам Ливерпулю и Манчестеру во времена неблагоприятных экономических условий конца XX в. (неликвидность и нерентабельность производства, конкуренция со стороны Китая) удалось переосмыслить концепцию своего существования, трансформировать все это в новую, относительно успешно «существующую» идентичность. В частности, политика восстановления регионов велась по направлению использования новейших гуманитарных технологий презентации индустриального наследия — строительства исторического ландшафта территорий. Заброшенные заводы и прочие индустриальные руины превращались в новые помещения для выставок и других мероприятий культуры и искусства, для проведения свободного времени, обучения (например, галерея Тейт Модерн и новый Музей Ливерпуля, Университет Сандерленда, Университет Манчестер Метрополитен, музей ткацкой фабрики Аппермила, новые

информационные и производственные центры (завод *Nissan* в Сандерленде), индустриальные биеннале в Ньюкасле и Манчестере, статуя Ангел Севера в Гэйтсхеде, Музей угледобычи Килхоупа, Транпортный мост в Ньюпорте, реставрация исторического центра Ньюкасла Грейнджер таун и мн. другие). Именно индустриальная культура стала для региона мотором изменений, платформой для конструирования солидарности и идентичности.

Безусловно, у Англии остается множество нерешенных вопросов в прошлом и настоящем, и говорить о некой единой английской идентичности даже в самом общем виде невозможно. Но в то же время в данном разнообразии самовидений и самопрезентаций есть своя естественность и свои достоинства. Существование разных пониманий английскости (сельского и индустриального) оттеняет идентичность во времени и пространстве и может служить дополнительным преимуществом в любого рода культурных и политических конкуренциях. Несмотря на склонность населения (не только английского, но и российского, например) соотносить нечто самобытное, особое, этническое с природными и сельскими категориями, индустриальная культура (связанная с индивидуализмом, выбором ценностей, верой в возможности человека) в позитивном рассмотрении становится не препятствием, а двигателем идентичности. С этой точки зрения индустриальное культурное наследие представляют собой уникальный ресурс для формирования живой социальной практики, туристической индустрии, брендирования.

Литература

1. Английский национальный характер: учеб. пособие / под ред. М. М. Филипповой. М. : АСТ; Астрель, 2007. 384 с.

2. Ackroyd P. Albion: The Origins of the English Imagination. L. : Chatto&Windus, 2002. 524 p.

3. Blake W. Blake`s Poems and Prophesies. L. : Dent, 1927. 438 p.

4. Bracewell M. England is Mine: Pop Life in Albion from Wilde to Goldie. L. : Flamingo, 1998. 245 p.

5. Bryant C. The Nations of Britain. Oxford: Oxford University Press, 2010. 316 p.

6. Clayton M. Endangered Species: Foxhunting – the History, the Passion and the Fight for Survival. Shrewsbury: Swan Hill Press, 2004. 216 p.

7. Clifford S., King A. England in Particular: A Celebration of the Commonplace, the Local, the Vernacular and the Distinctive. L. : Hodder& Stoughton, 2006. 528 p.

8. Cohen R. The incredible vagueness of being British/English // International Affair. L., Vol. 76. № 3. July. 2000. Pp. 575–582.

9. Colls R. Identity of England. Oxford: Oxford University Press, 2002. 409 p.

10. Corbett D., P. David, Holt Y., Russel F. (Eds.) The Geographies of Englishness: Landscape and the National Past 1880-1940. New Heaven Conn. : Yale University Press, 2002. 386 p.

11. Easthope A. Englishness and National Culture. L. : Routledge, 1999. 243 p.

12. Eliot T. S. Notes towards the Definition of Culture. L. : Faber, 1948. 128 p.

13. Elton G. The English (The Peoples of Europe). Oxford: Wiley-Blackwell, 1994. 248 p.

14. Fox K. Watching the English: The Hidden Rules of English Behaviour. L. : Hodder&Stoughton, 2005. 424 p.

15. Gervais D. Literary Englands: Versions of “Englishness” in Modern Writing. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 280 p.

16. Giles J., Middleton T. Writing Englishness 1900-1950: An Introductory Sourcebook on National Identity. L. : Routledge, 1995. 285 p.

17. Green C. L. John Betjeman: Coming Home: An Anthology of His Prose 1920-1977. L. : Methuen, 1993. 537 p.

18. Hanson G. England My England: A Treasury of All Things English. L. : Portico, 2012. 224 p.

19. Heritage at Risk Register. (Электронныйресурс) // English Heritage: (сайт). URL: http://risk. english-heritage. org. uk/register. aspx (дата обращения 20. 07. 2014).

20. Hobbes N. England: 1000 Things You Need to Know. L. : Atlantic Books, 2008. 464 p.

21. Irwin C. In Search of Albion: From Cornwall to Cumbria: A Ride Through England's Hidden Soul. L. : Andre Deutsch Ltd, 2005. 309 p.

22. Kingsnorth P. Real England: The Battle Against the Bland. L. : Portobello Books, 2009. 312 p.

23. Kumar K. Nation and Empire: English and British national Identity in Comparative Perspective // Theory and Society. Vol. 29, 2000. Pp. 575–608.

24. Kumar K. The Making of English National Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 367 p.

25. Lucas J. England and the Englishness: Ideas of Nationhood in English Poetry 1688-1900. Iowa City, Iowa : University of Iowa Press, 1990. 227 p.

26. Lunn K. Reconsidering “Britishness”: the Construction and Significance of National Identity in twentieth century Britain / B. Jenkins and S. Sofos (Eds.). Nation and Identity in Contemporary Europe. L. : Routledge, 1996. Pp. 91–98.

27. Maconie S. Adventures on the High Teas: In Search of Middle England. L. : Ebury Press, 2010. 352 p.

28. Matless D. Landscape and Englishness. L. : Reaktion Books, 1998. 367 p.

29. Miall A., Milsted D. The Xenophobe`s Guide to the English. N. –Y. : Oval Guides, 2008. 96 p.

30. Mount H. How England Made the English: From Why We Drive on the Left to Why We Don't Talk to Our Neighbours: From Hedgerows to Heathrow. L. : Viking, 2012. 368 p.

31. Orwell G. The Lions and the Unicorn. L. : Secker & Warburg, 1941. 126 p.

32. Ousby I. The Englishman`s England: Taste, Travel and the Rise of Tourism. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 244 p.

33. Paxman J. The English. A Portrait of a People. L. : Michael Joseph, 1998. 320 p.

34. Scruton R. England: an Elegy. L. : Chatto&Windus, 2000. 270 p.

35. Smith G. (Ed.) The English Reader: an Anthology. L. : Pavilion, 1988. 288 p.

36. Smith M. A. Social Usages of the Public Drinking House: Changing Aspects of Class and Leisure // British Journal of Sociology. Vol. 34. No 3. 1983. Pp. 367-385.

37. Tallents S. R. The Projection of England. L. : Olen Press, 1932. 48 p.

38. Vaughan W. Behind Pevsner: Englishness as an Art Historical Category / D. Corbett, P. David, Y. Holt, F. Russell (Eds.). The Geographies of Englishness: Landscape and the National Past 1880-1940. New Heaven Conn. : Yale University Press, 2002. 386 p.

39. Weight R. Patriots: National Identity in Britain 1940-2000. L. : Macmillan, 2002. 866 p.

40. Wiener M. J. English Culture and the Decline of the Industrial Spirit 1850-1980. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 236 p.

41. Winder R. Bloody Foreigners: The Story of Immigration to Britain. L. : Little, Brown, 2004. 403 p.

УДК82-221

Мамонова С. К.

Мифопоэтическое и индивидуально-авторское в комедиях Н. В. Гоголя и У. Шекспира: «Женитьба» и «Сон в летнюю ночь»

В статье «Методология одного мотива» [6] О. М. Фрейденберг предлагает оригинальное решение ключевой для классической компаративистики проблемы — как объяснить сходство сюжетных коллизий или отдельных мотивов в произведениях, между которыми не существует ни генетических, ни типологических связей.

Анализируя образ демонического героя у Лермонтова и Кальдерона, исследовательница приходит к выводу о том, что «композиция сюжета, даже у великих писателей, является не плодом их свободной фантазии, а орудием, не всегда сознательным, тех форм, которые создаются природой сюжета» [6, с. 121]. Собственно сюжет выступает как некая канва для сплетения отдельных мотивов. Его построение определяется архаической логикой, которая сохранилась с доисторических времен.

Мотив, будучи обусловленным композицией сюжета, является той частью текста, где раскрывается авторская индивидуальность. По происхождению он не уникален: мотивы дороги, счастья, судьбы, денег, и другие встречаются уже в сказаниях древних египтян, не говоря о сказках братьев Гримм или сказках русских. В то же время, в литературных произведениях каждый автор наделяет его неповторимой семантикой (например, мотив дороги в «Отцах и детях» или «Тихом Доне» имеет отнюдь не то же самое значение, что в «Мертвых душах»).

По этой причине соотношение сюжетного и мотивного уровней в тексте с исторической точки зрения намного глубже. Сюжет представляет собой не просто элементарную сумму мотивов, а исторически развивающуюся модель построения художественного текста. Он формируется из мотивов, которые возникли задолго до литературных форм, но обрели неповторимую авторскую интерпретацию при создании конкретного произведения. Иными словами, любой художественный текст складывается из двух начал: индивидуального и архаического.

Архаическое выражается в композиции сюжета, самой логике его развития (при том, что персонажи могут быть сколь угодно разными, а проблематика и тематика произведений может вообще представляться не сопоставимой). Мотив как составная часть сюжета – это соединение архаического и индивидуально-авторского: возникнув еще в долитературных формах, в рамках литературы они получают уникальное воплощение в авторском замысле.

Подобная модель может быть соотнесена с концепцией Ю. М. Лотмана, предложенной им в статье «Происхождение сюжета в типологическом освещении» [3]. По Лотману, «в центре культурного массива располагается мифопорождающее текстовое устройство» [3. с. 224], являющееся неким прообразом научного знания и упорядочивающее картину мира древнего человека. Постепенно данное мифопоэтическое единство начинает распадаться, утрачивая связь с ритуалом: появляются двойники героев, повествование обретает четко выраженные начало и конец.

Исследователь подчеркивает, что архаическая структура нарратива существует наравне с современной: «В художественном тексте оказывается возможным реализовать ту оптимальную их соотнесенность, при которой конфликтующие структуры располагаются не иерархически, а диалогически. Поэтому художественное повествование оказывается наиболее гибким и эффективным моделирующим устройством, способным целостно описывать весьма сложные структуры и ситуации»

[3, с. 238]. Лотман не прибегает к членению сюжета на мотивы: для него он в своем генезисе представляет нечто целостное, зародившееся на мифопоэтической стадии и дошедшее до наших дней. Мы, в свою очередь, придерживаемся той точки зрения: сюжет представляет собой определенную сущность, механизмы построения которой были выработаны еще в доисторическую эпоху, но постоянно обогащающуюся через индивидуальную авторскую интерпретацию тех или иных мотивов.

В комедии Шекспира «Сон в летнюю ночь» одна из центральных героинь – Елена – страдает от неразделенной любви к Деметрию. На помощь ей приходит эльф Пэк, который сначала по ошибке околдовывает Лизандра, а потом Деметрия, заставляя обоих влюбиться в Елену. Впрочем, это не приносит героине счастья: она приходит еще в большее отчаяние, рассматривая все происходящее как злую шутку. Сначала Елена отталкивает Деметрия, но в финале пьесы герои все же приходят к согласию.

Подобную коллизию мы находим и в «Женитьбе» Гоголя. Как и Елена, Подколесин мечтает обрести счастье в любви. На его пути также возникают соперники – другие претенденты на руку Агафьи Тихоновны. Вместо волшебного эльфа на помощь герою Гоголя приходит плут Кочкарев, некое подобие deusexmachina, который и является движущей силой всей интриги. Можно сказать, что счастье досталось Подколесину, как и героине Шекспира, случайно — благодаря ловкости его товарища. И поэтому герой так же легко с ним расстается, выпрыгивая в окно перед самым отъездом на венчание (вспомним также, что и в монологах Елены звучит мотив бегства: «О долгая, мучительная ночь!/Умерь часы, пошли хоть луч с востока, / Чтоб я могла уйти в Афины прочь/От тех, чья ненависть ко мне жестока» (III, 2) [6, с. 183]).

Данное совпадение кажется случайным, если не учитывать то, что сюжеты подобного рода существовали задолго до Шекспира и Гоголя. В обоих произведениях мы находим то, что В. Я. Пропп в «Морфологии волшебной сказки» обозначил как функцию «недостачи» [5]. Герою может не хватать невесты, волшебных средств, диковинок и пр. Это побуждает персонажа к действию. Сам он не в силах заполучить то, чего ему не хватает; в этом случае его выручает герой-помощник. Чтобы не ограничиваться теоретическими рассуждениями, приведем пример: в сказке «Волшебное кольцо» [4; с. 33–44] мы видим, что есть некоторый герой, пожелавший жениться на дочери царя, но ничего при этом не имеющий.

Чудесным образом у него оказывается кольцо (он либо снимает его с руки умершей царевны, либо его дарит ему девушка, обращенная в змею). Герой, казалось бы, достигает своей цели, но его мечте не суждено сбыться: коварная царская дочка похищает кольцо и сбегает «за тридевять земель». Помощники героя возвращают его владельцу. В одном варианте герой продолжает жить в браке с царской дочкой, но в другом он велит казнить ее: «по его слову королевскому взяли неверную жену, привязали за хвост к дикому жеребцу и пустили в чистое поле; жеребец полетел стрелою и размыкал ее белое тело по яругам, по крутым оврагам» [4, с. 44].

В пьесах Гоголя и Шекспира обнаруживается общий ключевой мотив женитьбы (функция недостачи невесты/жениха). Герои приходят в отчаяние, не видят никакой возможности достичь своей цели, как вдруг возникает персонаж-помощник: у Шекспира – это Добрый Малый Робин, а в комедии Гоголя – ловкий плут Кочкарев.

Таким образом, в трех совершенно далеких друг от друга текстах обнаруживаются типологически близкие мотивы: женитьбы, случайно обретенного счастья и готовности расстаться с ним. Их присутствие в долитературном тексте свидетельствует об архаичной логике композиции сюжета, о которой писала Фрейденберг. Теперь перед нами стоит задача выявить, как она трансформируется и обогащается в обеих пьесах.

У обоих авторов отказ героев от собственного счастья получает различную мотивировку. В первую очередь, стоит остановиться на особенностях психологизма. В комедии Шекспира перед нами предстает юный мир, где герои чувствуют и живут впервые. Поэтому их переживания столь сильны: счастье становится величайшим торжеством, а горе оборачивается настоящей трагедией. Жизнь Елены началась с обмана, ее первые чувства оказались лишенными взаимности, а признания в любви встретили лишь насмешку. Столь резкая перемена Деметрия по отношению к ней вызывает непонимание у героини; она не может принять подобный подарок судьбы, боясь вновь оказаться обманутой.

В образе Подколесина изображена «вся пошлость пошлого человека», лишенного духовной составляющей, заботящегося только о внешней «благопристойности» (в этом отношении примечательно начало комедии, когда, рассуждая о предстоящей свадьбе, Подколесин дает указания своему слуге). Для гоголевского героя счастье в браке не вопрос жизни и смерти, как для шекспировской Елены, а лишь обыденная вещь, стоящая наравне с чисткой сапог. Поэтому он легко может расстаться с тем, что заполучил для него Кочкарев.

Следует иметь в виду и то, что Елена и Подколесин – герои разных эпох. Елена – человек с ренессансным мировоззрением (а не с античным, каковой ее хотел представить Шекспир). Как подчеркивал Й. Хёйзинга в книге «Homo ludens» [7], для человека эпохи Возрождения характерно игровое восприятие мира: «И все же духовная атмосфер Ренессанса – это атмосфера игры. Такая одновременно утонченная и при этом свежая и сильная устремленность к прекрасной и благородной форме – не что иное, как игровая культура» [7, с. 256].

Исследователь понимает игру чрезвычайно широко. Главная ее характеристика – агональность, то есть состязательность, постоянная готовность вступить в поединок. Человек эпохи Возрождения готов играть с собственной судьбой (вспомним, к примеру, Дон Кихота или Ласарильо из Тормеса). Такова и Елена. Игра является одной из главных черт ее мировоззрения. В монологе «Howhappysomeo'erothersomecanbe!» героиня уподобляет любовь, которая для нее неразрывно связана с жизнью, озорным мальчишкам, которые в игре сами выдумывают себе правила:

As waggish boys in game themselves forswear:
So the boy Love is perjured everywhere (I, 1) [1, p. 10–11].

Для Елены игра открывается в постоянной переменчивости счастья, которое всегда оказывается не на ее стороне. Отсюда возникает недоверие героини к столь резкой перемене Деметрия. Она опасается, что судьба вновь *сыграла* с ней злую шутку, поэтому она отталкивает своего возлюбленного.

В комедии Гоголя также обнаруживается мотив игры, но раскрывается он с иной стороны. Игра предстает здесь как риск. Оба этих понятия находятся в одном семантическом поле, но имеют принципиальное отличие. Как подчеркивал Хёйзинга, игра является ценностью сама по себе, главная ее цель — она сама. Риск, в свою очередь, всегда связан со стремлением извлечь некую выгоду; он предполагает возможность пожертвовать чем-то ради чего-то.

Женитьба на Агафье Тихоновне изначально кажется Подколесину неосуществимой. На фоне прочих женихов он не выделяется ни богатством, ни званием. Лишь благодаря афере Кочкарева герой добивается расположения купеческой дочери. Если ложь раскроется, то Подколесин лишится доброго имени и навсегда потеряет Агафью Тихоновну. Однажды рискнув, герой преодолевает

невозможное. И фигура риска завладевает им, нечто несбыточное перестает казаться таковым. В финале пьесы риск перерастает в игру героя с собственной судьбой, который и мотивирует его бегство. Если однажды получилось преодолеть невозможное, то почему не получится еще раз: «Уж вот даже и теперь назад никак нельзя попятиться: чрез минуту и под венец; уйти даже нельзя – там уж и карета, и всё стоит в готовности. А будто в самом деле нельзя уйти? Как же, натурально нельзя: там в дверях и везде стоят люди; ну, спросят: зачем? Нельзя, нет. А вот окно открыто; что, если бы в окно? Нет, нельзя; как же, и неприлично, да и высоко. Ну, еще не так высоко, только один фундамент, да и тот низенький. – Ну, нет, как же, со мной даже нет картуза. Как же без шляпы? Неловко. А неужто, однакоже, нельзя без шляпы? А что, если бы попробовать – а? Попробовать, что ли?» [2, с. 59].

В комедии Шекспира Елена оказывается целиком во власти судьбы; она боится, что та вновь обманет ее. В «Женитьбе» герой сам решает вступить в состязание с фатумом: однажды рискнув и доверив Кочкареву устройство своей семейной жизни и одержав благодаря нему верх над остальными женихами, Подколесин хочет испытать счастье еще раз. Для него это уже не риск ради корыстной цели, а игра, попытка обмануть судьбу еще раз.

Мотив отказа от случайно обретенного счастья несет в себе определенный элемент комизма, причем комическое в пьесах обоих авторов имеет разную функцию. Прежде всего это комизм ситуации, когда герои сами отказываются от того, что так долго добивались. С точки зрения зрителя, который знает о вмешательстве Оберона, Елена, не понимающая, почему и Лизандр, и Деметрий клянутся ей в любви, выглядит смешно. Этот эффект усиливает и то, что героиня с такой же горячностью отвергает любовь Деметрия, с какой стремилась ее обрести.

Неоднократно отмечалось, что шекспировское и литературоведческое понимание комедии не совпадает. Комедии Шекспира сочетают в себе множество начал: от площадного фарса до трагедии. Сюжетная линия Деметрия и Елены наиболее близка к трагическому. Ее существование наравне с постановкой ремесленников (в которой Шекспир не только воспроизводит сюжет из «Метаморфоз» Овидия, но и пародирует самого себя, ведь «Ромео и Джульетта» уже была написана) в рамках художественного целого создает комический диссонанс.

Смех Шекспира – карнавальный смех, объединяющий всех в своем единстве, возрождающий и обновляющий. Смех Гоголя, в свою очередь, носит глубоко учительный характер. Безусловно, поступок Подколесина в финале пьесы несет в себе элемент комического. Но что стоит за этим комическим? На протяжении всей творческой эволюции Гоголя тема создания семьи возникает неоднократно (в «Иване Федоровиче Шпоньке и его тетушке», в «Записках сумасшедшего», в «Мертвых душах» и наконец в «Выбранных местах из переписки с друзьями»). В последнем произведении Гоголя «мысль семейная» соединяется с проблемой индивидуальной ответственности каждого человека перед Богом. Неслучайно так много внимания автор уделяет положению женщины в свете и ее обязанностям. В «Женитьбе» дидактизм Гоголя оказывается неотделим от комического (как и в «Мертвых душах»). Через столь нелепый поступок главного героя в комедии изобличается «вся пошлость пошлого человека», его безответственность и трусость.

Таким образом, мы можем обобщить все выше сказанное в следующем: мотив случайно обретенного счастья является архаичным по своему происхождению, так как встречается в устных преданиях, берущих свое начало в еще долитературных формах (что было показано нами на примере сопоставления пьес Шекспира и Гоголя с волшебной сказкой). Это отнюдь не означает, что авторы заимствовали этот сюжет из фольклора. Подобная логика развития того или иного сюжета оказывается заложена в

индивидуальном сознании. В то же время мотивы/сюжеты, имея под собой архаическую основу, в процессе создания авторского литературного произведения могут существенно трансформироваться. Отказ героев от собственного счастья у Шекспира и Гоголя по-разному мотивируется психологически: Елена боится вновь быть обманутой, а для Подколесина женитьба на Агафье Тихоновне является тем, что можно легко заполучить и с чем можно легко расстаться. Чрезвычайно важным для понимания трансформации мотива случайно обретенного счастья является категория игры. Елена как носитель ренессансного мироощущения привыкла к непостоянству судьбы. Она довлеет над ней, заставляет постоянно вступать в игру с собой. Подколесин, герой Нового времени, сам решает попытать счастье. Удача сопутствует герою, поэтому он решает рискнуть еще раз, таким образом вступая в сферу настоящей игры.

Также рассматриваемый мотив имеет определенную комическую составляющую, которая интерпретируется обоими авторами по-разному: смех в комедии Шекспира гармонизирует мир, приводит его к установленному порядку; в «Женитьбе» комическое выполняет дидактическую функцию.

Литература

1. Shakespeare W. A Midsummer-Night's Dream / W. Shakespeare. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. 203 с.

2. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: В 14 т. М., Л. : Изд-во АН СССР, 1937–1952. Т. 5. 511 с.

3. Лотман Ю. М. Происхождение сюжета в типологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн, 1992. 478 с.

4. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: В 3 т. М. : Наука, 1984. Т. 2. 490 с.

5. Пропп В. Я. Морфология волшебной сказки. М. : Лабиринт, 1998. 511 с.

6. Фрейденберг О. М. Методология одного мотива // Труды по знаковым системам. 1987. Вып. 20. С. 120–130. (Ученые записки Тартуского государственного университета; вып. 746).

7. Хёйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий. СПб. : Азбука, 2018. 400 с.

8. Шекспир. У. Полн. собр. соч. : В 8 т. М. : Искусство, 1960. Т. 3. 568 с.

УДК 81`27
Мошина Е. А.
Умурзакова А. Ж.

Миф об именинах земли в русской лингвокультуре

Статья посвящена изучению мифа о празднике земли в русской лингвокультуре. Миф о чествовании земли, майском празднике, который бытовал у наших предков, современникам практически неизвестен.

Определимся с основными терминами. «Мифом будем называть сказание, в котором отображено первобытное мировоззрение, которое <…> рассматривается как определенная система символов и знаков, которые нуждаются в истолковании, а для его носителей были действительностью, мифической реальностью» [5, с. 141].

Теория мифа активной разрабатывалась зарубежными исследователями (Р. Барт, К. Леви-Стросс, Е. Б. Тайлор, В. Р. Траск, Дж. Фрезер, М. Элиаде, К. -Г. Юнг и др.). В России теория мифа представлена трудами отечественных ученых (В. П. Аникин, А. Н. Афанасьев, Ф. И. Буслаев, А. Ф. Лосев, Ю. М. Лотман, Е. М. Мелетинский, А. А. Потебня и др.). В XX в. к мифу обратились литературоведы, «поскольку вся художественная литература наполнена мифами, мифическими сюжетами и мифологемами.

Если раньше история развития цивилизации двигалась в направлении “демифологизации”, то в XX веке мы наблюдаем “ремифологизацию”» [7, с. 4]. Не все древние мифы восстановлены. Эта тема – кладезь для исследователей разных научных направлений, в том числе и лингвокультурологов и когнитологов [14; 15; 17].

Воссозданию архаичных мифов поможет подробное изучение мифологем. Термин *мифологема* многогранен. Мифологема представляет собой след мифа. Ее можно отыскать как в фольклорном тексте (который зачастую сохраняется в отрывочном виде): мифологема в таком тексте воспринимается как аллегория, выдумка, сказка.

Мифологема в языковом сознании существует в виде образа либо традиционной сюжетной схемы. Отголоски существования мифологемы можно отыскать в календарных датах и забытых праздниках, связанных с ними. Мифологема встроена в систему традиционных культурологических парадигм.

Одно из перспективных направлений когнитивной лингвистики и лингвокультурологии – исследование забытых мифов. Одним из таких мифов является праздник Духов день и мотив именин земли, связанный с этим днем.

В русской лингвокультуре есть праздник Духов день, который справляется в мае. Духов день (День Святого Духа) – христианский и народный праздник, отмечаемый по православному календарю на следующий день после Дня Святой Троицы. Для восточнославянской народной традиции характерны поверья о том, что земля на Духов день – именинница, потому что “в этот день она сотворена”. В народной традиции с Духовым днём часто связаны грозы (ср. : *Люблю грозу в начале мая*. А. С. Пушкин); по другим поверьям, погода в Духов день определяет и погоду на ближайшие 6 недель – на всё оставшееся лето. Считалось, что в Духов день земля беременна урожаем и поэтому её нельзя трогать: пахать, боронить, копать, засевать, вбивать колья и палки. По поверьям, в самый Духов день, перед восходом солнца, Мать Сыра-Земля открывает свои тайны: многие, помолясь Святому Духу, ходили «слушать клады», припадая к земле ухом (но утверждалось при этом, что открывались земные и подземные тайны только истинным праведникам, благочестивым людям)» [17, с. 127].

Ключевой эпитет земли, связанный с Духовым днем – *земля-именинница*. Рассмотрим этот эпитет подробнее.

Как показывает собранный материал, этот эпитет встречается даже в современных контекстах. Вот пример 2013 года (*А вокруг праздник, ну просто* ***земля-именинница****! На площади у остановки мангалы с шашлыками, с грузовика пивом торгуют, лотки со «сникерсами» стоят для детишек, музыка орет из репродукторов. Народу видимо-невидимо*! А. Моторов. Преступление доктора Паровозова). Еще один пример 1954 года (*И низкой своей октавой продолжал: «****В Духов день земля именинница****»…* Дон Аминадо. Поезд на третьем пути).

В Духов день нельзя было пахать землю (*23 мая.* ***Земля именинница****. Заповедь для всех: «В этот день пахать грех». Земля отдыхает*. П. Рожнова. Обереги Полины // «Наука и религия», 1992). С принятием христианства акценты с земли переносятся на бога: Духов день приобретает иной смысл (*Завтра вся* ***земля именинница****. Потому –* ***Господь ее посетит***. И. С. Шмелев. Лето Господне).

В первой книге «В лесах», написанной в 1871–1874 гг., П. И. Мельников-Печерский именины земли описывает в ряду других забытых славянских праздников (*Местами зовут его «Яр-Хмель» – отсюда «хмелевые ночи», то есть весенние хороводы и другие игры молодежи, продолжающиеся до утренней зари. Радуница, Красна Горка, Русальная неделя, Бисериха,* ***Земля-именинница*** *(10 мая), Семик, Зеленые святки, Девята пятница, Ярило Кострома, Клечалы, Кукушки, Купало, хороводы: радуницкие, русальные, никольщина, зилотовы, семицкие, троицкие, всесвятские, пятницкие, ивановские или купальские – все это ряд праздников одному и тому же Яриле, или Купале. На Радуницу празднуется его приход, на Купалу – похороны, причем в некоторых местах хоронят соломенную куклу, называемую Ярилой, Костромой, Кострубом и пр. От Фоминой недели до Ивана дня (Иван Купало 24 июня) продолжаются «хмелевые ночи», и это самое веселое время деревенской молодежи*. П. И. Мельников-Печерский. В лесах). Он описывает обрядовые действия, сопровождающие этот праздник (*Завив венки, целуются через них и «кумятся» при звонких веселых песнях: Зилотовы хороводы справляются в день, когда «****Земля именинница****», 10 мая*. П. И. Мельников-Печерский. В лесах).

В русском языке есть два значения у слова *именины*: «1) День памяти какого-л. святого, являющийся праздником для того лица, которое при крещении названо по имени этого святого (у православных и католиков, соблюдающих церковно-бытовые обряды). 2) Празднование, устраиваемое в связи с таким днем» [6]. В христианстве земля не относится к пантеону святых, следовательно, в примерах мы видим употребление слова во втором значении: «Празднование, устраиваемое в связи с таким днем».

Название праздника – Духов день – прямо указывает тех, в честь кого устраивался праздник – духов. Духами в русском языке считают дохристианских богов, которых при смене религии стали причислять к нечистой силе. Признаки силы и теоморфности встречаются в описаниях земли в языковом материале (*В её поэзии ощущается нечто исходящее из самых пучин, «****хтоническое****» – то есть олицетворяющее* ***древнюю природную мощь Земли****. Из всех богов Шкапской была ближе всех* ***Гея****,* ***Мать-Сыра-Земля***. С. Макин. Mater Dolorosa – Мать Скорбящая).

Имя богини земли в русской лингвокультуре тоже сохранилось. Это Макошь (*Праобразом христианской Параскевы-Пятницы была древнеславянская богиня Мокошь (Макошь, Мокша). По верованиям она и есть* ***мать Сыра-Земля****. Мокошь в виде женщины с большой головой и вытянутыми ввысь длинными руками,* ***олицетворяла взаимодействие сил земли и неба***. А. Клейн, О. Шотландия. Ноябрь // «Пятое измерение», 2002).

При смене религии происходит переоценка прежних верований. «Чистый дух – Бог, нечистый – демон (*нечистый дух*устар.). Демоны – это явление, связанное с дохристианскими представлениями народа о природе, его окружающей. Демоническое, вероятно, заключалось в их облике – в совмещении зооморфных и антропоморфных признаков, но не обязательно» [16, с. 200]. Боги, которым поклонялись ранее, переходят в иной ранг: «после принятия христианства языческие божества были провозглашены демонами» [9, с. 51].

С приходом христианства земля – величайшая ценность в русской лингвокультуре – становится глиной, простым веществом (*Кто Мы / Возомнившие себя повелителями / И творцами / Кто Мы / С этими трущобами / И дворцами / Кто Мы / Частица Святаго Духа / А* ***Земля*** */ Что она в сравнении с состоянием /* ***Пятого вещества*** */ Клок пуха / Как это понять / Постичь / Не понять / Не достичь*. И. С. Холин. Кто Мы. . .). Земля обесценивается, десакрализуется (*Коснется нас мудрой рукой* ***Творец*** *– И в жизнь облекается серый прах; И ты, и* ***земля****, и лист, и скворец – Мы все только* ***глина в Его руках***. Л. А. Алексеева. Я липовый лист в лесу сорвала. . .).

Земля в славянской традиции почиталась матерью – отсюда ее эпитеты: *Мать-сыра земля, земля-матушка*. Божественную чету образовывали солнце и земля (*Они признают два физических начала всех земных вещей:* ***солнце-отца*** *и* ***землю-мать***. М. Шишкин. Письмовник), по другому варианту – небо и земля (*И* ***земля****, наша добрая* ***мать****, она не сумела спасти нас от гнева* ***неба-от*****ца**. Г. Садулаев. Одна ласточка еще не делает весны). С принятием христианства солнце и небо заменил не конкретизированный бог (*Нет, говорю, у меня ни отца, ни матери, окроме бога и земли.* ***Бог – отец****,* ***земля – мать***. Л. Н. Толстой. Воскресение).

Землю перестали почитать (*Кому теперь воздать, кому* ***молиться*** *в мире, Чем стала для отцов моих* ***земля****, Когда и сам Господь в обличье конвоира Ярился, сапожищами пыля…* В. Блаженный. Когда евреи шли толпою обреченной. . .). Из родительницы земля превращается в нечто вторичное, сотворенное богом (*Грядет Суббота – / День Шестый, день завершенья / всех стихий. Все* ***создано****: /* ***Земля*** *и Свет. Но Человека только нет*. С. И. Кирсанов. День шестой). Земля становится местом упокоения – могилой, после смерти человека душа человека, согласно новой вере, предстает пред очами бога (***Могила*** *колыбелью будет им,* ***Земля*** *–* ***началом жизни чудотворной***. Е. Ю. Кузьмина-Караваева. Похвала труду). В Древней Греции формируется учение о первостихиях, где земля – одно из первоначал всего сущего (***Земля****, воздух, пламя и воды* ***владеют*** *и днесь* ***мирозданьем***. А. С. Присманова. Природа).

Праздник земли связан с предками, ушедшими на тот свет. «В славянских традициях существовал культ предков. Скорее всего, *дух* – это умерший предок, что подтверждается фактом существования особого праздника, посвящённого предкам – *Духов день* (в англ. : *All Soul`s Day*), отсюда – представления о привидениях или призраках – *духах* (*вызывать духов*), а также христианские представления об их отношении к тьме»[16, с. 200]. Другими словами, земля – это богиня. В русском языковом сознании родственные связи людей с землей закрепились в ее постоянном эпитете – *матушка/ мать*.

В мифологеме *земля* закреплен стереотип, который «относится исключительно к содержательной стороне языка и культуры, т. е. понимается, прежде всего, как ментальный стереотип, и коррелирует с так называемой наивной картиной мира. Такой стереотип называют также языковым, имея в виду форму его проявления, сферу его репрезентации – в лексическом значении слова, в его коннотации, в семантической

деривации, в синтаксисе, в сочетаемости, в идиоматике, в языковых тропах, в некоторых видах текстов, в частности, фольклорных» [19, с. 125].

Стереотип *земли* закрепляется в лингвокультуре в виде эпитетов *именинница* и *матушка/ мать*. Языковой материал показывает, что сохранились отголоски сведений о божественной паре: «солнце – земля» и/или «небо – земля». Стереотип «схематизирует конкретный прототипический объект, но при этом выделяет, акцентирует в исходной когниции социально и этнокультурно значимое» [8, с. 14].

В XIX-XX вв. земля уже считалась *вотчиной* – землей отцов (***Земля отцовская**, прости, Страдалица родная…* А. Т. Твардовский. Огонь). Отсюда слова *Отчизна, Отечество*. Род начинали от праотцов (*Пославший в мир послал нас не за тем, Чтоб только сравнивать, как не похожи **Земля** изгнанья и былой Эдем, Иль **лоно праотцев** и это ложе*. Е. Ю. Кузьмина-Караваева. Земли Твоей убогое житье. . .). В родовой земле покоились предки-отцы (*Сыновья стояли на земле, но **земля стояла на отцах**, на их углях, тлеющих в золе, на их верных стареньких сердцах*. Б. А. Слуцкий. Отцы и сыновья).

Как показывает проведенный анализ языкового материала, в русской лингвокультуре сохранился образ древней богини земли. Известно ее имя – Макошь. В ее честь был посвящен праздник – Духов день, который знаменовал расцвет природы, сев, начало новой жизни – плодородие. Мифопоэтический образ земли наделяет ее признаками матери.

Литература

1. Аникин В. П. Русский фольклор. М. : Высшая школа, 1987. 348 с.
2. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М. : Современный писатель, 1865–1869. Т. 1–3.
3. Барт Р. Лингвистика текста // Текст: аспекты изучения семантики, прагматики и поэтики / Р. Барт и др. М., 2001. С. 168–175.
4. Буслаев Ф. И. Этнографические вымыслы наших предков. М., 1868. 298 с.
5. Вишина М. Парадигма ключових понять міфологічного аналізу художнього тексту // Вісник Житомирського державного університету. 2010. Вип. 55. Філологічні науки. С. 140–143.
6. Ефремова Т. Ф. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. URL: http://rus-yaz. niv. ru/doc/dictionary-efremova/fc/slovar-200-7. htm#zag-34959 (дата обращения: 19. 03. 2020).
7. Кобылко Н. А. Мифологема как ключевое понятие мифокритики: современные подходы // Современная филология: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Уфа, июнь 2014 г.). Уфа: Лето, 2014. С. 4–6. [Электронный ресурс]. URL: https://moluch. ru/conf/phil/archive/108/5817/ (дата обращения: 19. 03. 2020).
8. Коновалова Н. И. Сакральный текст как лингвокультурный феномен: дис. … д-ра филол. наук: 10. 02. 01 / Надежда Ильинична Коновалова. Екатеринбург, 2007. 353 с.
9. Левкиевская Е. Е. Демонология народная // Славянские древности: этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2. С. 51–56.
10. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф. Труды по языкознанию. М. : Экономика, 1994. 560 с.
11. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М. : Языки русской культуры, 1996. 447 с.

12. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М. : Восточная литература, 1976. 406 с.

13. Мелетинский Е. М. Миф и историческая поэтика фольклора. М. : Наука, 1977. 389 с.

14. Мошина Е. А. Реализация метафорической модели ЗЕМЛЯ-МАТЬ в русской языковой картине мира // Лингвистика XXI века: традиции и инновации: сборник научных статей к 30-летнему юбилею Санкт-Петербургского института иностранных языков / Под общей ред. М. В. Пименовой. СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2019. С. 135–140. (Серия «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 23).

15. Мошина Е. А. Мифологические параллели в метафорах земли в авторской картине мира М. И. Цветаевой //Языки и культура народов России и стран СНГ: сборник статей / Под общей ред. М. В. Пименовой. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2019. 159 с. С. 91–96. (Серия «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 17).

16. Пименова М. В. Душа и дух: особенности концептуализации: монография. Кемерово: ИПК «Графика», 2004. 386 с. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 3).

17. Пименова М. В. Этногерменевтика русской сказки: монография. М. : ИНФРА-М, 2018. 355 с. (Научная мысль).

18. Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. М. : Лабиринт, 2007. 480 с.

19. Толстая С. М. Стереотип в этнолингвистике // Речевые и ментальные стереотипы в синхронии й диахронии: тезисы конференции. М., 1995. С. 124–127.

20. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М. : АСТ, 1998. 781 с.

21. Юнг К. Г. Архетип и символ. М. : Канон, 1991. 330 с.

22. Eliade M. & Trask Willard R. Myth and Reality. New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1968. 162 p.

23. Lévi-Strauss C. The structural study of myth // Structural Anthropology. 1963. Volume I. New York. P. 198-230.

24. Tylor E. B. Religion in Primitive Culture. New York: Harper & Row, 1958. 552 p.

УДК 116. 1:82
Ставицкий А. В.

Понятие «мифопоэтика» в свете рассмотрения мифа как культурной универсалии

Рассмотрение мифа как базовой универсалии культуры не только позволяет преодолеть узкую специализацию изучающих миф исследователей через погружение в онтологию мифа, но и вынуждает ставить под сомнение привычные термины, одним из которых является понятие «мифопоэтика».

О чем идёт речь? Хотя термин «мифопоэтика» уже давно и привычно используется применительно к архаичной и традиционной мифологии, а также литературе, рискнем предположить, что в рамках изучения мифа как социокультурного явления он столь же уместен, как аналогичные словосочетания «поэтикомиф», «символомиф» или, скажем, «сказкопоэтика» и «былиномиф».

Но почему-то в науке последние понятия-кентавры не только не прижились, но даже и не предлагались. И тому есть объяснение. Оно заключается в том, что, несмотря на сущностную связь мифа с символом или поэтикой в силу естественной метафоричности мифа [8, с. 210], они не могут миф заменить онтологически. Как и поэтика не способна объять и заменить символ, миф, сказку, былину во всей их понятийно оформленной целостности, потому что является формой, способом, средством их проявления. Ведь мы же не путаем солнце с солнечным светом и отделяем танцора от танца, посмеиваясь над платоновским определением человека – «двуногое без перьев».

Недаром Е. М. Мелетинский подчёркивал, что «настоящие сравнения и метафоры – область собственно, поэзии, а не мифологии, которые необходимо различать вопреки их глубокой связи, генетической и типологической» [8, с. 206]. Почему же для поэтики в отношении мифа сделали исключение? Лишь потому, что поэтичность мифа как имманентно присущее ему свойство оказалась в зоне особого внимания исследовавшей миф группы филологов, что позволило им за счёт введения нового термина монополизировать право изучать миф как мифопоэтику, не распространяя её на миф как целое [11].

В результатеза несколько десятилетий усилиями множества филологов в науке утвердилось мнение о сходстве и взаимопереплетении мифа и поэтики, где последняя представлялась едва ли не главной характерной чертой мифа. Как же они пришли к этому понятию? Одним из первых ещё в XVIII в. стал рассматривать миф как историю, поэтически изложенную с помощью фантастических родовых понятий Дж. Вико. Потом эта идея была подхвачена и развита «романтиками» настолько, что следующий шаг в познании мифа, которые сделали современные исследователи, был не только исторически естественным, но и неизбежным. Причём, тогда, в разгар утверждения культа разума, интерес к мифу в значительной степени объяснялся и оправдывался его поэтичностью, что позволило «романтикам» обеспечить «поэтическую реализацию смыслового содержания целой эпохи» [1].

«Романтики» много писали и говорили о поэтичности мифов. И это было правильным. Ведь, «описание мифических событий … отвечает, собственно, не на вопросы, а на определенные духовные запросы, дает к ним известный «поэтический» ключ» [8, с. 155]. Но то, что когда-то в понимании мифа было прорывом, теперь всё более предстаёт навеянным поэтическим очарованием мифа заблуждением, которое мешает исследователям мифа идти дальше: от частностей – к целому. Как Платону мешало с определением человека. С годами традиция увязывать миф с поэтикой

привела к тому, что в отдельных изучающих миф отраслях знаний, преимущественно связанных с филологией, поэтика стала миф заслонять и вытеснять.

Отметим, что поэтика в культурной жизни человечества чрезвычайно важна [14]. И потому, говоря о роли поэтов в жизни общества, американский поэт и философ Ральф Эмерсон писал: «Они из лона духовного царства питают наше мышление и воображение мыслями и образами, которые возносят людей выше мира хлеба и денег» [13, с. 254].

Иначе говоря, поэты учат быть людьми в высоком смысле этого слова. И выживать через совершенствование и максимально возможную реализацию в себе человеческой духовности. Но стоит ли поэтику делать заложником мифа, а миф – инструментом поэтики? Или разве подобная связь возникает у поэтики только с мифом? А как же тогда историческая поэтика [2] или поэтика языка, связанная с его смысловой избыточностью и построенная на игре смыслов, так глубоко раскрытая А. А. Потебней [9]? Как быть с поэтикой воли, чувства, любви? В любом случае поэтика – один из механизмов формирования мифа. Поэтика наделяет миф формой, а миф поэтику – содержанием. Развитие мифопоэтики в современной литературе увязывают с новыми возможностями художественного языка [8, с. 85–107], с обращением к «мифам обыденного сознания» (Р. Барт) и созданием нового «языкового космоса» (Э. Елинек), что, безусловно, стоит поставить филологии в заслугу, но делать ставку лишь на мифопоэтику там, где миф должен изучаться как целое, будет по всей видимости неправильным. Ведь «"метафоричность" мифа, понимаемая в таком широком смысле, непреодолима в силу того, что перед нами символы, а не аллегории» [8, с. 208].

Считая одним из способов подобной духовной самореализации поэзию, Ральф Эмерсон когда-то заметил: «я могу поэтизировать все на свете, но нравственное сознание поэтизирует самого меня» [13, с. 254]. И в этой мысли о связи нравственности с поэзией, более того, о поэтике нравственности, то есть о поэтизирующей роли нравственности, заложен глубочайший смысл. И он, в том числе, показывает, что не только миф поэтичен, но и нравственность, а также всё, что человек воспринимает сквозь призму духовности.

Другими словами, и миф, и нравственность поэтичны настолько, насколько по содержанию своему одухотворены. Следовательно, миф поэтичен в духовности и через духовность свою поэтическую сущность раскрывает. Является ли он их заменителем? И может ли быть сведён к ним? Конечно, нет, потому что другой основой поэтики является рождающая метафоры смысловая избыточность языка. Поэтому, хотя поэтика действительно мифологична, а миф поэтичен по своей природе, скрещивать их или из-за этого взаимозаменять не стоит.

Впрочем, попробуем развить данную тему, предположив, что поэзия как жанр может не быть поэтичной, если её свести к банальному рифмоплётству, а миф будет поэтичным всегда. Естественно в ответ на это можно сказать, что плохие стихи поэзией не являются, и мы будем полностью с этим согласны. Но с другой стороны, о вкусах не спорят, и для кого-то даже знаменитые строки украинского поэта: «Трактор в полі дир-дир-дир. Ми – за мир! Ми – за мир!», – могут показаться поэтичными. Во всяком случае, стихотворение Павло Тычины, из которого был взят этот фрагмент, в своё время даже вошло в советскую хрестоматию.

Говорят, читавший его цензор сказал: «Не складно, но реалистично». Следовательно, о поэзии вообще здесь разговора не было. Но там, где поэт не смог быть поэтичным, имело место его поэтичное восхваление. Так, безусловно, поэтичные строки, были написаны о Павле Тычине знатоком украинской литературы С. Ефремовым: «Тычину трудно поместить в рамки одного какого-нибудь течения или

школы. Он из тех, что сами творят школы. … Поэт, возможно, мирового масштаба, Тычина формой глубоко национальный, т. к. сумел в своем творчестве использовать всё богатство достижений предыдущих поколений. Он будто выпил всё волшебство народного языка и сумел применить его с большим вкусом и мастерством»[1] [4].

Применительно к мифопоэтике, особо выделим последнюю фразу. Однако, всё остальное, на наш взгляд, является спорным. В частности, нет уверенности в том, что П. Тычина был поэтом мирового масштаба. А в данном случае, был ли поэтом вообще? Что касается соображений насчёт того, будто он был из тех, кто сами творят школы, спорить не будем. Ведь создать школу в принципе можно. Но какого уровня будет она, если поэт считает возможным публиковать подобное и не стыдится этого? Не ясно также, сумел ли П. Тычина в своем творчестве использовать всё богатое достояние предыдущих поколений, как уверяет С. Ефремов. Во всяком случае, если это так, то что за культурное богатство ему досталось?

При этом, в отличие от упомянутого стихотворения П. Тычины, в котором, как видим, нет ничего поэтичного, в рамках народного творчества в прозе возникает поэтическая метафора, что «танк – это возбуждённый трактор». А в 70-е годы XX в. был довольно популярным советский анекдот про «мирно пашущий советский трактор», который перепахал несколько батальонов напавшей на него китайской пехоты, а затем поднялся в воздух и скрылся в неизвестном направлении.

Итак, как видим, эти примеры, включая «критику» С. Ефремова, показывают, что нередко проза по поэтичности не уступит поэзии. Тем более, если речь идёт о мифопоэтике И. Тургенева, Ф. Достоевского, Н. Лескова, М. Салтыкова-Щедрина, А. Чехова, А. Блока, В. Набокова, М. Булгакова, А. Платонова, В. Пелевина. Однако, хотя наличие их мифопоэтики не только признаётся филологами, но и тщательно исследуется, их почему-то ни поэтами, ни мифопоэтами, ни тем более поэтомифологами никто не называет. Тем более, не назовёшь их и мифопрозаиками.

В связи с этим отметим, что в данном случае мы сталкиваемся с любопытным парадоксом, согласно которому проза может быть мифологичной, но миф прозаичным быть не может, независимо от того, излагается он в форме поэзии или прозы и каких тем касается – сакральных или профанных.

К сожалению, несмотря на данные обстоятельства, «подсев» на одно из свойств мифа, а именно – поэтизировать действительность [12], филологи посчитали возможным скрестить два понятия в одно, дабы подчеркнуть значимость для мифа его поэтичности. И это им удалось. Но кто может гарантировать, что они не пойдут дальше, не просто привязав миф к поэтике, а утвердив её первичность, чтобы предложить рассматривать миф как вид поэзии, что уже, собственно, заявлено[2] [6, с. 112].

В свете этого не очень понятно, зачем тогда предлагать миф от мифопоэтики отделить? Ведь миф не отрицает поэтики и не противостоит ей. Миф всегда поэтичен, а поэтика мифологична. Как быть? Скрестить терминологически или просто сей факт принять, не сваливая в кучу разные явления?

Попробуем в этом разобраться. И начнём с простейших вещей, согласно которым миф «не разрушает универсальность культуры, а, напротив, воспроизводит её» [3, с. 205], т. к. «мифопоэтическая способность включена в мыслительный процесс, отвечая определенным потребностям человека» [8, с. 101]. При этом как язык миф

[1]Пер. : «Тичину важко уложити в рамки одного якогось напрямку чи навіть школи. Він з тих, що самі творять школи. . . Поет, мабуть, світового масштабу, Тичина формою глибоко національний, бо зумів у своїй творчості використати все багате попередніх поколінь надбання. Він наче випив увесь чар народної мови і вміє орудувати нею з великим смаком і майстерністю» (укр.).

[2]Букв. : «миф (как вид поэзии) недоступен логике».

может быть «только метафорой» [5, с. 4], т. к. «язык мифа оказывается метафорическим языком творчества, то есть поэтикой» [5, с. 4], обеспечивающей «мерцание мифа в культуре» [5, с. 10]. Отчасти вследствие этого миф оказывается для науки неуловим.

В результате по отношению к мифу возникает «значительная терминологическая путаница, а порой и просто терминологическая неопределённость» [6, с. 11], которая отражается в том, что наука не может с мифом определиться даже на понятийном уровне, предлагая несколько сот дефиниций того, что есть миф. Но как такое может быть с явлением, которое известно человечеству тысячи лет и научно исследуется несколько веков? В чём проблема такой неуловимости мифа: в его особенностях или в возможностях науки? Наука не даёт однозначного ответа, хотя он важен, ведь в данном случае речь идёт не о какой-то частности, но о базовой культурной универсалии. А это означает эпистемологический и методологический тупик, для разрешения которого интересны любые суждения.

Одно из них и было оговорено московским философом Д. П. Козолупенко, предлагающей «помнить о разделении понятий мифа и мифопоэтики» [6, с. 15]. Но не как содержания и формы. В своей монографии «Мифопоэтическое мировосприятие» Д. П. Козолупенко специально оговаривает, что «коль скоро миф как специфический феномен является основанием любой культуры и лежит в основе любого типа мировосприятия, то для определения специфики того, что ранее традиционно называлось «древними мифами», либо же просто мифами, очевидно, требуется введение нового термина. Таким термином в нашей работе стал термин ***мифопоэтика*** [жирный курсив – Д. К.]» [6, с. 8]. Таким образом «в предметном плане мифопоэтика может быть представлена как корпус собственно древних мифов, называемых также в исследовательской литературе "мифами примитивных народов"» [6, с. 9], которые отличаются от мифов современных.

Итак, по мнению Д. П. Козолупенко, термин «миф» по отношению к архаичному мифу уже устарел и должен быть заменён на «мифопоэтику» без какого-либо обоснования. К сожалению, нам придётся отметить и подчеркнуть, что мифопоэтика:

- вовсе не новый термин и воспринимается как элемент литературного мифа, введённый англо-американской школой мифологической критики, для обозначения различных жанров художественного творчества;
- означает не «древние мифы» как таковые, а раздел поэтики, изучающий мифологические структуры и образы в произведениях индивидуального творчества;
- только к «древним мифам» не применима, т. к. поэтика и мифологизм свойственны не только древней культуре, но и современной;
- не может восприниматься как «определённый вид мифа» [6, с. 14], а миф – элементом поэтики, как танец не может заменить танцора, а течение реки – воду.

В результате такой терминологической реформы мы наряду с одной – мифической неопределённостью, получим и неопределенность мифопоэтическую. И нет уверенности, что это будет способствовать большей ясности и в без того запутанном вопросе, подсказывающем, что проще отказаться от лишнего термина, чем вопреки «бритве Оккама» умножать сущности сверх необходимого.

Впрочем, на самом деле такие «научные» воззрения для мифа не представляют угрозы, так как сами являются по своей сути мифологическими. Но для мифологов подобная ситуация является тревожной, ибо через мифопоэтику она выявляет у филологов пределы их понимания темы исследования, когда «за деревьями не видят лес». Почему так произошло, понятно. Ведь для литературоведов наука о мифах являлась лишь частью их собственной проблематики. И эту

особенность своего мифовосприятия они должны были как-то означить. Так появился термин «мифопоэтика».

В результате увлечения особо привлекательной для них в мифе частностью, а именно его поэтичностью, они перестали замечать миф как целое. Частное свойство мифа было представлено литературоведами как его основополагающая сущность. По их представлениям, свойство поглотило «вещь», как «танец» поглощает «танцора». Но насколько такой подход был научно оправданным?

Попутно заметим, что настороженное отношение к термину «мифопоэтика» отличало и выдающегося семиолога Ю. М. Лотмана, отдававшего предпочтение термину «мифологизм»: «…мифологизм в той или иной степени может наблюдаться в самых разнообразных культурах и в общем обнаруживать значительную устойчивость в истории культуры. Соответствующие формы могут представлять собой реликтовое явление или результат регенерации; они могут быть бессознательными или осознанными» [7, с. 536–537], – писали об этом Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский. И у них были на то основания. Ведь за данным смещением стоит, с одной стороны, принципиальное непонимание универсальной природы мифа не только в плане проявления его свойств, но и в плане воздействия и охвата, и с другой – нежелание постигать миф во всей присущей ему, но выходящей за пределы словесности целостности. И с мифом получилось, как в любви: чтобы полюбить женщину как совокупность неких достоинств, мужчине сплошь и рядом надо «запасть» на какую-нибудь частность (глаза, лицо, фигура, грудь, причёска, ноги и пр.). Филологи «запали» на поэтичность мифа, увидев своё, родное, и «носятся» с этим уже более двух веков, всё более подтверждая мысль о том, что о значимости той или иной теории или идеи можно судить по тому, насколько она развитие науки задержала.

Их роль и заслуги в познании мифа неоспоримы. Ведь миф познавался обществом в первую очередь через литературу. Но отдавать из-за этого миф «на откуп» литературоведам, означает потерять его для других наук. Тем более это важно сейчас, когда общество открывает в мифе те скрытые ранее свойства и возможности, которые для литературоведов в силу их специализации уже непостижимы.

Возможно, этим объясняется их желание в духе пушкинского Сальери разъять миф «как труп» [10, с. 357], вычленив из него те качества, которые филологам более всего подходят, и с помощью введения своей терминологии («мифопоэтика») проявить свой научный «сальеризм», закрепив его изучение в таком виде и с таким названием за собой. Но это лишь подтверждает, что для нас миф таков, каким мы его мыслим, потому что люди создают мифы под себя.

С чем же подобный подход к мифопоэтике как мифу «древних народов» связан?

По мнению Д. П. Козолупенко, поворот в отношении к мифу «должен привести к пересмотру роли мифа в культуре и в мировосприятии в целом, а также, как следствие, – к иному определению самого понятия мифа» [6, с. 10–11]. Вот так. Не больше и не меньше. Понятие миф уже исследователей не удовлетворяет, потому что изменились представления о нём. Не все, правда, это заметили, потому что «рассмотрение мифа именно с предлагаемых позиций не было до сих пор проведено» [6, с. 14], а изучение мифопоэтики «как специфического типа мировосприятия человека, необходимо присутствующего в любом человеческом мировосприятии и доминирующего или вытесняющего при определённых социально-психологических и культурных условиях, не проводилось вовсе» [6, с. 14–15].

Для тех, кто не понял, московский философ имеет в виду, что ей своё исследование пришлось проводить едва ли не с чистого листа, а работами по поэтике и мифопоэтике, которые издавались ранее, включая замечательные исследования А. А.

Потебни, А. Н. Веселовского, А. Ф. Лосева, В. М. Фриче, М. Бодкина, Р. Чейза, Т. Элиота, Ф. Уилбрайта, Р. Якобсона, Н. Фрая, Р. Барта, М. М. Бахтина, О. М. Фрейденберг, Ю. М. Лотмана, Е. М. Мелетинского, Ю. В. Манна, Б. А. Успенского, В. В. Иванова, В. Н. Топорова, С. Ю. Неклюдова в свете новых подходов можно пренебречь, фактически обнулив их достижения.

Сильно. Однако что сделать проще: поменять понятие или наполнить его новым содержанием? И стоит ли из-за неясности вопроса вносить ещё большую путаницу? Насколько данный подход вообще научно оправдан? Тем более, что сама Д. П. Козолупенко признаёт, что «мировосприятие, однако, может быть не только мифопоэтическим, но и каким-то иным. В противном случае, словосочетание «мифопоэтическое мировосприятие» воспринималось бы нами как простая тавтология» [6, с. 8]. Но каким иным? Она, к сожалению, не оговаривает.

Кстати, беспокойство философа отчасти понятно. Ведь представления о мифе нуждаются в большей определённости. Но связана она не с новыми подходами к мифопоэтике, а с преодолением специализации различных научных дисциплин, чтобы рассматривать миф онтологически как целостность.

Хочется «отделить мух от котлет»? Почему бы тогда не употреблять простое и вполне понятное словосочетание «поэтическое мировосприятие»? Ведь термин «мифическое восприятие» существует. В результате получается такая ситуация, когда восприятие мифическим назвать можно, а просто поэтическим нельзя. Точнее можно, но по своей содержательной сути оно будет на порядок слабее. Поэтому в тексте необходимо произвольное добавление – восприятие должно стать не поэтическим, а мифопоэтическим. Хотя понятие мифического в данном случае уже не является показателем сущности явления, а лишь оттеняет поэтику, которая в данном словосочетании, уже как бы доминирует.

К счастью на мифе подобные спекуляции не отражаются, т. к. в силу своей природы он ими только растет и множится. Однако в рамках современных подходов к мифу, по своему характеру они являются не столько научным исследованием или даже теорией, сколько мифотворчеством, которое именем науки освящено.

Однако справедливости ради отметим, что среди филологов по этому вопросу единства не наблюдается. И оно связано не только с особой позицией Ю. М. Лотмана и его единомышленников. Недаром в представлении к «Поэтике мифа» Е. М. Мелетинского, считавшего, что «всякая поэтика есть поэтика мифа» [8, с. 3], было подчёркнуто, что:

- «мифотворчество содержит лишь бессознательно-поэтическое начало, и потому применительно к мифу нельзя говорить о собственно художественных приемах, средствах выразительности, стиле и тому подобных объектах поэтики» [8, с. 3]. И это показывает, что между поэтикой и мифом знака равенства Е. М. Мелетинский не ставил. Хотя и термин «бессознательно-поэтическое начало» применительно к мифу в определённой степени можно считать призванной заменить нехватку научно выверенного понятия довольно туманной по содержанию метафорой, так как ответить на вопрос, каким образом эта бессознательная поэтика вообще работает и чем она отличается от поэтики сознательной Е. М. Мелетинский ответить в своей работе не смог;

- «мифам свойственно претворение общих представлений в чувственно-конкретной форме, т. е. та самая образность, которая специфична для искусства и которую последнее в известной мере унаследовало от мифологии» [8, с. 3]. В данном случае стоит оговорить, что «чувственно-конкретная форма» мифологизированных представлений отнюдь не исключает их образно-символической значимости и

сложной структуры означенности, в которой эта чувственная конкретность мифом будет отражена и обобщена на уровне символов;

- «термин "поэтика мифа" с известными оговорками применяется нами при рассмотрении специфики мифа в аспекте предыстории литературы с неизбежным отвлечением от религиоведческой стороны проблемы мифа» [8, с. 3].

В последнем случае важно, что Е. М. Мелетинский осознавал условность термина «поэтика мифа» и производную от него «мифопоэтику», требующих при их применении особых «оговорок» и «отвлечений», без которых данные понятия применительно к мифу будут выглядеть нелепыми и навязчивыми. К сожалению, в дальнейшем эта условность в силу обретённой со временем привычности термина «мифопоэтика» будет новыми исследователями просто проигнорирована.

В заключение сделаем простой предварительный вывод. Забирать у филологов их «игрушку» никто не будет. Ведь миф в рамках своей бесконечной игры смыслов удовлетворяет всех. Это его работа – наполнять смыслом всё, что человек пожелает. Надо просто осознать, насколько подобный подход ограничивает процесс познания мифа как целого.

К тому же, если исходить из того, что «древние» мифы – это мифопоэтика, то, надо полагать, современные мифы, те самые, от которых так красиво литературоведы отгородились с помощью термина «мифопоэтика», есть мифопроза? Значит, из современных мифов поэзия ушла? Или современная мифология настолько жизненно важна для её носителей, что наслаждаться её поэтичностью у них нет никакой возможности? И как тогда быть с заявленной в многочисленных исследованиях филологов мифопоэтикой великих поэтов и писателей прошлого? Как быть с поэтикой перемен, революции, действа, которой была охвачена вся символическая и авангардистская литература первой половины XX века? И что ей противопоставить? Прозу подверженного энтропии порядка? Или у неё есть своя поэзия – поэзия разрушения? И нам не опрокинуть в низменную прозу даже созерцательный покой.

Как видим, несмотря на данную критику, безусловно, сей термин-кентавр сохранится, т. к. в рамках сложившейся в филологии мифологической традиции на него существует большой спрос. А миф для того человеком и создавался, чтобы удовлетворять его потребность в смыслообразовании. Однако для изучения онтологии мифа, т. е. как базовой культурной универсалии, где миф рассматривается как единое целое, такой подход, скорее, вредит.

Литература

1. Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа о Эдипе. URL: http://www. gumer. info/bibliotek_Buks/Literat/aver/ist_edip. php (дата обращения: 07. 02. 2020).

2. ВеселовскийА. Н. Историческая поэтика. Л. : Изд-во ГИХЛ, 1940. 648 с.

3. Гуревич П. С. Философия культуры: Пособие для студентов гуманит. вузов. М. : Аспект-пресс, 1994. 314 с.

4. Клуб поезії. Тичина Павло: Біографія. URL: http://www. poetryclub. com. ua/metrs. php?id=127&type=biogr (дата обращения: 07. 02. 2020).

5. Козолупенко Д. П. Миф. На гранях культуры (системный и междисциплинарный анализ мифа в его различных аспектах: естественно-научная, психологическая, культурно-поэтическая, философская и социальная грани мифа как комплексного явления культуры). М. : Канон+, 2005. 212 с.

6. Козолупенко Д. П. Мифопоэтическое мировосприятие. М. : Канон+; Реабилитация, 2009. 432 с.

7. Лотман Ю. М. Семиосфера. С. -Петербург: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.

8. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М. : Акад. проект; Мир, 2012. 331 с.

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

10. Пушкин А. С. Моцарт и Сальери // А. С. Пушкин. Полное собрание сочинений в 10-ти т. Изд. 3-е. М. : Издательство Наука. 1964, т. 5. С. 355–368.

11. Ставицкий А. В. Поэтика мифотворчества в контексте человеческого познания // 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. 142–145.

12. Ставицкий А. В. Мифопоэтика исторического действа: от образа реальности к факту сознания // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 166–173.

13. Эмерсон Р. Нравственная философия. Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2001. 384 с.

14. Якобсон Р. Работы по поэтике. М. : Прогресс, 1987. 464 с.

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

Мифотворчество воспроизводит этнокультурные особенные уникальные культуры и цивилизации, сохраняя этот аспект своей жизни и в современном обществе.

Андрей и Павел А. Гагаевы

Мифотворчество – естественное свойство человеческого сознания, постоянно порождающего символически окрашенные образы окружающих человека людей, вещей, явлений, в которых он выражает свое мироощущение и отношение к ним.

Андрей В. Ставицкий

Современное развитие общества вносит свои коррективы в содержание и суть мифотворчества, расширяя его источники и возможности.

Юлия В. Харланова

УДК 94:008
Дубовицкий В. В.

Мифы «Благородной Бухары»

Истории свойственно превращаться в легенду, переписываться, пересказываться, а затем и мифологизироваться. Археологические артефакты, как вещь вполне материальная, далеко не всегда способны объяснить суть когда-то произошедших событий. Самыми надежными свидетельствами прошлого остаются документы, написанные современниками. Именно потому так ценятся архивы, их содержащие.

В последние тридцать лет, часто называемых «постсоветским периодом», несть числа историческим фантазиям дальнего и не столь далекого прошлого, единственной целью которых стала национальная идентификация, связанная «с тяжелой судьбой» того или иного народа под пятой «безжалостных завоевателей и колонизаторов». И гордость возникает, что раньше были «не лыком шиты», и героические ориентиры сразу появляются!

В полной мере это относится к интерпретациям истории самого крупного государственного образования Средней Азии – Бухарскому ханству. Не так давно в ленте Фейсбука мне встретился портрет последнего его правителя – Саида Алимхана - в окружении пяти красоток (отчего-то с открытыми лицами?!), одетых в национальные одежды; и комментарий к нему человека, явно страдающего комплексом исторической

неполноценности: «Какую цивилизацию разрушила босоногая гопота из России!». Многие вопросы, возникшие всвязи с этой фотографией, мне четко разъяснила справка представителя Туркестанского генерал-губернатора, ответственного за сношения с Бухарским ханством (эмиратом), Александра Александровича Семенова, весьма уважаемого, кстати, тогдашней и нынешней местной интеллигенцией! Привожу лишь некоторые фрагменты этого документа, на 19 страницах:

«Была составлена в 1914 г. по личной просьбе ген-от-кав. Самсонова и представлена ему. Возвращена мне в мае 1914 г., перед отъездом Его Высокопревосходительства в 2-х месячный отпуск». (приписка в левом верхнем углу документа, рукой А. А. Семенова.)

Записка
о положении Бухарских дел к концу 1913 г.

«Шестнадцатилетнее знакомство мое с Бухарою всегда рисовало мне картины с одной стороны необыкновенного внешнего приличия и благопристойности (адаб), которые сделали бы честь любому петиметру изысканного XVIII столетия, а с другой стороны внутренний уклад бухарской жизни был так продажен, так развращен и так пропитан крайнею невежеством и суевериями. И если иногда это казалось извинительным в среде бухарского чиновничества, живущего где-нибудь в медвежьих углах Дарваза или Каратегина и под удручающим влиянием заоблачных высей, окружающей природы опустившихся в своей жизни, то совершенно непонятно с точки зрения европейца, как можно дойти до такого нравственного разложения, где-нибудь на виду в г. Бухаре, в Каршах, Шахрисябзе и т. п. Причины подобного нравственного одичания правящих классов, а вместе с ним и всего народа, некогда одного из самых цветущих в странах Востока кроются, главным образом, в поведении главы ханства и в тех, отголосках его поведения которые раздаются в населении и поместном чиновничестве и настраивают их на тот или иной лад. Коранический стих, что люди следуют вере своих государей», в данном случае принимаем при перефразе , и в отношении поступков государей, которым тоже следуют их подданные [1, 1].

В 1898 г., проезжая через Гиссарское бекство, Каратегин, Дарваз и равнинную Бухару, я всегда слышал среди населения наивный вопрос о том, скоро ли Белый Царь» возьмет их себе и даст им порядок; при этом в виде как бы аккомпанемента слышались пространные рассуждения о том бесправии, среди которого живет народ. Наряду с этим, все поместное чиновничество, амлякдары и пр. были расположены к русскими; в разговорах с неподдельным почтением говорили о Его Высочестве Эмире», которого связывает такая дружба с «Великим Императором» (Императури-и-Азам), часто прибавляя, что Россия и Бухара в сущности – одно государство (дулавлят-як-давлят). Словом, на фоне внешнего благополучия рисовалась довольно мирная картина общего довольства Россией в Бухаре [1, 2].

Но, не то мы видим теперь. С приходом русских и вторжением в простой патриархальный уклад бухарской жизни начал европейской культуры с ее разнообразными соблазнами, на которые так падки все неевропейцы, произошло страшное потрясение экономического положения страны. Утопавшие в невежестве и косности правящие классы, восприняли от пришельцев тадж)= все блестящее и чувственное; и с жадностью стали этим пользоваться; а, так как все это до последнего времени было чуждо им (утехи жизни, мебель, дорогие кровати, европейские женщины и проч.), требовало много денег, то пришлось обратиться к простому, но верному средству: поднажать на байгушей, т. е. черни увеличить податное бремя

сначала немного, а затем, год от года, все больше и больше, по мере того, как разыгрывались аппетиты на все новое и соблазнительное. И всему этому доминирующий тон задавал и задает глава ханства, Эмир. Если в первое время он (в смысле собирательном) в большинстве случаев был весьма далек от идеала правителя: был жесток, жаден, ленив, бездарен и предан чувственным удовольствиям, то все же он не нарушал грубо и открыто обычаев страны и так или иначе занимался государственными делами и судил как верховный судья. Ныне, сохранив в себе все отрицательные качества, Эмир является нарушителем многих вековых обычаев, и ничем не занимающимся лицом, лишь номинально считающимся «правителем», всецело склонившимся в сторону неверных «урусов» [1, 4].

Описывает случай в Карши, когда Эмир пожелал взять в наложники красивого мальчика, сына местного муллы. Отец, прилюдно обвинил Эмира в содомии и застрелил сначала сына, а затем застрелился сам… Не менее того и современное правление Его Высочества, – судя по отзывам разных лиц в течении июня месяца (1913 г. – В. Д.) в различных местах Бухары, сводится исключительно к установлению для себя празднеств Геменида и Венеры. Днем, обыкновенно, происходят утехи с мальчиками, а ночами с женщинами, а, так как Эмир болеет венерической болезнью, то и мальчики, и женщины ею заражаются. Женщина-врач Ракитская, как я слышал в Политическом Агентстве [1, 3], будучи в последний раз приглашена в гарем Его Высочества, нашла там несколько мальчиков в возрасте 10–13 лет, и все они имели сифилитического происхождения язвы в задних проходах. На заявление об этом г-жи Ракитской Эмиру с присовокуплением, что Его Высочеству надо серьезно лечиться, Эмир ответил, что это ничего, все пройдет. И, когда женщина–врач начала указывать на страшную опасность такого пренебрежения к своему здоровью и указала на хорошего сифилидолога – одного из местных железнодорожных врачей, то Эмир попросил г-жу Ракитскую, чтобы она его лечила; и, когда она решительно отклонила это предложение, ссылаясь, что она женщина–врач и более всего специалист по женским болезням, то эмир ответил, что ему и не надо больше ни у кого лечиться, ибо все это «так пройдет» [1, 3].

О распущенности нравов бухарской элиты говорит и такой вопиющий факт, как ввоз в страну по контракту на время проституток из Европы: «Для ночных же развлечений Эмиру доставляются отовсюду красивые женщины, и главным образом, из России: из Одессы, Москвы и Петербурга, в большинстве случаев из фешенебельных ресторанов-салонов «Альгамбры», «Яра», «Стрельны» и тому подобное, причем ежедневно их привозят в поездах по нескольку. Делом поставки этих женщин в России занимаются специальные агенты Эмира из его сановников; среди них Ниматулла Джурабаев, кажется, занимает первое место по своей опытности и умению угождать вкусам своего повелителя. В первых числах июля сего года он, между прочим, был в Ташкенте, откуда вывез несколько девиц для Его Высочества и купил 12 велосипедов для катания Эмира и постоянно пребывающих у него европейских женщин [1, 3]… по истечении известного срока, щедро одаренные не только деньгами, но и бухарскими и орденами (медалями или звездами, смотря по заслугам), отвозятся на станцию железной дороги для следования «к месту назначения»… Эмир широко пользуется и миловидными женщинами местной европейской колонии, которые не отличаются особой строгостью нравов» [1, 3об]… В этом отношении по улицам Старой Бухары, – говорил представитель нашей там полиции, - молодым европейским дамам небезопасно ходить. Не избегают, разумеется, сладострастия Его Высочества и туземные девушки, которых ему высматривают особые сводни-старухи (пир-и зан)» [1, 3об].

При этом нужно иметь в виду, что, начиная с отца последнего Эмира Бухары Саид-Алимхана – Сеид Абдулахад–хана, эмиры ежегодно выезжали на отдых в… Крым, где для них был построен специальный дворец в Ялте. Каждый такой выезд сопровождался пышным праздником за счет подданных Эмира, и обходился населению в несколько сот тысяч рублей золотом [1, 4–4об].

«Попутно следует заметить, что огромные доходы туземных судей, получающих определенный процент с разобранных им дел, («доброхотного даяния»), составляет обычное явление в Средней Азии… А, так как мусульманский суд не знает длительной и сложной процедуры вызова свидетелей, обвиняемых и обвинителей; не знает ни защитников, ни прокуроров; и стороны сами являются и сами приводят к судье свидетелей, а судья обязан, не выходя из комнаты, разобрать и в тот же день и тотчас поставить под ним окончательное решение, которое тут же и приводится в исполнение» [1, 4об].

В начале XX в. широкое распространение среди российской интеллигенции получила книга подполковника российской пограничной службы, Д. Н. Логофета - этого своеобразного «русского киплинга Средней Азии». Его перу принадлежат в общей сложности 11 книг об этом регионе, в основном о Бухарском ханстве! Видное место среди них занимают его путевые очерки «На границах Средней Азии» (1909 г.) и «В горах и на равнинах Бухары», вышедшие в 1913 г. Первую из них с полным правом можно отнести к жанру публицистики. Она характеризует границу России и ее сателлита – Бухарского эмирата (ханства) – на протяжении от восточного берега Каспия до предгорий Памира. Автор написал ее на основе путевых дневников, которые вел во время своей трехмесячной инспекционной поездки по заставам. Автор без прикрас и преувеличений описывает быт простого дехканина и ремесленника, жизнь эмирского двора и местного бека и однозначно приходит к выводу о необходимости ликвидировать «этот гнойник», включив его в состав Российской Империи, а не сохранять «заповедник средневековья» для поездок туда европейцев [2, 25–36].

«Великая цивилизация, разрушенная «русской гопотой» после 1917 г. » включала в себя такое множество язв и нестроений, что современнику даже трудно это представить. Здесь самое время вспомнить о системе здравоохранения эмирата. Д. Н. Логофет в третьей книге своих очерков, названных «Бухарско-афганская граница», описывает прием в местной «поликлинике»: «Туземный хирург, разложив тут же рядом на небольшом столике, перед своей лавчонкой несколько самых примитивных инструментов по своей специальности, ожидает посещения пациентов.

«Как все просто у них, – невольно удивился я, видя, как хирург запускает в рот огромный инструмент – щипцы, предназначенные для выдергивания зубов.

Да, действительно, приходится часто поражаться: ведь антисептических средств они никогда не используют, а производят иногда очень рискованные операции, – подтвердил наш доктор, с которым мы бродили по базару. Представьте себе, – продолжал он, – я был очевидцем, когда после тяжелого ранения в живот, вот такой же «хирург», даже не смыв крови, зашил рану обыкновенной иголкой с простой хлопчатобумажной ниткой! Раненый с полчаса метался, а потом… стал пить чай! Я все-таки предполагал, что он умрет потом, наверное, но представьте мое удивление, когда месяца через три я встретил страдальца на базаре совершенно здоровым?! Какова натура… Здесь ведь все по простоте».

Далее перо Д. Н. Логофета сохранило для нас и описание местной аптеки в том же кишлаке Сарай:

«- Зайдем, кстати в эту лавку, ведь здесь не только хирургический кабинет, но и аптека.

В лавке, поджав под себя ноги, сидели среди товаров несколько сартов (узбеков – В. Д.), распивая чай. Вокруг, в деревянных ящиках, банках и сильно проржавевших жестянках были разложены какие- то медикаменты, краски, пучки трав и кореньев.

- Вот, не угодно ли посмотреть: это мышьяк, – указал мне доктор на один из ящиков, наполненный кусками какого-то белого минерала. – А это– стрихнин, – добавил он, встряхивая стеклянную банку. – Тут же и опий. И все эти яды отпускаются каждому желающему без всяких рецептов, или каких-либо формальностей – нужно тебе, – давай деньги и бери! «Здесь все ведь по простоте!», – сказал доктор; но эта, восхитившая врача–европейца простота, оборачивалась для жителей страны страшными эпидемиями чумы, холеры, злокачественной лихорадкой, десятками других болезней, о которых мы можем узнать разве что из специальной медицинской литературы! Так, например, русский исследователь Бухарского ханства А. Галкин, побывавший в Гиссарской долине в 1887г., упоминал, что в этих краях часто встречаются пустые селения, совершенно вымершие от лихорадки и других эпидемий [3, т. 3, 17].

В конце августа – начале сентября 1899 года, в глухом кишлаке на южном склоне Гиссарского хребта – Анзобе, расположенном рядом со знаменитым одноименным перевалом на шоссе, соединяющем Юг и север Таджикистана, началась какая-то тяжелая болезнь. Местные бухарские власти спохватились, когда болезнь начала «косить» жителей десятками и сотнями. Для выяснения причин в Анзоб из Самарканда был направлен врач – К. М. Афрамович. В октябре, когда он вернулся в город с собранными сведениями, консилиум самаркандских врачей пришел к выводу, что в крае бушует бубонная чума. Русские власти предприняли экстренные меры по изоляции зоны эпидемии: Анзоб лежал на пути из Туркестанского генерал-губернаторства в Душанбе и Гиссарскую долину, откуда легко можно было попасть в другие районы Восточной Бухары. По настоянию врачей, эту дорогу закрыли.

В различные районы горного края были посланы противочумные отряды врачей. Благодаря энергичным усилиям русских властей, очаг страшной эпидемии в Анзобе был ликвидирован довольно быстро. Для проведения профилактической работы на местах были организованы специальные врачебно-наблюдательные пункты и «летучие» медицинские отряды. Один из них (№8) в числе других населенных пунктов обслуживал Душанбе. Отряды эти были укомплектованы опытными врачами и фельдшерами, причем в них обязательно включались медики-женщины, проводившие лечение представительниц местного слабого пола. Восьмой отряд возглавлял доктор Пальцев, а фельдшером-женщиной здесь была Юрковская.

Совершая в высшей степени трудные и опасные в зимнее время конные и пешие переходы по заснеженным горам, они обследовали санитарное состояние Душанбе и окрестных кишлаков, дали рекомендации по части гигиены и оказали помощь больным. Так, например, медики настоятельно рекомендовали местным бухарским властям и жителям мощение улиц, постройку мостов, очистку ирригационных каналов и осушение болот. Скупые строки официальных отчетов, к сожалению, не сохранили даже инициалов этих самоотверженных людей, но их труд – в жизнях тысяч и тысяч таджиков, чьих предков почти сто десять лет назад спасли они!

История сохранила для нас имена других русских врачей – ученых-бактериологов, разработавших вакцину, которой были спасены от чумы жители Таджикистана. Это чудодейственное, по тем временам, лекарство было разработано за тысячи километров от злосчастного Анзоба, в Петербурге, а точнее – в маленьком форте «Александр I», затерянном на острове среди свинцовых волн Финского залива. Петербуржцы давно забыли название некогда грозно вооруженного форта,

прикрывавшего от вторжения вражеского флота северную столицу, и называли его попросту… «Чумной» из-за расположенной здесь противочумной станции. Именно здесь, в самом конце XIX в. начальником станции Владиславом Ивановичем Турчиновичем-Вышниковичем, была разработана вакцина Хавкина, к моменту начала анзобской эпидемии уже успешно испытанная в Индии. Именно применение этой вакцины вместе с карантинными мероприятиями на месте спасло Восточную Бухару, да и другие регионы Средней Азии от страшной эпидемии. К сожалению, сам доктор В. И. Турчинович-Вышникович, как и его коллега М. Ш. Шрайбер, погибли от чумы в «Чумном форте» зимой 1900 г., заразившись по неосторожности во время экспериментов. . . Благодаря самоотверженности русских врачей, к лету 1900 г. работы по созданию противочумной сыворотки были закончены. В течение нескольких десятилетий вплоть до открытия антибиотиков сыворотка, созданная в «Александр I», оставалась единственным надежным средством лечения чумы в мире. Ее успешно применяли не только в Средней Азии, но и в Индии, Китае, в странах «черной» Африки, в Южной Америке. После ликвидации эпидемии чумы в Анзобе передовые представители русской общественности Туркестана подняли вопрос о строительстве лечебных учреждений в Бухарском ханстве. Осенью 1909 г. Эмир Бухары Абдулахад-хан обратился к Туркестанскому генерал-губернатору с просьбой о постройке в ханстве больницы и обеспечении ее медицинским персоналом. Первую в Бухарском ханстве больницу для местного населения было решено построить в Гиссарской долине. Но первоначальное намерение строительства больницы в Гиссаре, в центре бекства, было отвергнуто: «город лежит у склона гор, и со всех сторон окружен болотами и рисовыми полями, подходящими к самому городу. По словам жителей, огромное большинство их страдает упорными, тяжелыми лихорадками» – писалось в официальном отчете. В итоге было решено построить первую больницу в Душанбе «отстоящем от Гиссара в 30 верстах вьючного пути».

Исследовавший место доктор Войцеховский писал в пользу Душанбе следующее: «Городок расположен в долине, на высоком берегу быстрой большой речки. Месторасположение города сухое, лето прохладное и, благодаря открытой долине - постоянно проветривается». В заключение он отметил, что население, охотно обращается за помощью к русским врачам. Строительство больницы решено было произвести на пожертвования населения России; и по их сбору в 1912 г. был заложен первый камень. Строительство продолжалось до 1915 года, когда в готовые кирпичные корпуса было завезено все медицинское оборудование. Доставлять его приходилось с большим трудом, вьючным транспортом из Термеза. Но разразившаяся в 1914 г. мировая война помешала открытию первой в Бухарском ханстве больницы: ее двери открылись для пациентов только в годы Советской власти в 1925 году. Многие годы жители Душанбе называли больницу просто «Русский дом».

Деятельность русских врачей (из «босоногой гопоты») в первые годы Советской власти – это отдельный рассказ, а скорее, героическая поэма о сотнях самоотверженных людях в белых халатах, бросивших вызов жаре, лихорадке, тифу, чуме и малярии и выигравших, подобно своим коллегам в Анзобе, этот бой ради нас, сейчас живущих на этой земле!

Литература

1. Архив Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан // Семенов А. А. Записка о положении Бухарских дел к концу 1913 г., 19 л.

2. Логофет Д. Н. Бухарское ханство под русским протекторатом. СПб, 1910. 340 с.

3. Логофет Д. Н. «Бухарско-афганская граница», Т. 3, 185 с.

4. Дубовицкий В. В. Там, где чума и лихорадка // Народная газета, 12. 1918, февраль.

УДК 37. 0+27
Лесовиченко А. М.

Романтический литературный миф как источник религиозного движения (к 200-летию мормонизма)

В истории духовной жизни разных народов религиозная идея, как правило, является смыслообразующей для действительности. На её основе формируется система повествований, нередко приобретающих мифологический смысл [11]. Художественный компонент выполняет здесь вспомогательные функции, не претендуя на универсальность и самодостаточность.

Однако бывает и по-другому. В 1820 г. началась деятельность человека по имени Джозеф Смит, создавшего ряд литературных произведений, откровенно фантазийных по содержанию, но воспринятых немалым количеством людей (в настоящее время до 16 миллионов по всему миру) как отражающих реальные события, т. е. приобретших значение мифа. На основе его творчества появилась квази-христианская община мормонов (официальное название – «Церковь Христа Святых последних дней»). Удивительно, с какой самоотверженностью утверждали свою веру члены этой общины, когда их вынудили уйти в бесплодную пустыню. Они превратили её в цветущий край (штат Юта, США).

Как известно, слово «мормон» происходит от наименования книги дополняющей для адептов секты Библию – «Книги Мормона». Получение этой книги Дж Смитом, как оно описывается в мормонской литературе в беллетристическом смысле, очень занимательно. Здесь и появление с особой вестью ангела Морония, и письмена на «золотых листах» и плавание в Америку через океан исчезнувших колен Израильевых.

Текст читается как роман. С колдовской таинственностью основатель секты Дж. Смит обставлял произнесение своих «просветлений». Он сначала всматривался в поверхность некого «священного камня», а затем посредством «священных очков», переводил «увиденное» с «исправленного древнеегипетского языка» на английский [4, с. 30]. В более поздних сочинениях («Драгоценной жемчужине», «Учениях и заветах») содержание выражено уже как прямое пророчество (правда, специфическое по смыслу: уж очень обытовлённое).

Если бы речь шла о беллетристике, то в романтические времена не было бы ничего странного. Однако книги Дж. Смита представляются сакральным дополнением к Библии. Учитывая такое обстоятельство, приходится признать, что мормонская мифология не вполне христианская. Так, в рассуждениях писателя Бог имеет материальное тело. Божественная Троица суть три разных Бога и т. д. Такая трактовка, если её интерпретировать как «нечеловеческую», т. е. полученную «свыше», не может не иметь антихристианского происхождения, поскольку искажает основы христианского вероучения. Если же рассматривать творчество Дж. Смита в ключе художественного творчества, то оно прекрасно вписывается в логику литературных тенденций XIX в., включая произвольное отношение к Библии, которая нередко трактуется как художественный текст, не требующий к себе бережного отношения.

Сложно сказать, насколько сам Джозеф Смит верил в свою пророческую миссию. Биографические данные свидетельствуют о его активном участии в социально-политической жизни Америки (он был избран мэром города Науву и кандидатом в президенты США), что вряд ли соотносимо с ценностями, актуальными для настоящего пророка. Возможно, в его деятельности и не было сознательного

обмана последователей, но многие факты его биографии как лидера общины не позволяют исключить и это.

Обратим внимание, что вероучение мормонов имеет подчеркнуто книжный характер. «Мы верим, что Библия есть Слово Божие, поскольку она переведена правильно; мы также верим, что Книга Мормона тоже Слово Божие» – гласит 8-й символ веры Дж. Смита [3]. «Апостол» мормонизма Брюс Макконки сообщает следующее: «Члены Церкви Иисуса Христа святых последних дней» верят Библии. Действительно, так буквально и полностью их верования и практика подчиняются Библии, что нередко можно услышать, как осведомленные люди говорят: Если бы все люди поверили бы в Библию, то они все были бы мормонами» [4, с. 41].

Симптоматично, что согласно писаниям мормонов, каждый президент Церкви является книжником – «провидцем, носителем откровений, переводчиком и пророком» [4, с. 42].

Тем не менее, если подходить объективно, «пророческие» излияния Дж. Смита, более соответствуют писательским изыскам, чем пророческим или богословским, а художественное начало представляется первичным по отношению к религиозному. Рассмотрим вопрос как могла осуществиться такая перверзия. Мы уже обращались к этой проблеме в разные годы [5; 6; 7; 8]. Тем не менее, тема представляется всё ещё не закрытой.

Истоки процесса, несомненно, связаны с секуляризацией, произошедшей в начале Нового времени, когда. религия либо «сжалась» в отдельную культурную сферу (у католиков), либо растворилась в действительности (у протестантов). В обоих случаях отношения искусства и действительности приобрело смысл, в конечном итоге, приходящий к оппозиционности этих сфер жизни. Человек, ощущающий себя часть мира искусства оказывается в положении «раздираемой» фигуры [2]. Отсюда проистекают и курьёзные попытки организовать действительность по законам искусства [9, с. 180] и вполне серьёзные опыты обобщения жизни в художественном тексте, когда литературные герои приобретают статус живых людей. Возникает неизбежная аберрация представлений о тексте источников, отражающих действительность.

Что такое «История государства Российского» Н. М. Карамзина? Конечно, обобщение документальных данных. Вместе с тем автор – писатель-беллетрист. Можно ли разделить его творческие методы при создании собственно исторического произведения, художественной исторической повести (типа «Марфы-посадницы») или чисто беллетристического сочинения, подобного «Бедной Лизе»? Вполне вероятно, в сознании автора и его читателей это разделение не слишком отчётливое. В такой ситуации, действительные личности оказываются однопорядковыми с придуманными. И наоборот, придуманная жизнь входит в реальность, становясь её частью.

Рано или поздно, эффект «беллетризации» должен был коснуться и самого Священного Писания, Думается, появление мифологической школы в трактовке Библиипроисходят именно отсюда.

Разумеется, при таком подходе и языческая мифология приобретает свойства художественного материала, нередко отражается в произведениях литераторов-романтиков при трактовке важнейших христианских смыслов. Возникает некий христианско-языческий симбиоз художественной литературы, иногда выходящий в область театра, музыки, живописи.

В отдельных случаях, например, в операх Р. Вагнера (не только в тетралогии «Кольцо Нибелунгов», но и в других) ставится задача преобразования действительности через художественное воздействие. Мифологическая образность сочинений композитора, как известно, хорошо читается с точки зрения социального

пророчества. Известно, что Б. Шоу со вполне исследовательскими целями изо дня в день в течение определённого времени сидел в библиотеке и рассматривал параллельно клавир оперы «Тристан и Изольда» Р. Вагнера и «Капитал» К. Маркса [1, с. 334].

Как же сказалась такая ситуация на развитии собственно религиозных движений и религиозного сознания? Любопытную характеристику даёт о. Г. Флоровский в своей знаменитой книге «Пути русского богословия». Он, в частности, высказывает следующие наблюдения: «Нужно помнить: Романтика и Просвещение равно стоят под знаком хилиазма» [4]. «В тогдашней [в первые десятилетия XIX в.], исторической обстановке не так странно было поверить, что приближается конец /. . . / Потому так легко и так часто люди того поколения впадают в прелесть, в мечтательность или визионерство» [12, с. 130]. «Очень многим казалось тогда, что живут они уже внутри сомкнувшегося Апокалиптического круга». «Иван Аксаков удачно говорит об этом своеобразном моменте русского развития, когда вдруг именно поэзия на время становится каким-то бесспорным историческим призванием, «имеет вид какого-то священнодействия» [12, с. 131]. Здесь он пишет о ситуации в России, но экстраполирует её в общеевропейский контекст: «это была едва ли не высшая точка русского западничества» [12, с. 128].

А. Мортон, исследователь творчества У. Блэйка, подобным образом характеризует духовные процессы того же времени в Англии. «У. Блэйк был знаком с магглтонианцами, тем более что их учение кое в чём совпадает с идеями Э. Сведенборга, которыми вдохновлялся поэт в юности. Да и в самом деле, Э. Сведенборг и магглтонианцы замыкают живую цепь, протянувшуюся от эпохи Иоахима Флорского к временам У. Блэйка» [10, с. 157]. А. Мортон отмечает здесь ту же хилиастическую струю, о которой говорит и русский богослов. .

Следует обратить внимание, что великий английский поэт ориентируется на одну из радикальных сектантских идеологий, а не на какую-либо ведущую традиционную линию христианства. В рамках сложившихся концепций художественное произведение может лишь интерпретировать те идеи, которые выражены богословским способом. Новые идеологии, особенно оппозиционные, претендуют на целостное выражение концепции. Это может быть осуществлено как аналитическим способом через логически выстроенный трактат, так и спонтанно через художественный образ. Конечно, мистические откровения, трудно поддающиеся рациональным объяснениям удобно передавать в художественной форме.

В контексте же духовных поисков XIX в., когда художественная деятельность является неизбежным фоном для любой духовной практики, тем более. Бесспорно, прав И. С. Аксаков, выделивший в этом плане значение поэзии перед другими способами художественного высказывания. Однако творчество поэта-художника У. Блэйка показывает, что выражение религиозного озарения не знает границ между творческими видами. Показательно, что поэт с малых лет рассказывал будто «видел» чудеса среди бела дня – «золотых птиц на деревьях» [10].

Опыт Блэйка показывает, что новые религиозные движения XIX в. существуют в принципиально иных условиях, чем прежде. Культурная среда множественна и разнородна, сознание большинства людей в той или иной степени секуляризовано, самодостаточность художественной деятельности осознаётся большинством. Воспитание значительной части приверженцев новых движений детерминировано этими условиями.

В сущности, феномен мормонизма, в таком контексте, не является исключительным. Художественно-литературным способом формируются мифологемы, ставшие исходными и для других религиозных течений. С таких

позиций могут рассматриваться и учения адвентистов и свидетелей Иеговы и толстовцев, но это задача для другой работы.

.

Литература

1. Ильенков Э. Искусство и коммунистический идеал. М. : Искусство. 1984. 350 с.
2. История всемирной литературы. Т. 6. М., : Наука, 1989. 880 с.
3. Книга Мормона. Учение и заветы. Драгоценная жемчужина. Солт-Лэйк-Сити: изд. ЦХСПД, 2016. 1452 с.
4. Кован М. . В ответ на заявления мормонов. СПб. : Literu. ru, 1998. 180 с.
5. Лалуев В. Я., Лесовиченко А. М. Религиозные пророчества Х1Х века в контексте художественных миропредставлений // Музыкальная культура и искусство: наблюдения, анализ, рекомендации. Вып. 6. Новосибирск, 2007. С. 53–63.
6. Лалуев В. Я., Лесовиченко А. М. О соотношении религиозных и художественных миропредставлений рубежа XVIII-XIX веков // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств, 2008, №1. С. 32–34.
7. Лалуев В. Я., Лесовиченко А. М. Религиозно-художественные особенности сектантских «пророчеств» Х1Х века (концепции мормонизма, адвентизма, бахаизма) // Вестник Сибирского государственного университета путей сообщения, Вып. 24. Новосибирск, 2010. С. 88–97.
8. Лесовиченко А., Лалуев В. Художественные основы духовной жизни «пророческих» сект Х1Х века. Саарбрюккен:LAP, 2013. 128с.
9. Лотман Ю. Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства. СПб. : Искуство-СПб, 1994. 412 с.
10. Мортон Э. От Мэлори до Элиота. М. : Прогресс, 1970. 256 с.
11. Ставицкий А. В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 239 с.
12. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 608 с.

УДК 165. 9
Найдыш О. В.

Эволюция обыденного сознания: от Модерна к постмодерну

Обыденное сознание, как и духовная культура в целом, носит исторический характер. В каждом историческом типе духовной культуры обыденное сознание не только специфично по содержанию, но занимает особенное место в системе культуры и выполняет в ней особую роль. Иначе говоря, каждая историческая эпоха имеет свое обыденное сознание. Притом, что общей основой всех исторических типов обыденного сознания выступает мифология [1]. В качестве примера рассмотрим переход от средневекового обыденного сознания к обыденному сознанию новоевропейской культуры Модерна.

Средневековое сознание воспроизводилось преимущественно межличностными отношениями и потому при слабом развитии когнитивного функционала в нем преобладал ценностный функционал. Иначе говоря, такое сознание носило ценностно-доминирующий характер. Оно было ориентировано на повторение, воспроизведение и обоснование небольшого числа наглядно-чувственных смыслообразов общекультурной (прежде всего религиозной) значимости, которые передавались из поколения в поколение на основе традиции, авторитарности, аналогий и др.

Вместе с тем, в повседневном опыте людей, их жизнедеятельности воспроизводился пласт стихийно-эмпирического знания, формировалась совокупность обыденных знаний об объективных закономерностях, свойствах природы и общества. Такие знания позволяли ориентироваться в повседневно-жизненных обстоятельствах. Они были апробированы практикой, что придавало им рациональные основания и общепринятый характер.

Усвоение и трансляция таких знаний не требовали профессионального обучения и специальной терминологии. Вместе с тем, такие знания не имели систематического теоретического обоснования, содержали предрассудки, заблуждения. Существенные связи и отношения мира здесь даны субъекту не в абстрактно-понятийных формах, а в чувственно-образных формах. Такие знания не позволяют воспроизводить предметы в их системных закономерных связях и отношениях, не приспособлены к выражению и осмыслению качественно нового. Они еще не умеют связывать общее абстрактное положение с конкретным чувственным образом, не могут устойчиво отделять в объекте существенное от несущественного, закономерное от случайного.

Все это позволяет утверждать, что средневековое сознание – преимущественно обыденное сознание. В средневековом типе духовной культуры обыденное сознание доминирует. А ее (прото)теоретический уровень был представлен религиозно-идеологической доктринальностью.

В XVI– XVII вв. с формированием техногенной цивилизации начинается формирование новоевропейской культуры Модерна. Качественно изменились как характер деятельности, так и тип социального общения. Здесь общественные отношения доминируют над личными, абстрактный труд над конкретным. Субъект оказывается в абстрактно-созерцательном отношении к миру, природе, которое требует воспроизведения в сознании прежде всего когнитивных, рациональных процедур. На первый план выдвигается субъект-объектное отношение, потребность в накоплении *объективного* знания о мире. Ценностные регуляторы субъект-субъектных отношений занимают подчиненное положение. Изменяется и характер мифологической составляющей обыденного сознания. Исчезает свойственная его средневековому типу амбивалентность (не расчленение реального и воображаемого

миров, отождествление вещи и ее образа, восприятие их как взаимозаменяемых сущностей, тесное соприкосновение земного и потустороннего и др.); «мир иллюзий» традиционного средневекового сознания постепенно сменяется реалистическим видением мира.

Накопление капитала, расширенное воспроизводство, индустриализация делают Модерн эпохой небывалого развития производительных сил, качественных сдвигов в науке, технике, организации производства и др. В этих условиях необходим новый тип сознания, в котором превалирует когнитивный функционал (когнитивно-доминирующее сознание).

В таком сознании получение объективированного знания о мире становится определяющей целью его функционирования. На первый план выдвигается познавательная, когнитивная, логико-рациональная активность сознания. Накопление эмоционально насыщенных ценностей и смыслов становится вторичной задачей. Поэтому на смену средневековой установке о первенстве веры над разумом приходят идеалы рационализма.

Основные звенья трансформации ценностно-доминирующего типа познания в когнитивно-доминирующий следующие.

Первое – возникает наука. Она представляет собой высшую форму познания мира. Объекты обыденного познания – это чувственные, материальные предметы, фрагменты «жизненного мира», повседневной жизненной практики человека. Они непосредственно даны в повседневном опыте. Объекты научного познания являются результатом идеализации и конструктивной переработки сознанием образов обыденного опыта.

В таких идеализированных объектах выделены существенные стороны предметов обыденного опыта. Так, появляются, например, объекты механики – сила, масса, путь, скорость, ускорение и др., а еще раньше, в античности, математические объекты (точка, прямая, плоскость и др.). Наряду с чувственно-образной реальностью в сознании формируется еще одна реальность – мира абстракций, идеализаций, понятий, обобщений.

Второе. Обыденные знания – это несистематизированный конгломерат абстракций, рецептур, алгоритмов и др. Важнейшая черта научного знания – их систематичность. Научные знаний систематизируются на основе требований их обоснованности, доказательности и выводимости.

Третье – появление между субъектом и объектом предметов-посредников, которые позволяют в условиях, контролируемых субъектом (для измерения, наблюдения, экспериментирования и др.), осуществлять взаимодействие субъекта с объектом познания и выявлять существенные свойства объектов.

Четвертое – появление искусственных языков науки. Для выявления отношений идеализированных объектов обычно не достаточно естественного языка. Для выражения таких отношений (фиксирования понятий, их экспликации и др.) вырабатывается особый язык – язык науки. В точном естествознании – это язык математики.

Пятое – развитие методологического пласта знаний. Он формируется для решения задач организации *средств* познавательной деятельности в ходе получения истинного знания. Обыденное знание не содержит осознанного пласта методологического знания.

Шестое – институционализация субъекта познания. Формируется особая социальная организация, обеспечивающая функционирование научного познания. Выделяется особый социальный институт науки, который объединяется

специфическими ценностным установками (этос науки), которые обеспечивают достижение истины.

Среди таких ценностей – рационализм (природа развивается по своим собственным законам и никакие сверхъестественные факторы не препятствуют проявлению этих законов), установка на поиск объективных закономерностей природы, на поиск нового знания, на расширение границ человеческого познания, истина – это высшая ценность науки, любые попытки фальсификации истины безнравственны, как безнравственно и приписывание чужих достижений себе. И др.

Все эти трансформации происходили на фоне структурной перестройки системы сознания, которая состояла в раздвоении когнитивного и ценностного функционалов сознания. Так, становится двухуровневым когнитивный функционал сознания.

Первый уровень (фактуально-эмпирический) ориентирован на чувственно-образную, опытную фиксацию характеристик объекта (на уровне явления).

Второй уровень (концептуально-теоретический) обеспечивает рациональное обобщение выявленных на первом уровне закономерностей объекта и мысленное воссоздание системы сущностных связей объекта. Он предполагает введение поправок на особенности позиции субъекта по отношению к объекту.

На этом уровне используются средства логического оперирования с абстракциями, методологические принципы и установки, особые формы мышления (идея, гипотеза, теория и др.). Такая трансформация привела к появлению в философии новых для нее проблем – методологии познания, обоснования знания, отношения опыта и теории, программ эмпиризма и рационализма в новоевропейской гносеологии, структурной организации теории, логики научного исследования и др.

Раздваивается и ценностный функционал сознания. Он также становится двухуровневым. Первый уровень (потребностно-мотивационный) – обеспечивает воспроизведение мотивов, интересов, целей, потребностей, которыми порождаются и направляются различные формы деятельности и способы общения субъекта.

Второй уровень (нормативно-регулятивный) представлен нормами, стандартами, критериями, которыми оценивается качество, адекватность цели конкретных процессов выражается и задается качество форм деятельности, способов общения. В них обобщен и формализован исторический опыт субъекта.

Важнейшим следствием усложнения структуры когнитивного и ценностного функционалов сознания явилось формирование (в двух качестве относительно самостоятельных уровней) обыденного и профессионализированного сознания. При этом обыденное сознание разделяется на обыденное знание и здравый смысл. Обыденное знание формируется в контексте структур фактуально-эмпирического уровня сознания, а здравый смысл обеспечивает воспроизведение потребностно-мотивационной сферы сознания, которая непосредственно связана с «жизненным миром», а значит, и с мифотворческой деятельностью сознания. Эти процессы нашли свое отражение в философской рефлексии эпохи Просвещения, в частности, в проблеме роли и значения здравого смысла в сознании людей.

Проблема здравого смысла обострилась в середине XVIII в. по мере разочарования в идеалах рационализма, в абсолютизации рассудочного знания. Начинается время поиска новых идеалов культуры, направленных на непосредственное переживание действительности, минуя рассудочные структуры. Усиливались идеалистические и иррационалистические настроения, скептические оценки возможностей разума, распространялись мистические и эзотерические учения. В дискуссиях такого рода большую роль сыграли интерпретации обыденного сознания

и здравого смысла. Здесь особое место принадлежит творчеству Д. Юма, который развернул сенсуализм в сторону скептицизма и феноменологизма.

Как известно, одна из заслуг Д. Юма перед классической философией состоит в осознании базового гносеологического противоречия – чтобы выступать предпосылкой развития знания, опыт уже должен быть пронизан всеобщими и необходимыми определениями знания, но их непосредственно из опыта получить невозможно. Знание должно начинаться из опыта и в то же время вне его.

На пути разрешения этого противоречия закономерно возникал и вопрос о месте здравого смысла, обыденного знания в познании, в восхождении движении знания от единичного ко всеобщему. Так, Д. Юм остро поставил вопрос о том, может ли здравый смысл помочь нам в отсеивании реального от иллюзорного в нашем сознании? Он считал, что при всей весомости здравого смысла, его недостаточно для опровержения религиозных представлений; здесь нужна наука, философское мышление [2, с. 456].

Здравый смысл не несет в себе убежденности ни в существовании, ни в несуществовании божественного. Только философия «доставляет наилучшее противоядие против суеверия и ложной религии. Все другие средства против этой гибельной язвы тщетны или в лучшем случае ненадежны. Простой здравый смысл и житейская мудрость, которых достаточно для большинства жизненных целей, здесь оказываются недействительными»[3, с. 806].

Здравый смысл при всех его достоинствах не позволяет противостоять суеверию и религиозности, отличить реальное от воображаемого и иллюзорного; и только тогда, когда «здравая философия получает господство над духом, суеверию действительно приходит конец»[3, с. 806]. Такая позиция Юма несла с собой мощный заряд скептицизма и атеизма, что не могло не вызвать критической реакции современников.

Основной формой такой реакции выступила философская школа «здравого смысла», получившая распространение в 1760–1780-х гг. в шотландских университетах (Т. Рид, Дж. Битти, Дж. Кэмпбелл и др.) [5; 6]. Основоположник этой школы Т. Рид выступил с открытой и бескомпромиссной критикой эмпиризма и скептицизма Юма, который, по мнению Рида, «одинаково разрушает веру Христианина, науку философа и благоразумие человека здравого смысла» [4]. Рид призывал заново пересмотреть представления о структуре сознания. И подойти к такому анализу с позиций принципов человеческой природы и здравого смысла. Нужно заново проанализировать свой разум, свое сознание («анатомировать разум»), посмотреть внутрь себя.

Такой анализ должен выявить «простые и первоначальные принципы… устройства [ума – О. Н.], которым не может быть дано никакого другого объяснения, как только воля нашего Создателя» [4, с. 97]. Такие принципы создаются Богом, а затем искажаются культурой, создавая лишь *видимость* индивидуальной неповторимости сознания и наличия одного – единственного источника знаний – чувственного опыта.

Чтобы вычленить такие принципы сознания нужно расчистить его от наслоений, фантазий, продуктов воображения, которыми оно заполнено прежде всего, по мнению Рида, усилиями философов. И чем более ярок философ, тем больше вреда продуктами своего воображения он нанес человеческому разуму. Его тезис: философия не должна выходить за границы здравого смысла. Ведь здравый смысл и есть воплощение априорных, изначальных, «врожденных», самоочевидных, интуитивных и непреложных принципов, которые наделяют нас верой в реальное существование того, что отражается органами чувств, нашим восприятием. Такие

принципы «являются частью нашей конституции… Рассудок не может ни создать, ни разрушить их; он ничего не может сделать без них» [4, с. 166]. И главный из этих принципов – вера в реальное существование объектов нашего восприятия и связей между ними: «Связь между нашими ощущениями и пониманием и верой во внешние экзистенции не может быть вызвана привычкой, опытом, образованием [как считал Юм – О. Н.]…, эта связь есть следствие нашей конституции и должна рассматриваться как первичный принцип человеческой природы» [4, с. 153]. Другими словами, каждый человек имеет «веру в то, что мысль должна иметь предмет и быть актом некоторого мыслящего существа» [4, с. 120].

Итак, здравый смысл – это основа и условие нормального человеческого рассудка. Он представлен в виде априорных, изначальных, «врожденных», самоочевидных, интуитивных и непреложных принципов сознания, благодаря которым осуществляется связь между нашим разумом и внешним миром. Их происхождение безусловно трансцендентное – воля Бога, который приспособил наши органы восприятия к законам природы [4, с. 230].

Присущая здравому смыслу интуитивная достоверность заложена в самой природе человека и задана трансцендентно. Поэтому истинное познание достигается не чисто опытным путем, а с обязательным участием здравого смысла. Принципы здравого смысла являются фундаментом науки, философии, искусства, всех форм культуры. Именно на этом настаивали представители шотландской школы «здравого смысла».

Вместе с тем, во всех основных видах деятельности эпоха Модерна (с ее устремленностью к познанию и предметному преобразованию мира, стальной волей, организованностью, стремлением к максимальной реализации человеческого потенциала, заложенных в человеке способностей) характеризовалась господством профессионализированных форм сознания, их доминированием над обыденным сознанием.

На рубеже XX–XXI вв. базовые идеалы и ценности новоевропейской культуры явно себя исчерпывают. Эпоха Модерна сменяется эпохой постмодерна, которая изменяет и характер деятельности, определяющий масштаб производительных сил; и типы общения. Мотивации личности задаются обществом потребления, которое ослабляет волевую составляющую сознания, лишает людей напряжения. Деятельность приобретает игровой, имитационный характер.

Развитие средств информации (телефония, Интернет и др.) делает общение субъектов «опосредовано-непосредственным»; социум фрагментируется, социальные связи вытесняются межличностными, которые легко устанавливаются и также легко рвутся. Круг общения субъекта прямо задается им самим. Личность постмодерна все чаще оказывается в состоянии неопределенности, постоянного риска, непредсказуемости, страха внешних угроз, ценностно-смысловой неуверенности и двусмысленности. Порождается и воспроизводится ироничность и цинизм по отношению к высоким культурным достижениям.

Межличностные отношения воспроизводятся не абстрактно-понятийными, а чувственно-образными формами сознания. Поэтому сознание постмодерна характеризуется возвратом от абстрактно-понятийного к наглядно-образному отражению, т. е. ремифологизацией сознания. Сознание мифологизируется, теряется чувство реальности, возрождаются по сути средневековые формы сознания и поведения. Вновь «на пике» легковерность масс, которые увлекаются самыми нелепыми «слухами» – симулякрами, но, правда, уже не при непосредственном общении (в церкви или кабаке, как в средневековье), а через Интернет, телефонию, масс-медиа [7].

В условиях доминирования ценностей лубочной масскультуры и крикливо окрашенного гламура обыденное сознание ощущает себя в ситуации исторического реванша и претендует на доминирующие роли в культуре, по сути, на то место, которое ему было отведено в середине XVIII в. шотландской философской школой «здравого смысла».

Литература

1. Найдыш О. В. Смысловая реальность и мифотворчество // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 158–161.

2. Юм Д. Диалоги о естественной религии// Юм Д. Соч. : В 2 т., Т. 2. М., 1965. С. 456.

3. Юм Д. Эссе. О самоубийстве// Юм Д. Соч. : В 2 т. Т. 2. М., 1965. С. 806.

4. Рид Т. Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла. СПб., 2000.

5. Микешин М. И. Социальная философия шотландского просвещения. СПб., 2005. 165 с.

6. The story of Scottish philosophy. N. -Y. 1961. 290 p.

7. Найдыш В. М., Найдыш О. В. Власть тайны // Человек. 2015, №3, С. 55–68.

УДК 81`27

Племяшова А. В.

Миф и театр: особенности английской лингвокультуры

Статья посвящена исследованию концепта *театр* в английской лингвокультуре. Под *концептом* в данном исследовании понимается «совокупность признаков, необходимых и достаточных для идентификации фрагмента мира или части такого фрагмента» [6, с. 17]. Как пишет М. В. Пименова, «концептуальная структура формируется разными классами признаков», в том числе и «символическими признаками – выражающими сложные мифологические, религиозные или иные культурные понятия, закрепленные за словом – репрезентантом концепта» [6, с. 15].

Театр занимает весьма важное место в жизни любого социума, во многом определяя модель национального поведения, формируя национальные традиции, культуру того или иного этноса в целом и его лингвокультуру, в частности. Кроме того, публичные зрелища способствуют когнитивному освоению реальности, бытия, окружающего мира, тем самымспособствуя систематизации и структуризации знаний о мире в национальном менталитете народа, нации. Театр также оказывается своеобразным «полигоном» для моделирования национальным сознанием хода жизни, способов налаживания отношений между индивидуумами, коммуникативных ситуаций, возникающих в социуме [5, с. 68].

Концепт «Театр» является одним из трудных для восприятия и неоднозначных для интерпретации концептов, функционирующим во многих национальных лингвокультурах. Это связано с тем, что понимание театра часто выходит за рамки обыденного сознания фокусирования на театральности, трактующейся как условность, имеющая высокую степень семиотичности, согласно которой, по словам Ю. М. Лотмана, «весь мир, становясь театральным миром, перестраивается по законам театрального пространства, попадая в которое, вещи становятся знаками вещей» [4, с. 272].

Известно, что театр является не только важным «элементом культуры», но и таким «ментальным образованием», внутреннее содержание которого "наполняется" носителями языка в зависимости от существующей в определенный исторический период в национальном сознании системы эталонов, стереотипов, приоритетов. В связи с этим исследование театра с различных позиций всегда привлекало к себе внимание исследователей. Но тем не менее до недавнего времени театр рассматривался сквозь призму традиции философского, в частности, эстетического знания и изучения художественной традиции, направленной на осмысление театра как такового.

В основе любой человеческой деятельности (включая познание) лежит игра, которая представляет собой базовый концепт поведения человека, лежащий в основе концептуализации человеком окружающей действительности [7; 8]. При этом человек использует различные знаки, с помощью которых он фиксирует действительность в виде определенного образа, который затем воспроизводит в процессе коммуникации. Такое знаковое восприятие реальности основано на элементах театра, которые актуализируются в различных видах деятельности человека и видах дискурса.

Основу театральности в жизни составляют зрелищность, самопрезентация и нарочитость поведения для достижения определенного эффекта. Истоки театральности уходят в древние обряды и ритуалы, которые составляли очень важную часть жизни человека. Такие театрализованные церемонии и традиции до сих пор являются

важным аспектом жизни в Британии. Они представляют собой совокупность знаков лингвосемиотического пространства театра и являются одной из форм проекции семиотики театра в жизнь [3, с. 109].

Ценностными особенностями концепта *theatre* (театр) в британской лингвокультуре являются эстетизация жизни, психо-эмоциональная компенсация жесткой самодисциплины англичан с помощью театрального представления, большое значение условностей в действиях актёров для английского национального характера и норм повседневного поведения англичан. Концепцией «театра» является своего рода регулирование, поскольку проецируясь на социальные сферы, оно определяет поведение людей и содержит код для оценки английской лингвокультуры [1, с. 68].

Известно, что театр является не только важным «элементом культуры», но и таким «ментальным образованием», внутреннее содержание которого «наполняется» носителями языка в зависимости от существующей в определенный исторический период в национальном сознании системы эталонов, стереотипов, приоритетов.

В связи с этим исследование театра с различных позиций всегда привлекало к себе внимание исследователей. Но тем не менее до недавнего времени театр рассматривался сквозь призму традиции философского, в частности, эстетического знания и изучения художественной традиции, направленной на осмысление театра как такового.

Театр символизирует лицедейство, притворство, маски, проживание чужой жизни и т. д. Театр – это искусство лицедейства. Актеры в театрах выдают себя за тех, кем они не являются. Наиболее талантливые лицедействуют, одевают на время чужие маски. Все люди не с меньшим успехом зачастую лицедействуют в жизни, хотя бывают и исключения. Например, понаблюдайте за собой, как вы изменяетесь, оказываясь в разных ситуациях или компаниях. И не мудрено, мы тренируем свое левое полушарие на подобное лицедейство с самого раннего детства различными играми. И творчества как такового здесь нет, оно возникает только при взаимодействии с правой половиной (которая никогда не лжет) при особых условиях. Всем понятно, что в театрах актеры надевают на себя маски различных персонажей, разыгрывают разные истории и пытаются заставить поверить зрителей в происходящее. Чем лучше актер умеет перевоплощаться или притворяться, тем больше мы его ценим и им восхищаемся [2, с. 10].

Наверное, нет в мире ни одного театра, где бы в холле в виде барельефа или в какой-нибудь другой форме не была бы изображена главная эмблема театра – маска. Театральные символы комедии и трагедии – выражение сути этого зрелищного заведения.

Мельпомена и Талия, покровительницы театрального действа, издревле изображались женщинами, держащими в руках маски. Театральные символы постепенно зажили своей самостоятельной жизнью и стали олицетворять собой сцену. Но происхождение этих атрибутов уходит в глубокую древность. К примеру, Аристотель, воспитатель Александра Македонского, живший в IV в. до н. э., свидетельствует, что даже в его дни история применения масок на театральной арене терялась в незапамятной глубине времен. И это неудивительно. Ведь в древности все театрализованные действия происходили на площадях и аренах. Народа собиралось множество, и чтобы в последних рядах видели характер персонажей, слышали, о чем вообще идет речь, лицедеи стали применять маски. Ярко нарисованные, выражающие радость или гнев, они вместо рта имели рупор, усиливающий звук [4, с. 42].

Старинное действо невозможно представить себе без маски. Театральные атрибуты были необходимым и главным условием проведения спектакля. И конечно же, их было множество – существовали мужские и женские маски, героев и негодяев,

стариков, молодых людей и детей, богов и других существ высшего порядка. Маски изображали горе и радость. Постепенно, с появлением театральных зданий со сценой и определенной акустикой, надобность в маске отпадает, но, прослужив театрализованным постановкам тысячелетия, она остается символом этого вида искусства. Две маски – комедии и трагедии – олицетворяют собой театр вообще и, кроме того, символизируют его древность. Рты у обеих открыты, хотя средств, усиливающих звук, там нет. У Талии, символа комедии, углы рта приподняты, у Мельпомены скорбно опущены.

Вообще, роль масок в жизни человека очень высока. Они никогда не уходили из употребления совсем, даже когда их запрещали законом (Французская революция). Всегда существовали ритуальные, карнавальные маски. О них можно говорить очень долго, если вспомнить Венецию. В наше время протестные демонстрации во всех странах мира редко обходятся без масок, олицетворяющих того или иного политического деятеля. Маска стала символом скрытности, что породило множество выражений с этим словом, подразумевающих тайну, неискренность, загадку.

Литература

1. Воркачев С. Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании // Филологические науки. 2001. №1. С. 64–72.

2. Илова Е. В. Лингвокультурный концепт «театр» в коллективном и индивидуально-авторском сознании. Волгоград, 2008. 213 с.

3. Липнягова С. Г. Концепт «театр» в английском романе XX века // Вестник Красноярского государственного университета. 2006. № 6.

4. Лотман Ю. М. Избранные статьи: в 3 т. Таллин, 1992. Т. 1.

5. Миллер Л. В. Художественный концепт как смысловая и эстетическая категория // Мир русского слова, 2000. № 4. С. 39–45.

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

7. Пименова М. В. Символы культуры в концептуальных структурах (на примере концепта *игра*) // Новое в когнитивной лингвистике XXI века: сборник научных статей / отв. ред. М. В. Пименова. Киев: Издательский дом Д. Бураго, 2013. С. 41–50. (Серия «Концептуальные исследования». Вып. 20).

8. Пименова М. В. Игра как элемент русской и английской культуры и фольклора сквозь призму языковой картины мира // Русский язык как фактор культурно-образовательной интеграции общества / отв. соред. О. Н. Морозова, М. В. Пименова. Санкт-Петербург: СПбГЭУ, 2016. С. 82–91. (Серия «Концептуальный и лингвальный миры». Вып. 11).

УДК 101. 1:316. 612

Пушкарева А. В.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Ужас мифосимволических сценариев коммуникации человека и техники на примере фильма «Она» (2013 г.)[1]

Исследователи различных гуманитарных направлений в конце XX и, особенно в начале XXI в., все чаще обращаются к теме мифа, которая не только по-прежнему доминирует в современной массовой экранной культуре, но и набирает невиданные ранее обороты и масштабы. Отчасти такая ситуация напрямую связана с повсеместной трансформацией духовных и материальных ценностей в рамках современного информационного общества.

Во многом из-за этого лишь такой универсальной, гибкой, тысячелетиями апробированной системе как миф оказалось под силу не только не раствориться в водовороте трансформаций, но и, как это ни парадоксально, «организовать, и возглавить» сложные и противоречивые процессы реформ. Как показала жизнь, глобальный информационный прогресс повсеместно и глубоко затронул не только те или иные технические и экономические аспекты общественной жизни, но также и существенно повлиял на эволюцию традиционно гуманитарных ориентиров личности, таких как культура, искусство, религия, образование, повседневность.

Нет сомнения, что современная экранная культура изначально конструируется на базе вековых традиций мифологии, «уходящих корнями в архетипы коллективного бессознательного» [2, с. 223], однако гибкая архетипическая матрица мифа непосредственно воздействует и на все без исключения векторы трансформации общества и всей массовой культуры как таковой. Иными словами, мы стали непосредственными свидетелями того, как экранная культура непрерывно «здесь и сейчас» сначала органично включилась, а потом и «возглавила» процессы создания собственной, актуальной мифологии, отвечающей бессознательным запросам человека, отдельных социальных групп и общества в целом.

Одним из значимых мифотворческих «вселенных» массовой культуры был и продолжает оставаться кинематограф. Ведь по авторитетному мнению специалистов, еще в период «немого» кино в структуре его жанров трепетно создавались базовые художественные приемы визуализации киномифов. Например, в основе сюжета большинства фильмов в жанре «вестерн» лежит миф о герое-одиночке, побеждающем врагов во имя торжества добра и справедливости. Современный кинематограф обладает многообразным символическим инструментарием.

Благодаря этому, он способен порождать у массового зрителя необычайно яркие, сюрреалистические переживания, а создаваемый в процессе киносеанса воображаемый мифомир, становится для человека намного более жизненным, нежели сама реальность. Образная палитра кинофильма, как и древнейшие мифологические сюжеты, традиционно воспринимаются не разумом и логикой, а разворачивают свои драматические представления на чувственном уровне, вызывая у индивида и больших групп людей различные, достаточно сильные эмоции. При этом каждый человек после просмотра кинопроизведений всегда извлекает для себя из этой мифосимволической «бездны» свой собственный смысл, порождает свою собственную мифическую

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

вселенную субъективных смыслов, созидающихся на основе личного практического, сознательного и чувственного опыта.

Происходит это во многом потому, что современный кинематограф – как и его выдающийся предшественник – древний миф, все так же мастерски оперирует первобытными образами, основанными на архетипических содержаниях коллективного бессознательного, создавая не только личное восприятие конкретной киноистории, но и формируя палитру универсальных коллективных смыслов, непосредственно обращенных к каждому члену общества.

Конечно же, каждый из жанров искусства, выработанных человечеством за его долгую и противоречивую историю, смог создать свою собственную, оригинальную модель визуализации мифосюжетов. Созданное Голливудом жанровое искусство, ориентированное на массового зрителя, живущего в различных частях земного шара, предполагает активное использование художественных клише, в основе которых лежит длительная и многогранная традиция мифотворчества. В то же время, наиболее удачным, безоговорочно принятым современным массовым зрителем, является жанр киномифа, поскольку сегодня, по мнению Н. Больц, именно фильмы и сериалы, как ведущие жанры новых медиа, наиболее адекватно «заменяют мифы в качестве горизонта мира <…> осуществляют для нас предварительный выбор того, что есть» [1, с. 29].

Видимо, как раз, поэтому современные исследователи кино выделяют целый ряд мифосимволических сюжетных стандартов, которые, в тех или иных конфигурациях, неизменно присутствуют практически в любой киноленте: борьба добра и зла, внутренние противоречия личности (долг и чувства, поиск «себя» и своей роли в мире и т. д.), противостояние бедных и богатых, препятствия на пути к любви, и т. д.

В условиях стремительного развития информационных технологий, в мировом кинематографе зародилась, и постепенно набрала обороты еще одна типичная сюжетная линия, повествующая уже о технических суррогатах личности и перипетиях их взаимодействия с личностью и обществом: компьютер и его роль в коммуникации и жизни человека и общества, Интернет и искусственный интеллект. При этом, компьютерные технологии в подобных киносюжетах позиционируются не только как универсальный инструмент или же более совершенная, нежели когда либо прежде, вычислительная машина, но и как универсальный коммуникативный элемент, и даже основа системы новой мировой коммуникации, фундамент нового миропорядка.

Виртуальные миры дают возможность человеку создать новую версию своего собственного «Я», сформировать новую мифологию, объясняющую модели коммуникации «Нового» человека и « дивного, нового мира», изобрести некую новую маску, как это всегда и повсеместно делали первобытные народы в рамках создаваемых ними культур.

Широко известно, что боги Древней Греции, Скандинавии и других регионов мира, всякий раз спускаясь на землю, выбирали себе новое тело, другую человеческую оболочку. Показательно, что именно такой сценарий вновь становится актуальным и в современном виртуальном мире. Мы имеем ввидуфеномен «аватара» – образа, избираемого человеком для сетевых коммуникаций, на основе собственных предпочтений, желаний, уровня освоения самого себя и окружающего мира. Как древние античные боги сходили с Олимпа в мир, так же и люди входят в виртуальный мир. Тем самым люди все больше отстраняются друг от друга в реальности, к тому же они становятся еще и бесконечно далеки от самих себя.

Современная модель глобальной сетевой коммуникации предоставляет каждому индивиду уникальную, но достаточно опасную возможность – так и не став «самим

собой», рискнуть, в то же время, попробовать «стать другим человеком». В «награду» у человека массы формируется стойкая иллюзия относительно того, что скрывая, выпячивая или же откровенно фальсифицируя определенные фрагменты собственной личности, он поучает возможность проявить в избранной маске-аватареопределенные, пусть и не осознаваемые, а лишь бессознательно и интуитивно предощущаемые черты собственной, а может быть даже и совершенно посторонней личности.

Так в начале XXI в. благодаря Интернету человечество оказалось у истоков зарождения новой мифологии диджитального объединения – отчужденного, безличностного, а то и заведомого фальшивого «соседства» в электронных сетях. При этом реальное вербальное и тактильное общение сегодня повсеместно заменяется виртуальным. Люди заводят виртуальных друзей, вступают виртуальные отношения, некоторые даже истово поклоняются виртуальным богам в виртуальных храмах, и т. д. На наших глазах творится виртуальнаямифоистория с собственными цифровыми «капищами», «олимпами», «аидами» и сонмами «богов».

К сожалению, такие взаимоотношения полностью оторваны от реальной жизни, а мир, изначально рожденный «в сети», лишь с одной стороны дает иллюзию бурлящей жизни, исключительности, нужности и непрерывного «полноценного» общения, с другой – оборачивается вполне зримым и осязаемым одиночеством. Тем самым люди все больше отстраняются друг от друга в реальности, к тому же они становятся еще и бесконечно далеки от самих себя.

В эпоху цифровой революции, как уверяет известный российский ученый К. Э. Разлогов, «эффект реальности аудиовизуального образа превращается в механизм глобальной фальсификации, которая в свою очередь приобретает облик стопроцентной достоверности» [5, с. 37].

Итак, визуальное пространство современного кинематографа предоставляет нам множество мифо-футуристических, а то и откровенно постапокалиптических сюжетов, где человек уже совсем недалекого будущего вступает в разного рода взаимоотношения с компьютером, более или менее успешно конкурирует с искусственным интеллектом, или же становится роковым заложником социальных сетей. Предметом анализа в нашей статье является мифосимволический контекст киноленты «Она» (англ: «*Her*», реж. С. Джонз, «Annapurna Pictures», «Warner Bros. », 125 мин, США, 2013 г.).

События картины происходят в относительно недалеком будущем, где технологический прогресс уже не только обеспечил возможность создания искусственного интеллекта, вплотную подвел общество к внедрению его прототипов в повседневную жизнь каждого человека, но и привел к тому, что такой искусственный интеллект стал практически обыденным, повседневным явлением, а также. Главный герой фильма по имени Теодор сильно переживает из-за разрыва с женой. Он, будучи одиноким, но в то же время достаточно романтичным человеком, занимается написанием проникновенных и личных писем на заказ. Чтобы хоть как-то отвлечься от навязчивых мыслей о разводе, мужчина покупает себе OS1 – компьютерную операционную систему, наделенную искусственным интеллектом.

После загрузки система выбирает себе имя «Саманта» и достаточно быстро становится для Теодора лучшим другом, заполняя образовавшийся было коммуникативный вакуум. С первых сцен фильма, в которых мы слышим ее голос, она показывает себя независимой и полностью самостоятельной «личностью». Парадоксально, но Саманта, не в пример многим людям, добра, позитивна, но, в отличие от традиционного сервильного понимания сущности и предназначения робота, как помощника человека, она парадоксальным образом не запрограммирована на услужливость, а потому искренне старается помочь тому, с кем оказалась связана

волею судьбы. С другой стороны, и сам Теодор поначалу никак не может выбросить из головы навязчивую мысль о том, что он все время разговаривает всего лишь с операционной системой. Однако, все же, через некоторое время, он ей открывается, и начинает общаться с Самантой на равных, а уже в скором времени их повседневное общение перерастает уже в настоящий роман.

Архетипическая «мифология» экзистенциальной ситуации в описываемом фильме заключается в том, что когда Саманта по-настоящему влюбляется в Теодора, она делает это не потому, что так изначально запрограммирована, а потому что это исключительно ее выбор. В современном обществе любовь обыкновенного человека к неодушевленному предмету или абстрактному явлению вполне может быть воспринята как абсурд, как некий опаснейший путь к духовно-нравственной деградации общества и как трагический сценарий бессознательного «бегства» от реальных эмоций в мир виртуальности.

Однако для многих современников в мире Теодора, подобный выбор уже не кажется чем-то странным. Никто уже не опасается ситуации, в которой именно компьютер смог найти путь к сердцу человека, тогда как многие «живые» люди, входящие в его привычный круг общения оказались на это совершенно не способны. Ведь на самом деле Теодор научился любить по-настоящему только благодаря знакомству и развитию отношений с OS1.

В то время, самой явной и видимой проблемой, кроме возможных негативных оценок со стороны общественного мнения, в этой парадоксальной ситуации как раз является то, что у главного героя есть тело, а у операционной системы его нет. Поэтому отношения Теодора и Саманты одними людьми рассматриваются как настоящие, а другими как иллюзорные. Например, бывшая жена Теодора, обвиняет его в «бегстве» от реальных эмоций, тем не менее, сам факт «отношений» между человеком и операционной системой ее ничуть не удивляет, поскольку она не воспринимает их как нечто существенное, а скорее как некую мифосимволическую игру.

Для нее такие отношения напоминают сюжет фильма «Ларс и настоящая девушка» (англ. : «*Lars and the Real Girl*», реж. К. Гиллесли, «MGM», «Sidney Kimmel Entertainmet», «Lars Productions», 106 мин, США, 2007 г.), в котором мужчина вступает в подобные романтические отношения с куклой, заказанной на веб-сайте для взрослых. Именно поэтому жена Теодора Катерина упрекает своего бывшего спутника в том, что он всегда стремился отыскать свой символический идеал – женщину, которая никак не смогла бы помешать ему своим существованием. Показательно, что «отсутствие» тела в подобной ситуации является одновременно и плюсом, и минусом. Для хорошей подруги Теодора, его отношения с операционной системой – скорее являются нормой, потому что она тоже дружит со своей операционной системой.

Удивительно что, зритель, исподволь наблюдая за развитием взаимоотношений Теодора и Саманты, которые живут вместе как обычная влюбленная пара, поддерживают друг друга, спорят и даже вступают в интимные отношения, внезапно и сам начинает сопереживать героям, уже не воспринимая их союз как нечто неправильное и необычное.

На наш взгляд, это обусловлено тем, что современный искушенный даже на уровне повседневности в гаджетах и технологиях зритель, так или иначе, оказывается ошарашеннымым «такой моделью коммуникации» [3] с электронными приборами. Многие люди, особенно молодые, уже считают гаждеты и программы неотъемлемой частью своей деловой и повседневной жизни. Так, они вынуждены постоянно отвлекаться и прерывать свое реальное вербальное общение, для того, чтобы лишний раз проверить электронную почту, ответить на сообщения в социальной сети,

молодежь и даже дети непрерывно играют в компьютерные игры, при этом излишне эмоционально на них реагируя.

Таким образом, происходит подмена реального общения виртуальным, при этом бессознательно настоящий мир все чаще вытесняется. Его заменяет куда более привлекательное и в эмоциональном плане, и в смысле красок, и возможностей виртуальное пространство, которое становится не просто однократной заменой реальному миру, но и рассматривается как более адекватное пространство для коммуникации и жизни как таковой. Действительно, существует реальная возможность того, что через некоторое время отношения человека с компьютерами и воображаемыми субъектами частично или полностью вытеснят отношения между людьми, и мифосимволический мир главного героя фильма «Она», будет уже и нашим «реальным» миром.

Кинолента также предоставляет возможность зрителю порассуждать на тему любви, о том, что в действительности заставляет человека любить. Нельзя не согласиться с тем, что основополагающей целью каждой личности, является поиск спутника жизни, который смог бы разделить духовные ценности, жизненную философию и личностные стремления. Красота и тело, которые «оказались еще и носителями актуальных культурных смыслов [4], безусловно, имеют важнейшее мифосимволическое значение, однако если кроме одной «голой» телесности людей больше ничего не связывает, такой союз можно назвать очень хрупким и кратковременным.

Так в анализируемом фильме Теодор отказывается от физической любви, отдавая предпочтение духовной составляющей отношений. Когда же Саманта намекнула ему на возможность воспользоваться услугами посторонней девушки, предложившей использовать свое тело в качестве объекта фиктивного свидания, он не смог переступить через осознание того, что у девушки есть своя душа, которая ему не близка, поскольку наиболее близка ему «душа» именно Саманты, даже не смотря на то, что OS, контролировала действия девушки. Таким образом, отправной точкой соприкосновения всех проблем, затронутых в киноленте, является идея о том, что настоящая архетипическая и мифосимволическая любовь возможна даже тогда, когда нет физического тела.

Исходя из произведенного анализа, можно предположить, что современное человечество движется к такой стадии развития, когда традиционные отношения между мужчинами и женщинами, а также между людьми в принципе рискуют навсегда потерять свою актуальность. Сегодня такие понятия как моногамность, гетеросексуальность или даже сам брак как таковой в его традиционном понимании все больше утрачивают свою устойчивость, тогда как повседневная коммуникация или даже более глубокие «отношения» между людьми в виртуальном мире, больше не являются чем-то невероятным. В то же время, следует указать, что описанный в фильме сценарий взаимоотношений человека и машинного интеллекта (операционной системы) не только не является враждебным, но напротив, транслирует на весь мир идею возможного благоприятного исхода дальнейшего развития информационных технологий.

Человек всегда и во все эпохи стремился развивать и модернизировать различные сферы своей деятельности, начиная от простейших орудий труда, и заканчивая полетами в космос. Ведь в освоении этого громадного мистического и во всех смыслах мифосимволического пространства человечество уже проделало хоть и хронологически малый, но все-таки огромный мыслительный и фантазийный путь. Вспомним, что относительно недавно путешествия в космос казалось людям несбыточной мечтой. Однако мифы и символы неустанно расширяют горизонты

человеческой мысли и фантазии, а значит, вполне вероятно, что однажды границы реального и виртуального миров окончательно сотрутся. Тогда как голливудский фильм с ужасными сюжетами «дает понимание того, как наши популярные развлечения документируют и переосмысливают реальные проблемы» [6, с. 71], и постоянно предупреждает человечество об опасностях, таящихся в подобных критических точках коммуникации различных «вселенных».

Литература

1. Больц Н. Азбука медиа. М. : Европа, 2011. 136 с.

2. Маленко С. А., Некита А. Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества: монография. Великий Новгород: ИПЦ НовГУ, 2008. 298 с.

3. Некита А. Г., Маленко С. А. «Все мы там будем»: «судная ночь» как пример эгалитарной идеологии кровавого, «санационного» карнавала // Векторы благополучия: экономика и социум. 2020. No 1 (36). URL: http://jwt. su

4. Некита А. Г. «Не лечите меня жить…»: идеология инструментальной медицины в американских фильмах ужасов // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. 2019. № 3 (21). URL: https://doi. org/10. 34680/2411-7951. 2019. 3(21). 17

5. Разлогов К. Э. Экран как мясорубка культурного дискурса // Экранная культура. Теоретические проблемы / отв. ред. К. Э. Разлогов. СПб. : ДмитрийБуланин, 2012. С. 9–37.

6. Podlesney T. Apocalypse cinema and/as transformative pedagogy: how students learn to stop worrying and critique apocalypse culture // Handmaiden of Death: Apocalypse and Revelation. Leiden, BrillPubl., 2019. P. 71–83. Available at: https://doi. org/10. 1163/9781848884137_008 (accessed: 14 June 2019).

УДК141. 319. 8
Смирнов М. Ю.

Роль символа и мифа в человеческой активности

Основным отличием человека от животного является творческий преобразовательный характер человеческой деятельности. Если животное приспосабливается к условиям среды, то человек преобразует среду под себя, поэтому в отличие от животного он может жить в любых условиях. Одним словом, если жизнеспособность животного зависит от его способности приспосабливаться, жизнеспособность людей определяется их творческой способностью, их способностью разрешать противоречия, имеющие место в мире.

Одни народы становятся в центр исторического процесса, другие сходят с исторической арены именно в силу развития или упадка их творческой преобразовательной мощи. Чем больше эта мощь, тем более свободным и самодвижущимся становится человек, народ, человечество в целом. Еще Платон определял душу человека как движение, движущее само себя, т. е. самодвижение [4, с. 419].

Самодвижение означает, что человек сам определяет себя, а не внешние обстоятельства определяют его, т. е. самодвижение означает субстанциальность (причинность самого себя). Самодвижение, по Платону, есть жизнь. Утрата самодвижения означает утрату жизни, свободы, души. Самодвижение (самодеятельность) и есть активность. Чем более деятельность человека свободна и самодвижима, тем более она активна [5].

Утрата деятельностью самодвижения приводит к ее отчуждению, к порабощению человека, к утрате им души. В этой связи основной целью исторического процесса является обретение человеком самодвижения, свободы, души. Обретение же человеком самодвижения связано с развитием в человеке творческих сил и способностей, с его умением разрешать встающие перед ним противоречия. Преодоление препятствий, ограничивающих свободу и самодвижение человека, связано с его творческими потенциями, с его стремлением к спасению своей души, с возвращением себе самодвижения.

Итак, утрата способности разрешать противоречия, упадок творческих сил приводят человека к рабству и отчужденной деятельности. Увеличение творческих сил человека, усиление его способности разрешать противоречия в различных областях, освобождает его, возвращает ему душу и самодвижение. В этой связи ответом на все те вызовы, с которыми сталкивается современное человечество, может стать лишь рост его творческой мощи.

Развитие творческой мощи человека и его самодвижения во многом определяется его психическим отражением. Чем полнее и глубже человек отражает мир, тем более он способен овладеть миром, преобразовать его, увеличить свою свободу и самодвижение. Полнота и единство мира и вещей предстает как конкретное. Наше отражение действительности должно быть как можно более конкретным, а не абстрактным.

Предмет нашего психического отражения во многом определяет нас. Каков предмет нашего отражения, такова и наша психика (наше сознание). Еще Платон говорил, что здоровье души определяется теми образами, которыми она питается. Видение прекрасного развивает и укрепляет крылья души, видение безобразного приводит к тому, что душа чахнет и гибнет [3, с. 187]. Если психика отражает мир абстрактно (лишь отдельные стороны мира), она сама становится абстрактной. Это

может привести к тому, что она не сможет справиться с возникающими проблемами и, как следствие, потеряет свободу, самодвижение, станет неустойчивой, противоречивой, хаотичной.

Результатом утраты отражения полноты мира и вещей становятся всевозможные психические расстройства и болезни. Если сознание человека отражает мир в его полноте, в его конкретности, оно схватывает его суть. Утрата человеком творческой мощи и способности связана прежде всего с утратой психического отражения человеком сущности мира и вещей. Что же собой представляет эта сущность, как она может быть схвачена сознанием?

На наш взгляд, суть любой вещи состоит в ее самости, в ее неповторимой и ни на что несводимой индивидуальности. Окружающий нас мир состоит из вещей, и сам он(как собрание всей совокупности вещей) представляет собой вещь. Это означает, что и сам мир и все, что есть в мире, конкретно, а не абстрактно. Итак, есть вещь, а есть различные стороны и свойства вещи. К свойствам вещи можно отнести ее форму, ее материю, ее становление (изменение), ее интерпретацию и т. д.

Любая вещь обладает безграничным количеством свойств, т. е. любая вещь представляет собой смысловую мощь. Но прежде чем появятся какие-либо свойства вещи, должна быть она сама как их носительница. Например, чтобы возникло становление, должно быть то, что становится. Прежде всех своих свойств должна быть вещь сама по себе (самость вещи). Диалектику самости вещи и ее признаков рассмотрел в своей работе «Самое само» А. Ф. Лосев [2].

Любая вещь уникальна и неповторима. Это означает, что всякая самость присуща лишь одной какой-то вещи. Значит, самость как самость не обладает ни бытием, ни какими-либо свойствами, которые присущи всем другим вещам, ведь эти свойства сами по себе не раскрывают неповторимости вещи. Сначала есть вещь сама по себе, лишь затем появляются ее свойства – ее бытие, ее становление, ее структура и т. д. Значит, любая вещь, как вещь сама по себе, по определению находится вне времени, пространства, вне каких-либо изменений. И всякий раз когда мы имеем дело с любой вещью, мы имеем дело и с ее, находящейся вне пространства и времени, вечной и неопределимой самостью.

Самость вещи (ее индивидуальность) есть неразличимое тождество (единство) всех ее сторон и свойств. Сначала имеет место целое (т. е. вещь сама по себе), лишь затем это целое диалектически расчленяется на свои части и стороны. Если мы будем рассматривать вещь без ее самости, мы увидим, как вещь будет распадаться на борющиеся друг с другом ее свойства и стороны, вещь начнет исчезать. Мы увидим борьбу противоположностей, но не их единство [1, с. 60–65]. Это будет абстрактный, а не конкретный взгляд на вещь. Через познание различных сторон и свойств мира и вещей человек прежде всего стремится пробиться к самости мира и вещей, к источнику всех этих свойств и сторон.

Итак, если мы смотрим на мир и вещь абстрактно, мы видим и ориентируемся лишь на отдельные стороны мира и вещей, мы не видим того спекулятивного единства, из которого выделяются эти стороны. Так как эти стороны чаще всего находятся в противоречии и борьбе, то и в нашей психике и жизни начинает преобладать борьба, а не единство. Мы вычленяем отдельные свойства вещи, фиксируем их, и начинаем думать, что мы знаем вещь или мир. В свою очередь другие люди вычленяют другие свойства вещи и отрицают те свойства вещи, которые вычленили мы. Начинается борьба между людьми, борьба людей с неучтенными сторонами вещей и психики.

Такой взгляд на вещи мы можем назвать схематическим и абстрактным взглядом. Мы можем фиксироваться на структуре вещи, а можем на ее

процессуальной стороне. В любом случае это будет лишь абстрактная схема, а не сама вещь. Что означает, видеть мир и вещи не схематично, не абстрактно? Это означает видеть мир символически. Что это означает, что такое символ?

Символ имеет место тогда, когда кроме различных сторон вещи, мы видим и учитываем в нашей жизни саму вещь, т. е. самость вещи. Любая вещь обладает безграничным количеством сторон. Но если мы выдернули лишь одну сторону и успокоились на этом, то другие стороны мы никогда не увидим. Это значит, мы не сможем увидеть вещь во всей ее полноте, почувствовать всю ее смысловую мощь. Схема сама по себе не может схватить сущность вещи, поскольку схема схватывает лишь ее наиболее общие и рациональные стороны, а во всякой вещи есть и иррациональная сторона (становление).

Рациональную и иррациональную стороны вещи схватывает символ. Символ схватывает через отдельные стороны вещи вещь саму по себе. Я могу смотреть на звездное небо как на схему, а могу увидеть в звездном небе тайну, которая порождает все новые и новые интерпретации звездного неба, раскрывает все новые и новые стороны звездного неба. Итак, творческая мощь человека во многом определяется проникновением человека в сущность окружающих вещей и мира, т. е. в их самость, которая и является источником становления всего нового.

Такого рода приобщение к самости мира и вещей в психике и сознании человека происходит через символ. Символ и порождает творческую и преобразовательную активность человека. Животные же не способны на творчество, поскольку видят мир не символически, а абстрактно, выхватывая лишь биологически значимые для них стороны мира и вещей.

Итак, символ имеет место тогда, когда мы видим не отдельные стороны вещи, а сквозь эти стороны видим диалектическое и неповторимое единство всех этих сторон, видим самость вещи, ее самое само. По мнению И. Канта, мы не можем познать вещь саму по себе. Она находится всегда сама в себе, она отделена от нашего сознания. Мы видим не вещь, а лишь наше собственное сознание. В противовес И. Канту А. Ф. Лосев утверждает, что вещь сама по себе не есть что-то непознаваемое, но она есть тайна. Если о кантовской вещи в себе нельзя сказать ничего, то о тайне можно говорить бесконечно. В самом деле, любая вещь является источником своих бесчисленных свойств и интерпретаций. Самость вещи всегда есть смысловая мощь [2, с. 337–349]. Тем не менее все свойства и интерпретации вещи говорят о ней самой, как о чем-то конкретном, неповторимом, до конца невыразимом.

Символическое слово о мире и вещи можно назвать мифом. Если мы воспринимаем мир мифически, то весь мир и каждая вещь в этом мире воспринимаются как тайна, как источник смысловой мощи, творческой и преобразовательной силы. Если мы загоняем мир и вещи в жесткую схему, если для нас уже нет тайны, мы никогда не раскроем новых сторон действительности, мы потеряем нашу творческую и смысловую мощь. Мифологическое видение мира есть видение мира как чего-то творческого, чудесного, удивительного. Миф есть история о чуде, история о вещах и мире как чуде, т. е. как источнике порождения все новых и новых смыслов.

Миф стремится схватить всегда скрытую и никогда до конца нераскрываемую сторону действительности. Он схватывает ее через интуитивное и диалектическое постижение единства всех противоположностей и различий, характеризующих вещи и мир как таковой. Мифы многих народов как раз рассказывают о том, как из первоначального единства выделились все стороны и части мира. Это единство выступает как творческий источник (творческий огонь), порождающий все вокруг. Часто мир в его целостности мифологически воспринимается как Первочеловек

(великан), частями которого является все видимое. Таков индийский Пуруши, китайский Пань-Гу, греческий Прометей или древнееврейский Адам. Этого великана обычно распинают, разрывают на части, из которых и возникает все многообразие сторон и явлений действительности [6].

Утрата мифологического взгляда на мир (десимволизация мира) означает утрату творческой мощи человечества. Мир в этом случае распадается на отдельные стороны, не связанные друг с другом. Демифологизация сознания означает не что иное, как утрату видения единства всех сторон действительности, распад сознания на элементы, превращение человека в робота, двигающегося по заданным жестким алгоритмам. Такого рода тенденции мы можем заметить, например, в позитивизмеи постмодернизме, в которых устраняется всякая сущность и какое-либо единство мира.

Итак, миф есть источник творческой мощи человека, есть основание человеческого сознания и человеческой активности. Миф приобщает человека к самодвижению мира. Через миф человек соединяется с самостью мира и вещей, обретает свою творческую преобразовательную мощь, самодвижение, т. е. активность.

Литература

1. Лосев А. Ф. Дерзание духа. М. : Политиздат, 1988. 366 с.

2. Лосев А. Ф. Самое само // Миф–Число–Сущность. М. : Мысль, 1994. С. 299-526.

3. Платон. Сочинения: в 4 т. СПб. : Изд-во С. -Петерб. ун-та, 2007. Т. II. 636 с.

4. Платон. Сочинения: в 4 т. СПб. : Изд-во С. -Петерб. ун-та, 2007. Т. III. Ч. II. 731 с.

5. Смирнов М. Ю. Проблема соотношения деятельности и человеческой активности в контексте всеобщего// Психология и психотехника : электрон. журн. 2018. № 3. С. 113–127.

6. Топоров В. Н. Первочеловек // Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. М. : НИ «Большая Российская энциклопедия», 2000. Т. 2. С. 300–302.

УДК 101. 1:316:32:94
Ставицкий А. В.

Мифотворчество в истории: причины, условности, мотивации

Хотя историки продолжают традиционно придерживаться проверенной и отчасти комфортной позиции, что миф не выходит за пределы притч, легенд и былин, новые научные реалии постепенно диктуют своё, вынуждая признавать, что в современных условиях, когда роль истории в борьбе за культурную идентичность чрезвычайно возросла, без расширительного понимания мифа в науке в целом и в истории в частности уже обойтись не получится [4].

Впрочем, проблему рассмотрения и отношения науки к мифу и раньше нельзя было назвать однозначной [8]. Поэтому в современной науке до сих пор преобладает мнение, что она свободна от мифа и принципиально с ним не совместима, что миф как нечто донаучное и иррациональное успешно научным мировоззрением преодолевается [6]. Но исследования мифа в его расширительном толковании и новое понимание мифа как в образно-символической форме отраженной реальности [7], отделение мифа современного от мифа архаичного [5] позволяют прийти к выводу, что, несмотря на традиционное противопоставление науки и мифа, последний активно и постоянно вторгается в сферу науки [6], буквально её переполняя [1].

Так происходит потому, что наука – продукт определённого исторического развития и строится на знаниях локальных и относительных истин. Наука выросла из локальной деятельности человека и по своему характеру человекомерна. Этот опыт, как и человеческая деятельность, не носит вселенский характер. Но именно этот опыт человек распространяет на всю природу. Из него выводит законы её развития. На его основе строит научную картину мира. И в соответствии с ней отвечает на онтологические вопросы бытия, которые от мифа неотделимы [7]. Тем самым наука неизбежно вторгается в сферу мифа, невольно прибегая к мифологизации и совсем не замечая, что «творимая людьми в определенную историческую эпоху, реальная наука обрастает и сопровождается своей мифологией» [6, с. 203]; той мифологией, которая в отличие от мифа архаичного его носителями как миф не распознаётся [4].

Тому примером может служить хотя бы знаменитое изречение великого Исаака Ньютона «гипотез не измышляю». Замечательная фраза, достойная истинного гения эпохи Просвещения. Но времена меняются. И теперь нам известно, что наука в силу локальности своего знания не может обладать достаточной для абсолютно точного вывода информацией. 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, и потому, по мнению А. Ф. Лосева, работает исключительно с гипотезами, лишь в той или иной степени обосновывая их [2, с. 226–227, 348]. Задача научных гипотез – достаточно правдоподобно объяснить тот или иной открытый наукой феномен. Затем, переходя от частных выводов к более обобщающим теориям, наука завершает очередной этап процесса познания созданием соответствующей ему «научной картины мира», лишний раз подтверждая, что за попытками через мировоззрение «осознать научный опыт, кроется вполне определенная мифология» [2, с. 218], которую можно не замечать, но не удастся игнорировать. К числу наук, старательно скрывающих свою «мифопроизводящую роль», в первую очередь относится история, бывшая во все времена главным источником мифотворчества и самой питательной средой «мифопроизводства». И тому есть ряд причин. Одной из них является стремление достичь невозможного –

дать ясную, полную и концептуально исчерпывающую картину прошлого и, основываясь на принципах детерминизма, построить модель будущего.

По мнению П. С. Лапласа, если учесть всю совокупность данных о вселенной, можно не только точно предсказать будущее, но и восстановить во всех подробностях прошлое. Но возможности науки оказались ограничены: прошлое ни эмпирически, ни логически ею не восстанавливается, а будущее математически не просчитывается, заставляя историю вводить себя в обман «пустыми видимостями» [3, с. 18]. И это ещё не всё. Чтобы история выполнила возложенную на неё задачу – отразить в максимально возможной полноте прошлое, ей надо подняться над своей эпохой и стать на позиции того времени, которое она отражает.

«Задача истории как науки – реконструировать прошлое по алгоритмам именно прошлого, а не того времени, в котором живет историк» – писал А. М. Шлезингер-младший [7, с. 539]. Но всегда ли история способна вырваться из ловушки «эгоцентрических» представлений и преодолеть свои ретроспективные заблуждения? Способна ли она освободиться от политических установок и быть выше «партийных» требований и социальных ожиданий? Может ли она подняться над эпохой? Однозначного ответа на эти вопросы нет, потому что актуализация истории не ограничена одной любознательностью. Новая эпоха требует от истории ответов на вопросы современности. А это значит, что подстраиваться под прошлое некогда. Надо подстраивать прошлое под настоящее. И это делается постоянно. Так что, как видим, возможности науки оказались в значительной степени преувеличенными, расстояние от выводимости до истинности стало непреодолимым, но обязательства, возложенные на историю, надо было выполнять. И чтобы добиться желаемого, чтобы выполнить возложенный на неё социальный и политический заказ, история поневоле переходит в режим мифа. И не может не переходить, ибо в этом и заключается главное условие её актуализации. С помощью мифа наука восполняет недостающие звенья и, делая предположительное и воображаемое действительным, создает иллюзию ответа. И тогда становится ясным, что история начинается с мифа и заканчивается им, обретая форму сказки, басни, сказания, притчи или анекдота, где первое развлекает нас и приобщает к прошлому, а прочие – помогают жить и, опираясь на прошлое, творить будущее.

Литература

1. Кравченко И. И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопросы философии. 1999. №1. С. 3–17.

2. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Самое само: Сочинения. М. : ЭКСМО – Пресс, 1999. С. 205–404.

3. Психология толп. М. : Ин-т психологии РАН, Изд-во КСП+, 1998. 412 с.

4. Рикёр П. История и истина / Пер. с фр. И. С. Вдовина, О. И. Мачульская. СПб. : Алетейя, 2002. 400 с.

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

6. Ставицкий А. В. Наука и миф: некоторые проблемы взаимоотношения // Культура народов Причерноморья. Симферополь, №33, октябрь 2002. С. 200–205.

7. Ставицкий А. В. Онтология современного мифа. Севастополь, 2012. 543 с.

8. Ставицкий А. В. Социально-политический миф и проблема отношения к нему в современной науке // Культура народов Причерноморья. Симферополь, №35, декабрь 2002. С. 135–140.

9. Шлезингер-мл. А. М. Циклы американской истории. М. : Прогресс-Наука, 1992.

УДК 77. 03/. 08

Харланова Ю. В.

Фотореальность как современный источник мифотворчества

Как массовое, так и индивидуальное сознание человека на протяжении всей истории развития человечества обладало одной неизменно чертой – это наличие мифологического отношения к действительности. Наличие воображения способствует возникновению в мыслительной деятельности человека образов, которые отсутствуют в реальности, но которые создаёт сам человек на основе неполной объективной информации данной ему. По сути, на этом основаны религиозные мифы, которые возникли на этапе становления человеческого общества и существуют сегодня, являясь непременным условием существования человека.

Современное развитие общества вносит свои коррективы в содержание и суть мифотворчества, расширяя его источники и возможности. Современные технологии увеличивают объём материала, который может стать отправной точкой, толчком для создания мифов. Если в первобытном обществе у человека была только природа, окружающая его, можно сказать естественный источник мифотворчества, то в современном мире человек сам создаёт объекты, которые становятся источниками новых мифических идей. СМИ, в частности телевидение, печатные издания и интернет, создают богатую почву для распространения мифов, являясь одновременно и первоисточником, и распространителем. Причём такой процесс происходит как стихийно, так и намерено с целью поддержания интересов конкретной группы людей.

Фотография, которая появилась впервые в XIX в., сегодня обладает всеобщим распространением и встречается в большом количестве в любом средстве массовой информации. Её особенность в том, что изображение имеет статичный характер и на нём зафиксирован конкретный момент времени в ограниченно взятом элементе реального пространства под определённым углом зрения. Кроме того современные компьютерные технологии позволяют менять фотоизображение, добавляя в него искусственно различные элементы, делая тем не менее изображение таким же реалистичным. Такие особенности фотографии позволяют говорить о том, что она может являться настоящим источником мифотворчества и в себе может создавать новую реальность, отличную от действительной.

О различиях реальности и того, что изображено на фотографии говорили многие известные фотографы прошлого и искусствоведы. Как искусство фотография предполагает создание некой новой реальности, которая является отражением внутреннего мира фотографа. Это реализуется в основном в постановочной фотографии, сутью которой как раз является создание некого образа, трансляция зрителям определённого содержания, идеи. Известный американский фотограф Гарри Виногранд писал: «Фотография не рассказывает о мире, она рассказывает о сфотографированном мире».

Таким образом, фотография как источник мифотворчества может быть постановочной, репортажной или монтажная; может быть создана преднамеренно или случайно. Когда речь идёт о репортажной фотографии, то кажется, что именно в ней и заключён объективный мир таким, какой он есть, и речь о мифотворчестве идти не может. Но именно этот факт даёт толчок для эмоционального восприятия фотоизображения и изменения общественного отношения к какому-либо явлению. В фотографии можно усилить акцент на каких-либо объектах, преподнести определённую информацию под определённым углом зрения.

Например, в сербском конфликте определённую роль сыграли репортажные фотографии, размещённые в средствах массовой информации. Так 3 ноября 2003 г. белградская газета «Вечерние новости» опубликовала материал с тремя фотографиями, которые как сообщалось, были найдены во время обыска одного албанского дома. На них были запечатлены ликующие члены Освободительной армии Косово с отрубленными человеческими головами в руках. Публикация этих снимков вызвала резонанс в сербской прессе и общественности. Таким образом, публикация определённых фотографий может вызвать ухудшение политической ситуации в стране, изменить отношение к целой стране или народу, вызвать назревание конфликта между двумя странами или усилить его.

Для описания мифологичности фотографии и определения её философского значения на наш взгляд правильным является ввести термин «фотореальность», подчёркивая тем самым разночтение объективной реальности и фотоизображения. В связи с возможностями компьютерных технологий стало возможным создавать фотографии, которые полностью или частично являются результатом воображения фотографа-художника. Фотографии с частичным дополнением можно отнести к дополненной реальности. В её основе находится одно главное изображение, в которое вводятся небольшие элементы, это могут быть либо кусочки другой фотографии, либо изобразительные элементы (нарисованные предметы, объекты, персонажи). Когда дополненная реальность на фотографии очевидна, а такое тоже может быть, это воспринимается как творческое произведение, но если фотоизображение неотличимо от реального мира, то это может повлечь за собой создание различных мифов, как в индивидуальном, так и в массовом сознании.

Реальность как философский термин исследуется относительно недавно, что вызвано появлением альтернативных объективной реальности объектам (А. А. Ивин, Л. А. Микешина, М. Ю. Опенков). В современной науке всё больше появляется мнений о том, что объективной реальности не существует, о чём ещё в 1961 г. писал физик Юджин Вигнер. В своём мысленном эксперименте он вывел парадокса друга Вигнера, согласно которому два ученых могут одновременно наблюдать разные состояния одной и той же физической системы.

Массимилиано Пройетти из Университета Хериот-Ватт в Эдинбурге так же утверждает, что провел аналогичный эксперимент вместе с коллегами, создав разные реальности и сравнив их. Ученые пришли к выводу, реальности могут быть настолько различными, что нельзя прийти к единому мнению об объективных фактах в эксперименте. Подобные эксперименты проводились представителями точных наук, которые опирались на физические законы и факты. В случае же с исследованиями психологии человека различия в субъективных реальностях разных людей могут ещё более расходиться.

В современном мире фотография может влиять на людей не только в масштабном, политическом аспекте, но и в целом формировать разные мифы в массовом сознании. Ещё одной сферой, в которой фотография заняла лидирующее место, является сфера глянцевых издательств. Сегодня печатные женские журналы частично представляют свои материалы в интернете, дублируя имеющийся контент. Уже какое-то время назад среди общественности возникали споры о том, что фотографии худых, идеальных женщин вызывают у населения миф о том, что это является нормой, хотя это совсем не так. В связи с эти для борьбы с такими тенденциями с 1 октября 2017 г. во Франции вступил в силу новый закон: теперь любая коммерческая фотография, подвергшаяся ретуши, должна сопровождаться предупреждением, надписью «photographie retouchée» («ретушированная фотография»). Такой закон связан с заботой государства о здоровье в первую очередь

женщин, которые наблюдая за идеальными пропорциями тел на страницах журналов, начинают стремиться к экстремальной худобе любыми методами. Подобные тенденции показывают понимание государства того, какой вред могут нанести массовому женскому сознанию монтажные фотографии.

Рис. 1. Фото с обложки французского журнала Nitro

В завершении, хотелось бы привести слова итальянского фотографа Франко Фонтана. В своём интервью он сказал: «Я запечатлеваю фотографии, созданные мозгом. Пейзажи, вдохновленные мыслью. Мне хочется выразить то, что находится за «забором», то, что не видно человеческому глазу. Мне хочется показать невидимое». В этих словах заложен и мифологической смысл фотографии, в которой может быть показана не объективная реальность, а созданная фотографом, репортёром или ретушёром, созданная на заказ или вызванная творческим видением реальности.

Литература

1. Галанина Е. В. Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры: монография. М. : Акад. естествознания, 2013. 129 с.

2. Никитина И. В., Виницкая Н. В. Миф, эстетическое и художественное как источники духовности. Бийск: АГГПУ им. В. М. Шукшина, 2018. 429 с.

3. Нуркова В. В. Психология фотографии. Культурно-исторический анализ: монография. М. : Издательство Юрайт, 2019. 473 с. (Актуальные монографии). // ЭБС Юрайт. URL: https://biblio-online. ru/bcode/448204 (дата обращения: 02. 03. 2020).

4. Сонтаг С. О фотографии. М. : Ад Маргинем, 2018. 272 с.

5. Флюссер В. За философию фотографии. Пер. с нем. Г. Хайдаровой. СПб. : Изд-во С. -Петерб. ун-та, 2008. 146 с.

6. Ходина Е. Ю. Фотография как объект научного исследования // Молодой ученый. 2014. №16. С. 394–396.

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

Из уст немногих основательных ученых звучит признание смиренного агностицизма: познанию доступны не смысл и назначение мифов (по всей вероятности, они крайне изменчивы), а только внешние детали их и обстоятельства: параллелизм и миграция сюжетов, системы образности.

Антон В. Карабыков

Успех дальнейшего исследования мифа будет зависеть от нашей способности объяснить взаимодействие чувств (сознания) и мышления человека в восприятии природы, общества и самого себя.

Виктор М. Кондратьев

Для логики миф выступает как логически невозможное явление, вынуждая её апеллировать к жизни. Но устранить или игнорировать сей парадокс – не значит, его разрешить, так как именно миф этой жизнью относительно логики является. Вот почему, вполне возможно, что ни в логике, ни в математике за всю долгую историю их существования не было выработано ничего такого, что могло бы послужить основой для их понимания мифа как сложного социокультурного явления.

Андрей В. Ставицкий

УДК 316. 772. 5:304. 9
Артамонов Д. С.
Тихонова С. В.

Темпоральные структуры медиапамяти[1]

В цифровую эпоху историческая память принимает форму медиапамяти. Исторические мифы создаются, транслируются, корректируются и конкурируют между собой на основе цифровых технологий. Интернет-коммуникация становится базовой питательной средой для исторического мифотворчества, причем массы выступают в ней не просто реципиентами, сознание которых подчинено

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ: проект «Мифологизация времени в современной медийной среде: риски трансформации, стратегии конструирования, дискурсивные практики» № 20-011-00297.

мифоконцептам, но их активными творцами-коммуникаторами, исчисляющимися миллиардами.

Теория мифа долгое время трактовала мифотворчество как коллективный анонимный процесс, не знающий авторства. Однако современные социальные сети, основанные на принципе достоверности профилей участников, обнажают реальные механизмы распределения коллективной информации. Долгое время эти механизмы были слабо доступны для наблюдения, поскольку устная коммуникация, изначальная среда бытования мифов, не оставляет прямых следов.

Медиапамять как механизм воспроизводства исторического мифотворчества меняет онтологическую матрицу мифа.

Основой онтологии мифа выступает формируемый мифологическим сознанием пространственно-временной континуум, заданный пространством мифа и временем мифа. Т. А. Осипова рассматривает хронографию и картографию мифологической реальности как базовый способ картографированию реальности в целом для человека традиционной культуры [4].

Как показывает Я. Голосовкер, в этом континууме нет абсолютного пространства и абсолютного времени, поскольку они синкретично объединены в некую пространственно-временную субстанцию [1, с. 72], в мифе предмет может находится в одно и то же время в разных местах, время может выключаться, растягиваться, повторяться.

С. Ю. Неклюдов определяет представления о пространстве и времени как «мифологический хронотоп», где время объединяет три пласта – вчерашнее время как личное прошлое рассказчика в пределах одного поколения, историческое прошлое в пределах пяти поколений и мифологизированное (сакральное) время «начала начал» творения космоса [3].

Вчерашнее время биографично линейно, историческое время абстрактно линейно (точки альфа и омега задаются господствующей идеологией), мифологизированное время циклично. Все три пласта времени задействуются в мифологической темпоральности, однако сакральное время «питает» различные типы мифов (космогонические, этиологические, этиопические, героические).

Мифологическое время самореферентно: оно дистанцируется от профанного отсылкой к одному из пластов, сами отсылки конструируются через отнесение того или иного события к Прошлому, Настоящему или Будущему. При этом сами события не имеют четкого начала и конца, они оцениваются как плохое или хорошее «когда-то», которое актуализируется поиском генетических связей с персонажами и их состояниями.

А. Г. Иванов справедливо отмечает ритмичность мифологического времени, заданную упорядочиванием изначального хаоса в космос и определяющую его дальнейшую цикличность: «Ритм упорядочивал мир, вносил в него определенную стройность, побеждал хаос. То, чему была свойственна ритмичность, представлялось человеку знакомым, включалось в его психологическое пространство, не вызывало страха» [2, с. 120].

Такая ритмичность приобретает особую значимость с учетом вывода Н. В. Шестеркиной о чувственном характере мифологического времени «архаичный наблюдатель осваивал природу через ощущения… В мифосознании … пространство и время не различались, воспринимались как единое целое» [6, с. 59–60].

На этой основе возможна констатация связи мифовремени с субъективным переживанием темпоральности, когда диалектика связи обратимого сакрального времени и необратимого профанного времени накладывается на переживание субъектом личной значимости конкретных этапов и эпизодов индивидуальной и

коллективной судьбы: «Сакральное время является периодом повышенной социализации, когда люди действуют сплоченно, имея одну общую цель. Оно прерывает размеренную жизнь человека, приходит в жизнь общества в виде ритуала, праздника, войны, отменяет действующие общественные законы и правила» [2, с. 121].

Время как онтологическая категория основана на объективности данной формы бытия материи. Время как мифологическая категория основана на субъективной, внутренней способности человека воспринимать онтологические темпоральные изменения. Оно предполагает формирование субъективной оценки длительности и структуры последовательностей событий, в которой возможны не только обратимость, разная интенсивность и неоднородность, но и различные направленности временных потоков.

Что меняет медиапамять в конструировании мифологического времени? Степень субъективности, разнообразие конфигураций, скорость пересборки и новые механизмы связи с контекстом. Субъективность является настолько значимой характеристикой сетевой коммуникации, что социальные сети все чаще оцениваются как пространство постправды. Картина мира рядового реципиента становится более противоречивой и менее однозначной, при этом новые медиа включаются в повседневность на уровне разговорного языка.

В литературе постправда трактуется как самостоятельный концепт медиадискурса, обладающий отрицательными коннотациями и подчеркивающий влиятельность интерпретаций по сравнению с фактографией [5]. Однако суть постправды сводится к вере, для которой принципиально личностно-эмоциональное отношение к предмету сообщения.

Мнения, тиражирующие в социальных сетях мифоконтент, основаны на личном опыте, они манифестируют личное мировоззрение и эмоции автора, соответственно, их распространение опирается на способности вызывать субъективный опыт, нравится или не нравится реципиентам, каждый из которых дополняет и расширяет субъективный элемент сообщения.

Поэтому биографические особенности восприятия периодов и эпох доминируют над их экономическими и политическими оценками. Весьма показателен в этом отношении феномен «ностальгии по СССР», связанный с романтизацией советских реалий и ренессансом тематики Великой Отечественной войны во взглядах представителей последнего советского поколения.

Разнообразие конфигураций мифологического времени связано с характерной для интернет-контента логикой гипертекста, в которой сюжеты принципиально нелинейны, многомерны и могут принимать любое направление.

Поскольку интернет-коммуникация отличается высокой степенью оперативности по сравнению с аналогами эпохи массовых медиа, распространение мифоконтента приобретает молниеносный характер, раскрывающийся в специфике вирусных сообщений. В любой момент пользователь может перестроить миф и тут же обнародовать новую версию.

Особого упоминания заслуживают новые практики связи с актуальным контекстом, когда визуальные аспекты медиатекста позволяют прямо включать персонажей исторической мифологии в дискурс повестки дня как свидетелей, участников или экспертов и отождествлять с ними свою собственную позицию. Наиболее яркими примерами являются интернет-мемы с изображением ключевых исторических личностей, реагирующих на события современности.

Таким образом, темпоральные структуры медиапамяти отличаются высокой степенью субъективности, многомерностью, полифигуративностью, оперативностью и коннективностью (связанностью с актуальным контекстом).

Литература

1. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М. : Наука, 1987. 218 с.

2. Иванов А. Г. Представления о времени в мифологическом сознании // Вестник Тамбовского Государственного Университета. Серия: Гуманитарные науки. 2006. №4(44). С. 119–123.

3. Неклюдов С. Ю. Структура и функции мифа // Современная российская мифология: сб. статей; сост. М. В. Ахметова. М. : Рос. гос. гум. ун-т, 2005. С. 9–27.

4. Осипова Т. А. Топология и хронология древнерусского мифа // Вече. 2017. №29. С. 185–190.

5. «Политика постправды» и популизм / под ред. О. В. Поповой. СПб. : Скифия-принт, 2018. 216 с.

6. Шестеркина Н. В. Мифологический хронотоп как связь пространства и времени // Lingua mobilis. 2012. № 6 (39). С. 52–60.

7. Шинкаренко В. Д. Знаково-смысловая структура мифа //Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 285–288.

УДК 111/119;1/14;7. 046. 1
Гагаев А. А.
Гагаев П. А.

Теория истины в мифологии

Введение.

Миф в целом – исходная этноформа, форма науки эмпирического характера, имеющая форму личностного, теоретико-эмпирического знания, основанную на индукции содержания, имеющая меру истины и заблуждения, что верифицируется экспериментом и его законами, на основе чего осуществляется этнодедукция, дедукция, исходя из локально общего и индукция объема, преодолевая интерпретационно-личный подход в познании и социальной жизнедеятельности. Поэтому мифология и переходит в формы науки и религии, так как имеет потенциал инновационного творчества внутри создаваемой традиции творчества. Эта традиция образует форму этномифогенеза как генеза этнического сознания, этнических идентификаций, которые как формы ароморфоза и анагенеза стимулируют генез этносов вообще.

На основе этого этномифогенеза и самосознания, идентификаций развивается телеология, циклы деятельности и стандартные переменные этноколлективной и личной жизнедеятельности в истории. Мифотворчество воспроизводит генез этноса и комплекс биолого-социальных потребностей (дифференциация и интеграция), естественную воспроизводственную модель и идентификации на ее основе, общую телеологию смысла и значений коллективного единства, циклы ролевого бытия, отличения от иных в пространстве-времени и систему социально-инновационного и консервативного действия.

Мифотворчество воспроизводит этнокультурные особенные уникальные культуры и цивилизации, сохраняя этот аспект своей жизни и в современном обществе. Мифология упорядочивает расогенез и этногенез (низший палеолит).

Миф фиксирует все факторы: расогенез, этногенез, дифференциацию и интеграцию по расово-популяционным параметрам, специфике биосоциальной организации в выделенном пространстве-времени (что структурно-функциональный подход вообще отбрасывает), языковой и культурный факторы. Мифы всегда принадлежат некоторому месторазвитию, что К. Леви-Строс даже не обсуждает, и всегда реализуют этический идеал этночеловеколюбия – равенства (естественной иерархии– истины в этноформе – естественной справедливости – свободы).

1. Рефлексивная модель мифа. Миф:

- моделирование на естественно-языковой этнической основе формы жизни и месторазвития; модели человека;
- тип этнокультурной и научной рефлексии; схема эволюции, истории и преемственной связи и наследования, монорматики; единство слова, его внешней (звуковой) и внутренней (логической) формы, смысла, значения, нерасчлененности субъекта и объекта познания;
- способ идентичности и идентификации в этнокультурной общности и отличения, архетип духовности в системе медиационного соматического диалога расы и этноса с самим собой– коллективного интеллекта и личных интеллектов, вводя мононорматику организации жизни и перформативы оснований жизни и смерти расы и этноса;
- целевая функция жизни (смысл жизни, смерть, продолжение рода и семья);
- тип действия и организации (самоорганизации);
- модель этнологик мышления, открытия и изобретения, историческая форма науки, истины в перформативной форме (консенсусная и субъективная ставочно-вероятностная

теория истины в познании именно степени познанности человеком реальных причин и действий и согласования в этом смысле действий человека);

- энокультурная система стандартных переменных действия.

2. Теория истины и художественной истины в мифологии, эпосах, сказке, «Масторaве». Существует объективная и субъективная теория вероятности, так называемая, ставочная вероятность (Дж. Кейнс, Б. Рассел). Форма ее: P= r/r+s . Здесь r – например, ставка на реальность и фольклорность «Калевалы», например, 80, которые ставят финны, «Масторавы», а s-ставка А. Дандеса отрицающего народность и истинность этнических эпосов в теории фэйклора (fakelore, фальшивый) и тех, кто не считает «Масторaву» фольклорной и тогда ставочная вера в финнах (фольклорность как тождество, идентичность, идентификация с коллективным интеллектом финского этноса, эрзи), фольклорность в человеке эрзи – 0, 8 или народность эпоса в каждом финне и эрзи близка к единице (1).

Хотя ее народность для А. Дандеса и критиков «Масторавы» равна нулю. Это тип вероятностной истины в мифе, эпосах и сказке, в «Масторaве» А. М. Шаронова при полном отсутствии истины в официальной «Масторaве» как идеологической конструкции. Заметим, что критики «Масторавы» А. М. Шаронова не разбирают ее размер и ее теорию истины вообще, да и не имеют работ в этих областях науки и поэтики.

Соответствие истории и фольклору в эпосах состоит не в соответствии аутентичным текстам определенной территории без заимствований и конструкций (ибо в любом тексте это есть и дифференцировать это от искусственного нельзя), а в соответствии типу этнической логики мышления, идентичности, идентификации, этнической поэтике, этническим размерам стихосложения, социокультурной динамике самосознания, модели типического космо-психо-логоса в целом, модели вероятностной субъективной истины в композиции, сюжетах, фабулах, сказаниях, сказках, песнях, былинах.

3. Теория истины в мифе. Но это формальная сторона истины. Содержательно она предполагает модель антропогенеза, этногенеза, расогенеза, демогенеза в пространстве времени развития этноса в суперэтносе и его внутренней и внешней истории, включая операции понимания.

3. 1. Космологический принцип: мир прост и сложен, одного и разного рода, самосогласован и не самосогласован, системен и уникален, абсолютен и относителен.

2. 2. Анимальный вывод этнорасового человека в конкретной модели антропогенеза, расогенеза, этногенеза, демогенеза и модели внутренней и внешней истории в своем месторазвитии, т. е. локальном пространстве-времени.

3. 3. 1. Лингвистическая картина мира. Например, в номинативных языках – «Саша ведет машину», а в эргатических языках - «машина ведется Сашей». Это нетождественные структуры. В номинативных языках субъект и предикат различены, а в эргатичесих не выделяются в форме праксеологии процесса. Реализуется теория лингвистической относительности языков Э. Сепира и Б Уорфа. Поэтому одни и те же события в различных этномифологиях имеют различный смысл.

3. 3. 2. Психосемантический смысл: претекст и пратекст; номинальный смысл - воля этноса; реальный смысл; деконструктивный смысл; эпохальный смысл; этнический смысл; послесмысл; собственный смысл текста не зависящий от этноса и авторов; смыслы аккультурации, рецепции, реторсии; личные смыслы; суперэтнические смыслы; общий смысл мифологии.

3. 3. 3. Реализм в теории общих понятий.

3. 3. 4. Принцип методологического коллективизма и методологического уникализма, отрицая методологический индивидуализм.

3. 3. 5. Система метафорического вывода. А. В. Ставицкий отмечает первичность именно метафорического вывода в структуре мифомышления, задающего форму исторического действия этноса [4, с. 166–173].

3. 3. 6. Система анимального целостного вывода.

3. 3. 7. Димензимальность образов и их совместимость, выводимость, следование.

3. 3. 8. Вероятность суждений и субъективно-ставочная вероятностная теория истины.

3. 3. 9. Стрела времени: последующее – одновременно – предыдущее и предыдущее – одновременно – последующее, определяя индивидуальный темп времени: прошлое – настоящее – будущее, тормозя и ускоряя время в деятельности расы и этноса в выделенном пространстве-времени.

3. 3. 10. Локальные модели пространства.

3. 3. 11. Доброкачественная неомифология как система идеалов- моделей вида M(Pxy^ Px>Py), тогда как в науке Px<Py. Px- модель, содержание которой больше, чем содержание денотата и выделенной формы реальности, предполагая ее критику и суд и реконструкцию в модели естественной справедливости, справедливости в отношении женщин, детей, восстановительной справедливости в системе судов (отческий, мести, над лжецами, над преступными поколениями, над преступными институтами и государствами, над преступными народами, самооправдание и самоосуждение, над целевыми группами действия, в циклах онтогенеза и истории, в циклах ожесточения преступников, их усиленного наказания и прощения, апокалипсический конечный суд). В этих моделях прошлое в идеалах детерминирует будущее, а из него - настоящее и прошлое, но содержит и инновацию младшего поколения, преодолевая в нем зло старшего поколения и ошибки самого младшего поколения, изменяя мир, но внутри Примордиальной традиции, а не отрицая ее. В мифе исключено: «давайте жить дружно!». Преступник против жизни должен быть уничтожен и сожжен.

3. 3. 12. Суждения в подобных моделях предполагают движение мысли от человека к моделям богов и мифообразам, от них к человеку. Это не дедукция и не индукция, но традуктивные, продуктивные, субдуктивные, едуктивные умозаключения.

3. 3. 13. В злокачественной неомифологии форма истины – ложь заинтересованного познания, некорректность, вырожденность, порочность, ангажированность, идеологичность, конъюнктурность. Фашистская, либеральная, консервативная, националистическая, лжекоммунистическая, религиозная и т. п. мифология.

3. 3. 14. Система антропологических вопросов этноса к жизни в стадиях онтогенеза и демогенеза, рождения и гибели этносов, войны на смерть этносов в эпосах. А. В. Ставицкий определяет этот аспект логики мифа как процесс преодоления в руководствовании мифом (мифосознание действующего этноса и этночеловека) за счет генерирования избыточной энергии и информации жизнедеятельности энтропии этноса в эволюции и истории, этапах этногенеза и демогенеза.

Это очень глубокая идея А. В. Ставицкого. Миф – форма преодоления в этноисторическом творчестве энтропии процессов этногенеза, демогенеза, вообще социальных процессов. Вопросы и энтропия относятся к: а) сквозным проблемам выживания этносов в эволюции и истории, жизненной борьбе за жизненное пространство насмерть этносов, б) текущим проблемам выживания и способу действия в слове, оружием и революцией, в единстве мысли, слова, действия (Заратустра). Миф обосновывает исключительно революционную форму исторического действия этносов в эволюции и истории.

3. 3. 15. Этническая модель справедливости. Этновсеобщая модель справедливости: S= отношение нормированного общественного богатства N к эффективности E. Тогда Нормированное общественное богатство N, а это валовый внутренний продукт этоса в

пространственно-временной схеме жизни этноса (ВВП) равно произведению индексов справедливости S и эффективности E. А эффективность рост численности детей в этносемье и их счастье! Это утверждают все этномифологии, сказки и в частности испанские сказки о женщине. Тогда S = N/E, а N = SE. Справедливость и есть занятие каждым своего места в общественном положении в этно- и социальной структуре общества. E=E(gdkipue) , где g – счастливая этническая женщина-жена, дети, d – добродетель и чистота, верность, k – коллективный этноинтеллект, i – рациональный интеллект, p– производительность труда на этой основе, u – неухудшение положения уникальных этноличностей ни при каких условиях(В. Парето), e – этноидентичность.

3. 3. 16. Выделенная этническая и божественная модель справедливости в отношении женщин и детей, чем определятся будущее этноса и формирование этноса.

3. 3. 17. Система оценок: абсолютных (хорошо – плохо – безразлично), относительных (лучше – хуже – равнозначно); ингерентных (усиление выразительности), адгерентных (усиление изобразительности); иллокутивных и перлокутивных; дезидеративных; мелиоративных; пейоративных; адмиративных; оценки устремления – причинение, предоставление, лишение, терпение, совместимость / несовместимость; апокалипсические оценки в ситуациях генеза и гибели этносов; оценки в стадиях этногенеза и демогенеза.

3. 3. 18. Формирование моделей ИКР (идеальных конечных результатов) желаемого характера для этноса в эволюции и истории, определяя необходимые средства действия. Такого рода ИКР – самоорганизующиеся прогнозы в жизнедеятельности этноса бытийного характера. Это и есть абсолютный реализм мифологий в эволюции и истории.

3. 3. 19. Этническая форма здравого смысла.

3. 3. 20. Система понимания. Понимание, формализации, объяснения и обоснования, истолкования и спецификации, интерпретации как формальная процедуры (классификация воспроизводственной модели этноса в эволюции, отношение соответствия как этнокосмо-психо-логос, включая набор этнологик мышления, этническую модель творчества – открытия и изобретения в мифе и модель собственности, предикатные буквы – социальная структура и ее статика и динамика, n – местные отношения – типы социальных взаимодействий и доля социальных групп в модели этнической естественной справедливости и общем благе, нормированном общественном богатстве, функциональные буквы – производственные функции этноса, n – местные операции – система профессий и видов деятельности этносов в эволюции и истории, постоянные элементы – модель истории, институты, язык и речь, этномодель образования, этномодель науки, этномодель человека, этносемья, примордиальная традиция и инновация, мораль и эстетика, сквозные проблемы выживания этноса, текущие проблемы в эволюции и истории и т. п., элементы – система этноличностей (добродетельных и порочных), ретросказание, сказание о будущем, сказание о современности).

Уникальность семантик этномифологий. Первичность различия семантик относительно сходств. Семантики сходны, уникальны, антиномичны, имеют различную меру общего и уникального, содержат уникальный набор этнологик мышления.

3. 4. Система естественной справедливости в КПЛ, включая справедливость в отношении женщин, детей, восстановительную справедливость, географо-экологическую, экологическую справедливость.

3. 5. 1. Система умозаключений от следствий к основаниям и от оснований к следствиям.

3. 5. 2. Система космо-психо-логоса и форма антиномичной логики. Эмпирические обобщения первого рода в познании первого и второго рода. Космо-психо-логические основания мифологии – гносеология, онтология, логика, общая теория систем, этика, эстетика мотивации, антропология и психогенетика, мессианская роль – миссия – целевая

функция – судьба – предназначение этноса, тектология и праксеология, суперинтенции космо-психо-логоса.

3. 5. 3. Интуитивистский тип логики и информационный тип логики.

3. 5. 4. Алетическая и деонтическая логика в КПЛ. Система прогнозов будущего, ретросказания, сказаний о современности и предсказаний., сказание о уроках эволюции и истории.

3. 5. 5. Силлогизм действия в мононорматике мифа [2–12].

Прогноз мифа манси о Эква-пырись: чего больше – сухих деревьев, или зеленых?! Больше сухих – порочных людей. Больше живых людей, или мертвых?! Больше мертвых– людей без души и духа и этнической идентичности и идентификации. Больше женщин или мужчин? Больше женщин, ибо мужчины утратили мужественность и способность к борьбе силой и словом за человеколюбие, равенство, истину и справедливость, свободу [1, 133: сказка «Как Эква-пырись на свет появился», с. 343–344].

Заключение.

1. Миф – моделирование на естественно-языковой этнической основе формы жизни и месторазвития; модели человека; тип этнокультурной и научной рефлексии; схема эволюции, истории и преемственной связи и наследования, мононорматики; единство слова, его внешней (звуковой) и внутренней (логической) формы, смысла, значения, нерасчлененности субъекта и объекта познания; способ идентичности и идентификации в этнокультурной общности и отличения, архетип духовности в системе медиационного соматического диалога расы и этноса с самим собой – коллективного интеллекта и личных интеллектов, вводя мононорматику организации жизни и перформативы оснований жизни и смерти расы и этноса;целевая функция жизни (смысл жизни, смерть, продолжение рода и семья); тип действия и организации (самоорганизации); модель этнологик мышления, открытия и изобретения, историческая форма науки, истины в перформативной форме (консенсусная и субъективная ставочно-вероятностная теория истины в познании именно степени познанности человеком реальных причин и действий и согласования в этом смысле действий человека), энокультурная система стандартных переменных действия.

2. Форма истины в мифе в своих основаниях такова.

2. 1. Мифология –система этноидеалов воспроизводства в расширенном масштабе в эволюции и истории жизни этносов в их борьбе не на жизнь, а на смерть с иными этносами.

2. 2. Эти идеалы имеют вид моделей вида М (Рху^ Рх>Ру), тогда как в науке Рх<Ру. Содержание идеалов – сквозные и текущие проблемы выживания этносов и варианты их решения в эволюции и истории.

2. 3. Суждения в подобных моделях предполагает движение мысли от человека к моделям богов и мифообразам, от них к человеку. Это не дедукция и не индукция, но традуктивные, продуктивные, субдуктивные, едуктивные умозаключения; 3. 2. Это в случае едукции вероятностные умозаключения, но это формы вероятности: классической, частотной, диспозициональной, подтверждения и субъективной теории вероятности и уверенности этноса в истине и справедливости мифа.

2. 4. В этих моделях прошлое в идеалах детерминирует будущее, а из него - настоящее и прошлое, но содержит и инновацию младшего поколения, преодолевая в нем зло и ошибки старшего поколения и ошибки самого младшего поколения, изменяя мир, но внутри Примордиальной традиции, а не отрицая ее, ограничивая аккультурацию, рецепцию, реторсию.

2. 5. 1. Такое рассуждение требует движения мысли и истины от следствий к основам и основаниям и от них к следствиям;

2. 5. 2. Соединение же этих суждений в рассуждение предполагает использование:

а) интуитивистской логик процессов и выборок;

б) вариантов антиномических логик, логик со многими значениями истины: истина – ложь – возможное – неопределенное – справедливость.

2. 5. 3. Антиномичный тип логик в содержательном смысле реализует идеал перфекции и творчества этноса, его борьбы Словом и оружием с иными этносами; это гипотезы о решении сквозных и текущих проблем выживания этноса в эволюции и истории;

2. 5. 4. Система алетической и деонтической логики конкретного этноса – его возможности и системы разрешенного– запрещенного, табу;

2. 5. 5. Система силлогизмов действия в возможностях и вероятности.

Литература

1. Мифы, предания, сказки хантов и манси. Сост., предисловие, примечания Н. В. Лукиной. М. : Наука, 1990. 568 с.

2. Новое в лингвистике. Вып. 1. М. : Изд-во иностр. лит-ры, 1960. 462 с.

3. Сепир Э. Язык. М. -Л. : Гос. соц. –эконом. изд-во, 1954. 222 с.

4. Ставицкий А. В. Мифопоэтика исторического действа: от образа реальности к факту сознания // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 166–173.

5. Шаронов А. М. Масторава. Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 2019. 496 с.

6. Шаронова Е. А. О. П. Ингл «Калевала», «Калевипоэг», «Масторава»: эпико-исторический диалог. Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 2017. 148 с.

7. Шаронов А. М. Меря, Эрзя, Русь: автохтонный аспект. Саранск: Изд-во Морд. ун-та, 2019. 308 с.

8. Whorf B. L. Languae, thought and Reality. N.–Y. 1956.

9. Wilson, William A. Folklore and Nationalism in modern Finland. Blomington, Indiana, US, Indiana University Press, 1976.

10. Lord, Albert B. Epic Singers and Oral Tradition / Albert B. Lord // The Kalevala, South Slavic Epics, and homer. Ithaca, London: Cornell University Press, 1991.

11. Dundes A. Folklore matters. Knoxville: The Un. Of Tennessee Press, 1989. 172 p.

12. The Epic: Oral and Written. Ed. L. Honco, J. Handoo, J. M. Foley. Misore, India: Central Institute of Indian Languages, 1998. 234 p.

УДК7. 01
Закоптелкова А. С.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Мифология социального будущего в фильме «Интерстеллар» (2014 г.)[1]

В соответствии со структурой мифа, которую выделял в своих работах известный философ М. Элиаде, мы можем полагать, что на примере голливудского фильма, научно-фантастической драмы «Интерстеллар» (англ. : «*Interstellar*» реж. Кр. Нолан, «Legendary Pictures», «Syncopy Films», «Lynda Obst Productions», «Paramount Pictures», «Warner Bros. », 169 мин., США, Великобритания, 2014 г.) можно без особого труда проследить ту же фундаментальную структуру мифа, как цикла «ритуальной витализации архетипа» [2, с. 121], которая прослеживается еще в первобытных обществах. Провозглашаемая авторами кинокартины основа существования в мире будущего зиждется на уважении, любви, а также развитии науки. Итак, М. Элиаде в своих трудах неоднократно обращал внимание на то, что миф, как сакральное и потому истинное сказание, всегда имеет отношение к «созданию» мира, а также составляет историю подвигов сверхъестественных существ. В то же время, проникая в суть мифа, человек узнаёт тайну «происхождения» вещей, что позволяет ему «вживаться» в содержание мифа и «переживать» его в череде ритуальных событий, наиболее адекватно воспроизводить его религиозный характер и существовать в первоначальном, совпадающем с «моментом творения» временном пространстве. По мнению мыслителя, «миф описывает различные, иногда драматические, мощные вторжения священного (или сверхъестественного) в этот мир. Именно эти вторжения явились реальной основой создания мира и сделали его таким, каков он есть сегодня. Более того, именно в результате вмешательства сверхъестественных существ человек стал таким, каков он есть» [5, с. 16]. Создатели фильма «Интерстеллар» попытались выстроить сложную временную конструкцию, в рамках которой действие, с одной стороны, происходит здесь и сейчас, а с другой, события в жизни героев разделены моментом творения и будущим. При этом под «моментом творения» понимается мифосимволическое путешествие бывшего пилота НАСА Купера, который совершает свой подвиг, превращаясь в сверхъестественное существо. Для своей дочери Мёрф он является призраком, который периодически выбрасывает книги из её шкафа. Также демиургический подвиг совершают в фильме и мифические «они», помещая «червоточину» на орбите Сатурна, ведущую к другим галактикам с планетами, на которых фактически обреченное человечество сможет выжить. «Они» же помещают самого Купера в некое трёхмерное пространство, в их пятимерной реальности, чтобы помочь ему разобраться и понять, что гравитация, так же, как и время проходит через все измерения. Фактически, мифические «они» – это и есть «мы из будущего», которые посылают сообщение своим же предкам, чтобы то, что должно произойти, произошло.

Особой «мифичности» происходящему добавляет и тот факт, что зрители картины не могут отрицать, что описываемые события не истинны, ведь они разворачиваются прямо перед ними на экране. Более того, они истинны также и для самих героев истории, ведь действие происходит и на их глазах тоже. В этой ситуации, режиссер Кристофер Нолан мастерски показывает зрителям сразу две стороны всегда всеединой «мифической» медали. Во-первых, в фильме демонстрируется взгляд на ситуацию со стороны «предков»: Купера и исследовательской команды, который является лишь результатом их действий, при этом сакральной для них является их вера в спасение человеческой цивилизации. Во-вторых, нам

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

показывают и видение с позиции «потомков»: Мёрф и будущего поколения людей, который способствует восприятию проекта с библейским именем «Лазарь», как части их истории, и, конечно же, несомненный мифический компонент фильма состоит в том, что, как и в любом государстве, его собственная история не может не сакрализоваться. Все мифы всегда имеют отношение к созданию, сотворению чего-либо. На наш взгляд, в этом фильме данный аспект представлен достаточно явно. На глазах зрителя происходит творение нового мира, в котором человечеству подвластно пять измерений. Увеличилось количество измерений, концепцию, которых может постичь человек. Помимо стандартных: длины, ширины и высоты, в будущем, которое рисуют нам авторы «Интерстеллар», появляется измерение времени и пространства. Авторы фильма не сомневаются, что люди непременно овладеют ими. Так, мы можем видеть непривычные пространственные виды на станции, Купера в будущем, при этом, мифическое постижение времени находится как бы за кадром. Люди помещают червоточину в прошлое, «вынимают» Купера из Космоса. И Мёрф, решив квантовое уравнение с помощью данных, полученных от «призрака», стоит на вершине этих достижений, поскольку она создаёт новую реальность.

Нет сомнения, что открытие пути к постижению пятимерного пространства как раз и является самым, что ни на есть мифическим навыком, направленным «на сохранение индивидуационных стратегий преображения и развития сознания» [3, с. 52]. Но чтобы познать сущность мифа герою необходимо достаточно четко совершать некие ритуальные действия, которые развивают его архетипическую связь с мифосимволическим контекстом. Одним из примеров такой связи в фильме выступают отношения между отцом и дочерью, проходящие через все возможные измерения. Показательно, что в фильме все ритуальные действия, в основном, совершает Мёрф. И это не просто слепая вера в реальность призрака, но и сбор данных о нём, попытки узнать, как он общается, что это на само деле такое.

По утверждению Ю. Чернявской, антрополог М. Дуглас определяет «ритуалы как типы действий, служащие для выражения веры или приверженности определенным символическим системам» [1, с. 133]. В этом случае, изучение «призрака» со стороны Мёрф является классическим примером ритуального действия. Ведь священная цель любого ритуала состоит в постоянном воспроизведении и специфической духовной реконструкции определенной последовательности событий, объединяющих индивида и социальные группы различных уровней общности. К примеру, в фильме таким ритуальным действом является символическое единение времен и пространств с помощью часов, которые Мерф носила до конца своих дней после того, как поняла, что в них содержится зашифрованный квантовый код. Действительно, для нее это было не просто данью памяти об отце, но и ритуалом, постоянно воспроизводящим сакральные события ее жизни. Ведь именно они открыли ключ к пониманию сущности пятимерного пространства, созиданию новой реальность, что напрямую превратило эту ситуацию в мифическую.

В своих работах М. Элиаде также много уделяет внимание и анализу религиозного характера мифа, но в фильме «Интрестеллар», видимым сакральным значением обладает лишь имя дочери Купера. «Люди не поверили мне, думали, что я до всего дошла своим умом. Но я знала, кто это был» [4] – так Мёрф сообщает о своей вере, повествует всему миру о том, что для неё является истинным, подвиг не какого-то сверхъестественного существа, но её собственного отца. Важнейшей экзистенциальной фигуры, которая в глазах каждого ребёнка является «гигантом» и непререкаемым, сакральным, поистине архетипическим авторитетом. Ведь как раз для того, чтобы подчеркнуть примордиальный характер этой веры, она совершает ритуальные действия, которые позволяют узнать происхождение вещей и создать нечто новое. Характерно, что в фильме специально заостряется проблема онтологического конфликта сакральной веры и сициентизировнного, искусственно технизированного разума. Ведь для людей с типичным, предельно рационализированным мировоззрением «нового времени», подобная вера всегда сводится

лишь к одному – слепому поклонению абстрактным авторитетам, вере в абсолютное торжество науки и разума. Они не захотели бы, да и, скорее всего, вовсе не смогли узреть в этом что-то сакральное или сверхъестественное, поэтому миф о постижении пятимерного пространства является таковым лишь для Мёрф.

Мы видим, что ведущими социальными идеалами общества будущего в исследуемом фильме провозглашены уважение и любовь. Это можно проследить хотя бы на примере отношения к Мёрфи Купер – ведь врачи с глубоким трепетом и любовью отзываются о ней. Также, чтобы отдать дань уважения участникам программы «Лазарь», была сконструирована специальная ферма-музей. То есть, мы можем видеть, что специфическая символика и коллективные, сплачивающие людей мифоритуальные практики продолжают действовать и в обществе будущего. В нём также признаётся ценность науки, ведь даже после полувековой концентрации человечества на необходимости выживания и добыче пропитания, так и не была решена проблема катастрофической нехватки ресурсов.

Фильм поднимает и ещё одну важнейшую проблему, связанную с диалектикой мифа – речь идёт о необходимости мифосимволического обновления общества. Мы видим, что визуализированное командой Кристофера Нолана общество прошлого из-за своих заблуждений, ошибок, просчетов и эгоизма слишком уж сконцентрировалось на мифологии собственного выживания, превратив ее в недостижимый идеал. После того, как идея выживания любой ценой стало главным коллективным мифом, ведущей социальной задачей стало обеспечение населения продовольствием. В итоге, общество пошло по типичному антиутопическому сценарию: отпала потребность в людях науки, началась фальсификация истории и неминуемая в таких случаях постепенная деградация. Конечно, в сердцах людей ещё теплилась надежда на лучшее будущее для себя и своих детей. Они верили в то, что можно будет жить в бункере и однажды это угроза пройдёт. Но события фильма наглядно продемонстрировали, что бывает, когда такого рода надежды на спасение человечества вдруг ослабевают. Так было, например, в случае с доктором Брэндом, который пошел на обман и подлог, заранее поставив «на человечестве крест». Учёный разработал некий план «Б», тогда как нужно было верить в успех и коллективный разум до последнего, достичь результатов освоения пятимерного пространства.

Таким образом, фильм «Интерстеллар» сам по себе представляет сложную визуальную мифосимволическую конструкцию, которая не подвластна мгновенному освоению, а имеет множество внутренних «кротовых нор», мифосимволических ходов и парадоксов. Их постижение, несомненно, предполагает активное участие в познании хитросплетений фильма подготовленного зрителя, личный миф которого отважится вступить в сложное взаимодействие с мифологемой самого сюжета и мифологией его голливудской визуализации.

Литература

1. Ионин Л. Г. Социология культуры. М., 1995.

2. Маленко С. А., Некита А. Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества: монография. Великий Новгород: ИПЦ НовГУ, 2008. 298 с.

3. Некита А. Г. Мифология водной стихии в американских фильмах ужасов // Миф в истории, политике, культуре. Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции. Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 50-52.

4. Цитаты из фильма Интерстеллар (2014) // Quotar. URL: https://quotar.org/quotes/films/interstellar(дата обращения: 07. 02. 2020).

5. Элиаде М. Аспекты мифа: Пер. с фр. В. П. Большакова / 4-е изд. М., 2010. 251 с.

УДК 155. 9
Косов А. В.

Метафоричность мировоззренческих концептов: мифосознание и социальные представления

Социальные представления представляют собой знания, выработанные социумом и разделяемые большинством людей, которые направлены на освоение окружающей среды («перерабатываемой» под собственное понимание-разумение), понимание и возможность объяснения существующих и воздействующих фактов и идей, способствующих индивидуальному и коллективному позиционированию и пр. Социальные представления– сложное научное понятие, включающее себя:

- образы, фиксирующие совокупность значений;
- системы отчета, позволяющие интерпретировать происходящие события, осмысливая неожиданные проявления;
- категории, позволяющие классифицировать обстоятельства, феномены, личные качества окружающих и их поведение;
- теории, позволяющие выносить решения обо всем сказанном выше.

Таким образом, очевидно, что социальные представления – сложное ментальное образование, соотносящееся с большим количеством психических явлений (в первую очередь, память, верования, убеждения, идеологии) и постоянным усложнением психических процессов, затрудняющим изучение проблемы.

Согласно мнению Д. Жодле [2], социальные представления облекают социальные знания в конкретную форму, давая способ интерпретации и осмысления повседневной действительности. Понятие «социальное представление» относится к «спонтанному», «наивному» знанию, к знанию, обычно называемому здравым смыслом или естественным мышлением в противоположность мышлению научному и это знание складывается на основе опыта, информации, обучения, традиционных способов мышления, воспитания и социального общения [2, с. 375].

Т. к. социальные представления – практическое знание, то они выполняют четыре основные функции:

- когнитивную;
- интегративную;
- интерпретационную (реальной действительности);
- ориентационную (поведения и социальных отношений).

А, в связи с тем, что, социальные представления, наряду с наукой, мифами, религией, идеологией, – ментальный продукт общества, то они имеют собственные способы создания и функционирования. Т. о., социальные представления – продукт и процесс переработки психологической и социальной реальности.

Социальные представления имеют сложную структуру, в которой присутствуют как центральные, так и периферические компоненты, причем ядро социальных представлений состоит из знаний особого свойства – наиболее ригидных и архаичных элементах, основанных на ценностях, важность которых определяется коллективным мнением членов группы.

Формируются социальные представления под воздействием разнообразных влияний окружающего социального и природного мира, особенностей личности, ранее сформировавшихся представлений. Именно поэтому, «культурная и историческая память», как часть социальных представлений, определяет идентичность этносов, групп и индивидов. Социальные представления Л. Фестингер определяются как когниции, характеризующиеся синкретичностью и многообразием функций – познавательных,

объясняющих, ориентирующих и пр. [11]. Как когнитивные компоненты в обыденном сознании, они не только эмоциональные образы социального мира, но и субъективные конструкции, рационализирующие и объясняющие действительность.

Так формируется (из этих конструкций) «повседневная идеология», причём совокупность представлений, образующих идеологию, - относительно целостная система субъективных конструкций, характеризующаяся некоторой степенью устойчивостью. Так, исследование механизмов формирования системы идеологий, убеждений и верований показали наличие определенных фильтров, позволяющих сохранять устойчивость верований (напр., убеждение в «справедливости мира») [11, с. 99].

По мнению М. Лернера, «нечто» фильтрует восприятие неудобных ситуаций, организуя их расшифровку, приводя к возникновению идеологически хорошо организованных систем, тем не менее, не объясняя возникновение этих верований и убеждений (приводится по [1, с. 345]).

О. Р. Личковская [7] считает, что социальные представления (и верования) могут означать не только сами мнения и верования, но и научные знания, особым образом трансформированные обыденным сознанием, и утверждения, основанные на эмпирических наблюдениях и логике. Положение представлений в системе изменяется в разных социальных, временных и региональных условиях, в связи с чем анализ ситуации предполагает как характеристику содержания идеологических представлений, так и объяснение структуры повседневной идеологии в определенном месте в конкретный период времени.

М. Рокич [12] утверждает, что верования образуют структурированную систему (основанную на бинарной оппозиции «истинность-ложность»), свойства которой могут быть описаны и измерены, притом, что положение различных типов верований в системе представлений определяется нахождением их в центре или на периферии системы [12, с. 199].

Когда речь идет об образе «Я», процесс установления тождества с образцом или «уподобление себя значимому другому, как образцу, на основании эмоциональной связи с ним» [3, с. 147], называется идентификацией, если же отождествление ведется с природным объектом или явлением, то говорится о создании метафорического образа. Мифологическая идентификация связана с некоторыми особенностями представлений о себе. Характер представлений о себе связан не столько с оценкой собственного поведения (исполнения определенной роли, «функции» в мифе), сколько с отношением к жизненной ситуации в целом.

Механизм метафорического описания, в отличие от механизма предметного описания, формируется на основе процедуры сравнения объектов по отдельным признакам, закрепленным в значении слов, опирается при этом на образ, «адекватный не стимулу, а действиям субъекта в предметном мире» [3, с. 147]. Когда речь идет об образе другого человека, действие в предметном мире превращается в акт субъектного отражения [8].

Мифология, обладая нормативными структурами и явно выраженной регулятивной функцией, всегда выступала в качестве инструмента социального контроля за поведением индивидов, обеспечении порядка и стабильности внутри архаических сообществ.

Мифологические представления соотносились с глубинными, подсознательными уровнями человеческой психики, а содержащиеся в них нормативные предписания носили бессознательно-авторитарный характер и не предполагали сомнений в своей правомочности, не допускали критики и не подлежали опровержениям. Так, мифосознание, не строя рациональных, логически последовательных доводов, создавало и создает чувственно воспринимаемые образы, наделенные огромной выразительностью, способностью производить сильное, неизгладимое впечатление на индивидов. Обладая

способностью к суггестии, образы апеллировали к подсознательным глубинам человеческой психики [6].

Миф для архаического сознания – образец поведения в жизненной ситуации, причем поведение человека включено в мифе в более широкий контекст всего происходящего в его жизни. Переживание собственного существования через мифопредставление позволяет перейти в восприятии себя к уровню, на котором представлена модель личности. Психологическое моделирование мифа состоит в искусственном конструировании ситуации экспликации персонального мифа и в попытке теоретического моделирования персонального мифа, основанного на представлении о персональном мифе как личностном феномене самосознания, сформированном в результате самопонимания, имеющем коммуникативную природу и межличностное происхождение.

Персональный миф, как личностный феномен, – психологический процесс поиска личностью своей целостности через механизм установления связей между идеальными, ментальными, реально-бытовыми и транснерсональными аспектами личности. В своем содержании персональный миф обнаруживает элементы значимых фрагментов истории самосознания личности, ее неповторимого индивидуального опыта. Функцией персонального мифа является моделирование личного сценария, собственного варианта бытия личности, адекватного времени, а также психологическая зашита, обусловливающая метафорический, символический копинг личности.

Основной способ трансляции персонального мифа – семиотический, осуществляемый передачу социокультурной информации через своеобразную систему внутренних координат освоения внутреннего и внешнего мира. Представленный в виде текста, персональный миф является гештальтом, отражающим социокультурно-обусловленную вербальную матрицу восприятия личностью внутреннего и внешнего мира. Текст персонального мифа, как психологический метод, является автобиографическим, самоописательным; по механизму действия – вербальным проективным инструментом исследования сознательного и бессознательного личности.

Очевидным является тезис о том, что нельзя навязывать другим своё понимание мира, т. к. :

- каждый человек уникален, и его миропонимание адекватно только для него;
- помочь найти выход из сложных жизненных ситуаций можно лишь тем людям, которые имеют те же способности и возможности, как и советчик;
- люди склонны доверять лишь собственному опыту (т. н. «замещающий опыт» – 0, 3%).

Однако, несмотря на всю очевидность вышесказанного, люди не прекращают попыток переделки понимания мира окружающими под «своё лекало». Так, модель миропонимания включает в себя взаимодополняющие друг друга образы «правильного» и «неправильного» мира, составляющие единый субъективный образ мира.

А. Н. Леонтьев выделил и описал семантические особенности образов и ценностно-смысловые характеристики «правильного» и «неправильного» мира, составляющие единый субъективный образ мира на уровне обыденного сознания (приводится по [10]).

Е. В. Улыбина отмечает, что М. Лернер считает, что правильный мир построен в соответствии с «верой в справедливый мир» и предполагает наличие «жизненных правил», связь морали с успешной адаптивностью и пр. [10]. В неправильном мире отсутствуют правила, старания не приводят к успеху, а моральность и адаптивность противоречат друг другу.

Образ правильного мира утверждает преимущественно ценности общества, стабильности, а образ неправильного – ценности индивида, развития. Образы правильного и неправильного мира обладают различной представленностью в языковой системе и системе

общественно исторических значений – т. о., образ правильного мира в большей степени закреплен в системе значений языка, чем образ неправильного.

Мифосознание отражает общие характеристики мифологического способа освоения действительности, притом, что ряд свойств мифосознания конституирует социальную реальность [4; 5]. При рассмотрении мифосознания, как отправной точки ментальных трансформаций, выясняется, что миф обладает сложной символической структурой, в мифе пространственная организация преобладает над временной, смысловое поле мифа задается присутствием в нем образцовых действий (архетипов), а мифологическая практика всегда может быть представлена в форме некоего повествования (нарратива).

Миф, как дорефлективная форма сознания, категориально не структурирован и, соответственно, особенности мифосознания видоизменяются в достаточно широких пределах, позволяя ему объединять совершенно несовместимые вещи [6].

Литература

1. Деконши Ж. П. Верования, убеждения и идеологии: Системы представлений, обработка информации, когнитивные механизмы // Социальная психология / Под ред. С. Московичи. СПб. : Питер, 2007. С. 342–371.

2. Жодле Д. Социальное представление: феномены, концепт и теория // Социальная психология / Под ред. С. Московичи. М. : СПб. : Питер, 2007. 592 с. С. 372–394, С. 375.

3. Зинченко В. П. От генезиса ощущении к образу мира. // А. Н. Леонтьев и современная психология. М. : МГУ, 1983. С. 147.

4. Косов А. В. Социальная философия и феномен мифологизации. // Ученые записки РГСУ. М., 2004. № 3. С. 43–49.

5. Косов А. В. Феноменологический анализ мифа как результата социальной мифологизации и ремифологизации. М. : Московский психолого-социальный институт, 2008. 352 с.

6. Косов А. В. Мифосознание: генезис, структура, функции. LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG Dudweiler Landstraße 99 66123 Saarbrücken. Germany. 2011. 369 с.

7. Личковская О. Р. Информированность в системе обыденных представлений (теоретический аспект исследования). Автореферат диссертации по социологии, специальность ВАК РФ 22. 00. 01. Харьков, 1996. 18 с.

8. Петухов В. В. Воображение и познание // Модели мира. М. : Российск. ассоц. искуств. интел., 1997. С. 27–33.

9. Психологический словарь / ред. В. П. Зинченко и др. М. : Педагогика-Пресс, 1997.

10. Улыбина Е. В. Обыденное сознание: структура и функции. Ставрополь: СГУ, 1998. 208 с.

11. Фестингер Л. Введение в теорию диссонанса // Современная зарубежная социальная психология: Тексты. М. : Изд-воМосковскогоун-та, 1984. 256 с. С. 97–110.

12. Rokeach M. Beliefs, attitudes and values: Theory of organization and change. San Franisco: Jossey-Bass Inc., xvi, 1972. 214 p. P. 199–207.

УДК 165. 19
Мартишина Н. И.

Мифология в эпоху постнеклассической науки

Мифологическое познание – способ понимания мира, основанный на его мифологической картине – представляет собой одну из составляющих совокупного познавательного процесса наряду с обыденным, научным, религиозным, художественным, философским познанием. Мифологическое познание маркируется прежде всего совокупностью специфичных логических форм осуществления и устойчиво сохраняется в качестве самостоятельного компонента познания.

Вопреки позитивистским ожиданиям относительно постепенного вытеснения научным познанием других способов реализации познавательной деятельности по мере развития науки и повышения уровня массового образования, массовое сознание в XXI в. демонстрирует даже определенное снижение значимости в нем научного компонента при трансформации и развитии иных, в том числе мифологических форм. Объективными основаниями для этой тенденции представляются некоторые характеристики самой науки постнеклассического периода.

На протяжении исторического развития науки ее облик складывался через череду научных революций, в ходе которых всякий раз происходили изменения, сформировавшие в совокупности принципы и специфику научного способа познания; эти перемены на каждом этапе имели характер безусловных достижений, но в постнеклассическую эпоху отчетливо обозначилась потребность уже в их преодолении, которая, на мой взгляд, является одним из наиболее существенных факторов ремифологизации массового сознания.

Момент формирования классической науки на рубеже XVI–XVII вв. ознаменован разрывом научного познания с аксиологической проблематикой и миром ценностей как таковым. Если в контексте средневековой учености интерпретация исследуемых реалий нормативно выводила исследователей на моральные обобщения, то логико-когнитивное оформление науки Нового времени включало утверждение эталона объективистского, ценностно-нейтрального описания природы: отныне предметом науки были «закон движения планет, а не мировая гармония, сохранение движения, а не Божественная неизменность» [4, с. 13].

Формирование дисциплинарной структуры науки и дифференциация областей научного знания в начале XIX в. положили начало профессионализации и специализации науки, определив тем самым направление ее развития, способствующее углублению в предмет, но все менее поддерживавшее универсальность, целостность и единство вырабатываемого наукой представления о мире: стало очевидным, что отныне «отдельный индивид может создать в области науки что-либо завершенное только при условии строжайшей специализации» [3, с. 708].

Переход от классической к неклассической науке оказался не только моментом отказа от эмпирического фундаментализма и всеиндуктивизма, но и дистанцированием научного мышления от логики обыденного познания и здравого смысла: эти логические схемы оценивались учеными как более не работающие в науке, и попытка использования обыденного опыта в суждениях о микромире или мегаобъектах признавалась изначально неэффективной.

Как объяснял Р. Фейнман: «Атом не подчиняется тем же законам, что и грузик, подвешенный на пружине и колеблющийся на ней. Его нельзя также рассматривать как миниатюрную Солнечную систему с крошечными планетами, вращающимися по орбитам. Нельзя его представить и в виде какого-то облака или тумана, окутывающего ядро. Просто он не похож на все, что вы видели до этого» [10, с. 116].

Потребовавшаяся перестройка мышления заодно включала и отказ от наглядности как обязательного атрибута понимания – напротив, ученые считали проявлением силы научного мышления способность понять (составив, например, математическую модель) то, что невозможно представить наглядно (поскольку наша способность к построению визуальных образов ограничена опять-таки масштабами обыденного опыта). Также вступление науки в неклассическую стадию науки было ознаменовано отказом от концепции единственной истины, установить которую способен решающий эксперимент, и утверждением методологической модели дополнительности различных подходов и точек зрения, каждая из которых является лишь частичной.

Переход к синергетической парадигме, оцениваемый российскими науковедами как основное содержание научной революции, ведущей к постнеклассическому этапу [2], включал принципиальное усложнение видения онтологии мироздания; существенной сопутствующей тенденцией было расширение уже осуществленного в неклассике признания субъектной размерности знания, зависимости гносеологического образа не только от познавательных процедур, обеспечивающих его конструирование, но и от ценностно-целевой составляющей познания.

Наконец, принципиальное изменение положение науки в обществе во второй половине XX в. имело своим следствием завершение процесса ее профессионализации и превращение научной деятельности в массовую профессию.

Все эти изменения, создавая новое качество науки как вида познания, одновременно означали утрату ряда традиционно значимых характеристик познания и ожиданий, сопряженных с этими характеристиками. Перестав быть ценностно окрашенным знанием, наука тем самым лишилась части исходных оснований своего присутствия в культуре и ореола той безусловной притягательности, которая отныне должна была целенаправленно замещаться идеологией ценности объективной истины как таковой.

Предметное и дисциплинарное структурирование научного знания привело к доминированию фрагментарности научного видения мира, пришедшей на смену изначально целостному постижению мира как космоса. Развитие специальных научных методов, способных открывать недоступное для обычных познавательных средств, имело своей оборотной стороной усиление рамок и границ научного подхода: поскольку каждый метод позволяет обнаружить лишь то, на что он рассчитан, развитый и сложный арсенал методов парадоксальным образом закрывает возможность спонтанного обнаружения изначально не предполагавшихся фактов.

Отказ от логики обыденного мышления дезавуирует некоторые глубинные когнитивные связи, которые, как выясняется, во многих случаях и обеспечивали внутриконцептуальные переходы, и превращает фундаменталистский стандарт построения научной теории в недостижимый идеал.

Также способствует распространению ситуации частичного, неполного понимания и отказ от обязательной наглядности: при всей приверженности рациональному убеждению в достаточности математического описания для заявления о проникновении в сущность объекта изначальная познавательная установка все-таки подсказывает исследователю, что по-настоящему понять – это все-таки еще увидеть мысленным взором как реально протекающий процесс.

Мультипарадигмальность и вариативность знания, необходимость одновременно поддерживать различные точки зрения также проще обосновать на уровне стратегических принципов науки будущего, чем реально сделать собственной исследовательской установкой. Наконец, превращение науки в уважаемую и ценимую обществом, но все-таки стандартную профессию, вынуждающее ее отступить, по выражению М. Хайдеггера, «в социальную неприметность всякого общеполезного труда» [11, с. 47], в качестве одной из сторон этого процесса, деромантизирует и дегероизирует науку, что неявно воспринимается

научным сообществом как утрата ее подлинной сущности (обращает на себя внимание, в частности, что ученые, признавая на житейском уровне неизбежность присутствия в научной деятельности групповых и личных социальных интересов и связанных с этим компромиссов, одновременно высказывают убежденность в том, что это не соответствует духу подлинной науки).

Не случайно, строя описания параметров постнеклассической науки, исследователи указывают на необходимость преодоления тех критериев научного мышления, которые с развитием науки начали восприниматься как его ограничения. Высказываются идеи о необходимости возвращения в науку ценностной и нравственной составляющей знания – по определению И. Пригожина: «Старое априорное различие между научными и этическими ценностями более неприемлемо» [7, с. 386]; о преодолении дисциплинарных границ и нахождении возможностей вывода знаний на новый уровень путем синтеза различных подходов; о возвращении от субъект-объектной парадигмы к диалогическому построению познания и т. д.

Примечательно, что многие характеристики, определяемые сейчас как ориентиры развития методологической модели науки, близки как раз к чертам мифологического познания. Это в нем реализовывалось непосредственное единство репрезентативного и ценностно-смыслового срезов знания, концепта и наглядного образа, внешнего выражения и глубинного смысла, понимания мира в каждой его части и во всеохватывающей целостности, возможность создания универсальной картины мира, при этом «одухотворенной личными чувствами и переживаниями» [8, с. 46]. Это в нем человек видел себя активным и действующим субъектом среди реалий мироздания, равномощных ему и в полной мере обладающих субъектностью.

Эталоном современного субъекта познания для исследователей, стремящихся определить перспективу, представляется человек, «задающий предметные смыслы, понимающий, интерпретирующий и расшифровывающий глубинные и поверхностные, буквальные смыслы. Эта деятельность … существенно дополняет отражательные и кумулятивные моменты познания, являясь не менее фундаментальной, чем они» [5, с. 19]. Но парадоксальным образом это очень близко к синкретизму мифологического мышления: «Мифотворчество (во всех его исторических формах) базируется на теснейшей связи образных (восприятие и представление) и смысловых (ценности, убеждения и др.) моментов сознания. Миф – это всегда образ, взятый в единстве с его смыслом» [6, с. 161].

Эта близость определяет ренессанс ряда конкретных мифологических идей – например, сегодня нередко указывается, что «более невозможно относиться к представлению о мире – живом организме как к пережитку мифа и мистики» [1, с. 135]. Но принципиальной представляется другая связь.

Человеческое представление о познании, включая образ знания как его результата, формировалось в эпоху господства мифологического мировоззрения; в результате в архетипе того, что мы действительно готовы считать подлинным знанием, удовлетворяющим весь спектр наших познавательных потребностей, оказался запечатленным именно мифологический образ знания.

Этот эталон синкретичного знания, в котором еще не разъяты различные компоненты гносеологического образа, который описывает мир в целом как пронизанный универсальными закономерностями, тем самым делая его прозрачным и понятным, который достоверен и убедителен, в том числе в силу своей безальтернативности, сохраняется на уровне глубинных оснований нашего мышления, и ему поневоле проигрывает частичное знание, возникающее в результате интеллектуального конструирования. Ведь в конце концов, как написал П. Фейерабенд: «Изобретатели мифов положили начало культуре, в то время как рационалисты и ученые лишь изменяли ее» [9, с. 516].

Литература

1. Александров И. Ю. Кризис концепции фундаментализма в эпистемологии и формирование концепции постнеклассической науки // Вестник СПбГУКИ. 2001. Март. С. 124–137.

2. Бряник Н. В. Философский смысл картины мира постнеклассической науки // Научный ежегодник института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2014. Т. 14. Вып. 4. С. 5–21.

3. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 707–734.

4. Койре А. Очерки истории философской мысли. М. : Прогресс, 1985. 286 с.

5. Микешина Л. А. Философия познания: полемические главы. М. : Прогресс - Традиция, 2002. 624 с.

6. Найдыш О. В. Смысловая реальность и мифотворчество // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 г., г. Севастополь) / Под ред. О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого. В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ им. М. В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 158–161.

7. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М. : Прогресс, 1986. 431 с.

8. Ставицкий А. В. Человек мифический: о роли мифа и неизбежном мифотворчестве людей // Миф в истории, политике, культуре: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 г., г. Севастополь) / Под ред. О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого. В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ им. М. В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 45–48.

9. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М. : Прогресс, 1986. С. 467–523.

10. Фейнман Р. Характер физических законов. М. : Наука, 1987. 160 с.

11. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 41–62.

УДК 1. 14. 141. 201
Минеева А. А.

От «критики научного разума» к «истине мифа»: субъект, объект, интерсубъективность в концепции Курта Хюбнера

Понятия субъекта, объекта, интерсубъективности носят гносеологический оттенок, когда субъект – понятие, обозначающее человека-исследователя, а объект обозначает то, что подлежит исследованию. Впрочем, и корни понятия интерсубъетивность – в гносеологических построениях. Постклассическая мысль обогатила понятие интерсубъективности психологическим, социальным, коммуникативным и другими смыслами. При помощи этих понятий можно интерпретировать и процесс историко-культурной динамики в целом.

В русле данной интенции цель статьи связана с исследованием излагаемых Куртом Хюбнером идей с акцентом на понятия «субъект», «объект» и «интерсубъективность». Понятия субъекта и объекта связаны в концепции Хюбнера со сравнительным анализом понимания этих понятий в науке и мифе. Различение субъекта и объекта, где субъект – независимый, автономный человек, а объект – природа, не является для Хюбнера самоочевидным, ведь онтологическая разделительная линия «от Аристотеля через Декарта к Ньютону», с помощью которой «Декарт разводит субъект и объект, принадлежащее субъективному и принадлежащее объективному, может быть понята из исторических условий, в которых он жил, и, однако, эта разделительная линия, чреватая столь чудовищными последствиями, никоим образом не была убедительно обоснована», а «понятие разума, на котором она покоилась, оказалось рационалистической мечтой» [1, с. 24].

Курт Хюбнер обращается к понятию объекта, сформированного физикой, которое вплоть до современности определяет общепринятые представления о природной реальности. Причем следствием представления о том, что и миф, и поэзия, и наука – только лишь виды опыта, оказывается возможность объяснить, что понятие объекта – природной реальности, которое используется в целях критики природной реальности так, как она видится мифом, – сформировано физикой.

Критический анализ идей Ньютона, Эйнштейна, Бора показывает не только то, что эти идеи находятся в рамках заданной ранее субъектобъектной оппозиции, но главное – «не эксперимент устанавливает здесь истину, а способ априорного обоснования посылок». Основания физики оказываются онтологией, неким априорным и сугубо историческим определением природы исследуемого объекта. В отличие от онтологии-науки фундамент мифологической онтологии – единство идеального и материального, субъекта и объекта, где, «чтобы правильно понять, о чем идет речь, нельзя исходить из разницы между субъектом, как чем-то идеальным, и объектом, как чем-то материальным, чтобы позже поставить в тесную и в конце концов неразрывную связь, а наоборот, сначала надо их вывести из данного единства», понятого как «нечто нуминозное, явление нуминозного существа, как, например, бога» [1, с. 97–98]. Здесь человек не является автономным, «как единичное, как индивид и Я он ничего собой не представляет», и, лишенный святости, – это «человек без рода, без закона, без очага; именно в такой последовательности стоят данные слова, образуя как бы устойчивую формулу» [1, с. 109]. Он оказывается ареной, на которой разыгрывается нуминозное событие: «менос, а не сам человек поднимается с постели, идет на борьбу или обращается к кому-нибудь в важную минуту». Все способности человека оказываются проявлениями божественного (менос, арете, нус). Осознать сполна присутствие нуминозных сущностей человек может в момент кайроса – в наиболее

впечатляющие минуты, когда жизнь преображается, у человека рождаются идеи, он прозревает, принимает важное решение и др.

Примечательно, что обращаясь к оракулу, человек стремится выяснить не будущее, но само божественное повеление, которое и следует реализовать. Именно это означает жизнь в соответствии с божественной волей, где личное счастье второстепенно и «счастье в перспективе вообще невозможно вопреки божественной заповеди».

В качестве наибольшего зла рассматриваются здесь не смерть или страдание, но жизнь в условиях покинутости богами. Страдание и смерть могут привести к вечной жизни, посмертной славе, к укреплению вечной субстанции клана, являющейся подлинной реальностью Я; жизнь же без божества есть не что иное, как пустой мрак. Таким образом, субъект и объект в мифологической онтологии не противопоставляются, но являются единым целым. Миф предстает как замкнутая онтологическая система. Это означает, что он обладает априорным фундаментом, где интерпретируются понятия времени, пространства, целого и части и др.

Время в мифе – это и «время той «земной оболочки», в которую проникает мифическая субстанция в качестве архе», «время, которое не знает ничего вечного» [1, с. 129], в котором «все движется навстречу смерти», и священное время. Противоречие идентичности и повторения «снимается» с помощью понятия архе, его «идентичном повторении»: архе постоянно повторяется в профанном времени, но одновременно оно принадлежит вечному священному времени, а потому идентично самому себе. Пространство в мифологических представлениях так же, как и время, подразделяется на священное и профанное.

Профанное пространство пронизано теменосами – определенные границами священные места, где присутствует божество, «теменос – это всякое место, в котором живет бог или где постоянно находится и возобновляется архе». Пространство в мифе обладает особой топологией – священные теменосы прерывны, неоднородны и анизотропны, оставаясь теми же самыми, они могут быть и доступными, и недоступными для человека.

Там, где миф усматривает снятие противоречий Я и мира, человека и природы в высшем единстве нуминозных сущностей, естественнонаучное рассмотрение либо разламывает все на строго отделенные друг от друга элементы, либо связывает в виде отношения между абстрактными субъектом и объектом. Исчезает всякая персонализация предмета, а чувственно-наглядные сущности-образы заменяются строгими математическими конструкциями. Понятие интерсубъективности разрабатывается Куртом Хюбнером с целью доказать, что нет возможности сопоставить содержание науки и содержание мифа, установить рациональное преимущество одного содержания над другим, выбор между ними обусловлен историческими условиями.

Интерсубъективность понимается Хюбнером как форма, модель, процедура рационального объяснения и обоснования положений. Здесь прослеживается отождествление интерсубъективности и рациональности, понимаемой как познаваемость, обосновываемость, последовательность и общеобязательная приемлемость. Хюбнер выделяет различные аспекты рациональности-интерсубъективности: семантический, предполагающий наличие ясности, обоснованности понятий, суждений и умозаключений; эмпирический, связанный с тем, что рационально обоснованы те высказывания, которые опираются на эмпирические факты; логический – указывает на понятия как результат логического вывода; операциональный, включающий определенный способ деятельности; нормативный, опирающийся на ценностные основы.

Вывод, который формулирует Хюбнер: «различие между научным и мифическим опытом лежит исключительно в области содержания», «рациональная структура объяснения и интерсубъективного обоснования при этом никак не затрагивается». Различное содержание науки и мифа обусловливает только различные критерии их

семантической интерсубъективности, то есть рациональность формы обоснования содержания и науки, и мифа сохраняется, и нет возможности объяснить преимущество одного содержания над другим. Какова же цель поиска «истины мифа» Куртом Хюбнером? Это только исследование мифа как особого явления культуры? Это сугубо сравнительный анализ науки и мифа, их онтологических основ, осуществленный философом и методологом науки?

Здесь необходимо подчеркнуть двойственность позиции Хюбнера. С одной стороны, его идеи можно рассматривать как развитие основных тем, разрабатываемых исторической школой философии науки. В контексте идей Томаса Куна, Имре Лакатоса, Пола Фейерабенда он настаивает не на застывшей априорности условий научного знания, понятия истины, но обосновывает их исторически изменчивую природу. Как следствие – исследование К. Хюбнером не только науки, но и мифа, который обладает собственной рациональностью, а его элементы присутствуют в современной культуре. В русле интенций исторической школы, и наука, и поэзия, и миф – это виды культурного опыта, они обладают собственной онтологической структурой, и неправомерно абсолютизировать один из них. Этот подход в философии науки называют плюралистическим, в нем можно увидеть не только идеи критического рационализма, методологического анархизма, но также идеи феноменологии, герменевтики и др. С другой стороны, «Истина мифа» – это, несомненно, оригинальный подход в рамках исследований мифа, инновационность которого в том, что здесь впервые применяются методы и результаты философии науки к исследованию мифологического материала. Как следствие – сравнительный анализ научных форм мышления и опыта с мифологическим мышлением и опытом, вывод об их равноценности.

В отличие от аллегорической и эвгемерической интерпретаций, интерпретации мифа как «болезни» языка, ритуальносоциологической, психологической, трансцендентальной, структуралистской, символической и романтической интерпретаций мифа, нуминозная интерпретация, с одной стороны, стремится понять миф в его исторических условиях без оценки на основе современных взглядов, а с другой стороны, миф сам является в ней современностью в том смысле, что может иметь для нее непосредственное значение. Особенность этой интерпретации – миф рассматривается здесь как укорененный в нуминозной реальности, «нуминозная интерпретация мифа высказала претензии на выявление в нем божественной реальности». То есть за обоснованием интерсубъективности и исторически изменчивой природы научного знания, выработкой собственной концепции мифа выявляются мировоззренческие основы современной культуры, стремление разобраться в причинах поглотивших ее проблем.

Литература

1. Хюбнер К. Истина мифа: пер. с нем. М., 1996. 448 с.

УДК 165. 9
Найдыш В. М.

Основные экзистенциалы тайнотворчества[1]

Одна их характерных черт начала XXI в. – ремистеризация духовной культуры. Общественное сознание все чаще обращается к чудесам и тайнам. В повседневной жизни возрождаются казавшиеся давно исчезнувшими языческие суеверия, ритуально-мистические практики, оккультизм, магия, спиритизм, колдовство и др. На смену мировоззренческому оптимизму Модерна, новоевропейскому убеждению, что у природы можно «вырвать любые тайны», возвращается средневековое представление, что мир «непрозрачен», покрыт пеленой непознанного и непознаваемого, полон загадок и тайн.

Мистериальное мироощущение возрождается не только в ценностных (политика, искусство, религия, мораль, обыденное сознание и др.), но и в рациональных формах духовной культуры (наука, философия др. И даже вокруг такого оплота рационализма как наука формируется своеобразная периферийная область «духовных кентавров», в которых дополняют друг друга научное, логико-доказательное, рационально-теоретическое и мифологическое, иррационально-мистическое [1].

Человечеством накоплен грандиозный опыт научного познания и практического преобразования природы, создана техногенная цивилизация, но тайна вновь становится значимой составляющей духовной жизни, сознание не избавляется от мистериального ощущения, а насыщается им. По сути, мы имеем дело с интереснейшим культурным парадоксом (назовем его «мистериальный парадокс»): с ростом масштаба исторического действия чувство мистериальной зависимость человека от бытия не ослабевает, а, наоборот, усиливается.

В этих условиях вполне закономерно оживление интереса философско-гуманитарного познания к проблематике тайнотворчества, включающую в себя вопросы природы мистицизма, мистики и др. При этом в наши дни остается справедливым замечание М. Элиаде, что «религиозная и собственно культурная ценность «тайны» до сих пор еще недостаточно изучена» [1, с. 138]. В мистериальном парадоксе, по-видимому, проявляются некоторые фундаментальные свойства способа бытия человека в мире, системы отношений «мир-человек». Ведь потребность в чуде, в тайне вечно живет в человеке, это – неистребимая часть его духовности.

Тайна – одно из наиболее вдохновляющих, насыщенных богатейшей гаммой чувственно-эмоциональных переживаний состояний сознания. Тайны завораживают, увлекают, пленяют, восхищают, влекут к себе и одновременно наполняют человека тревогой и страхом. Тайны всегда были центрами концентрации и актуализации человеческой духовности, они способны включать в себя и интегрировать самые разнообразные формообразования человеческого духа. Облики тайн многообразны. Здесь и сакральные тайны (переживание которых является основой религиозного опыта), и профанные тайны, объектом которых выступают отдельные стороны представленных в чувственном опыте природных, социальных явлений.

Кроме того, неповторимость и уникальность жизненного мира личности делает ее тайной для Другого и для самого себя. Тайна также является средством консолидации социальных общностей. Еще в системе первобытно-родового строя важную роль играли «тайные (мужские и женские) союзы», в дальнейшем тайны выступали скрепами этнических, профессиональных, сословных, кастовых, политических сообществ,

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект №18-011-00186.

конспиративных партий и др. Секретность – мощное средство политической борьбы. С понятием тайнотворчества связаны самые различные сферы и исторические пласты духовной культуры. Каждый исторический тип духовной культуры имел и свои «механизмы» порождения тайн, вырабатывал свое собственное отношение к тайне и ее понимание, свои ритуализированные практики, нацеленные на достижение тождественности личности и Тайны. Это дает основания говорить даже о существовании особой «археологии тайны». Не следует гипертрофировать роль тайн в жизнедеятельности общества (т. н. конспирология), но не следует и недооценивать ее, впадая тем самым в теоретическую наивность.

Мистериальные состояния сознания (в которых теснейшим образом интегрированы наглядно-образные, чувственно-эмоциональные стороны духовности, процессы мышления, памяти, воображения, воспоминания и др.) трудно поддаются научно-исследовательскому анализу [1, с. 138]. Долгое время они оставались поприщем теологии, психологии религии, узких областей правоведения, психиатрии, с недавнего времени - трансперсональной психологии и др. На наш взгляд, в основу научно-теоретического моделирования тайнотворчества могут быть положены психологические и эпистемологические парадигмы, базирующиеся на принципе деятельности (Выготский Л. С., Рубинштейн С. Л., Леонтьев А. Н. и др.).

В свете такого подхода тайна может быть определена как смыслообраз, содержащий двойственное отношение к миру – когнитивное и ценностно-смысловое. Когнитивное представлено *образом* объекта, который формируется (на базе чувственного опыта, воображения, мышления и др.) конструктивной деятельностью сознания и несет в себе незавершенное знание, непонимание *объекта* тайны. Но в жизнь тайны также включена личность с ее уникальностью и неповторимостью. Поэтому в смыслообразе тайны представлены ценностно-смысловые, экзистенциальные отношения субъекта к образу тайны, проявляющиеся в эмоционально-аффективных переживаниях и выражающие заинтересованность субъекта в объекте тайны.

В тайне «сплавлены» – *ожидание* чего-то необычного и внешне вторгающегося в судьбу человека, *страх* перед будущим, *надежда* на благоприятный исход будущих событий и др. Тайна буквально играет смыслами, и нередко такая «игра смыслов» сопровождается «пиковыми переживаниями» (А. Маслоу), нарушением логических связей, парадоксальностью и даже утратой самоконтроля. Где коренятся основания смыслообраза тайны, в когнитивной или ценностно-смысловой, экзистенциальной его составляющей?

Главная когнитивная особенность образа тайны – не в осознании недостатка знаний об объекте, а в *непонимании* объекта. Более того, нередко это такое непонимание, которое и не предполагает перерастания в понимание. Ведь для многих тайн существует социальный запрос на их консервацию. Непонимание – следствие того, что в процессе познания субъект сталкивается с объективными (временными или принципиальными) или субъективными (например, не видит для себя смысла в завершении познавательного процесса) препятствиями.

Понимание – проблема не столько гносеологическая, сколько экзистенциальная. Поэтому в тайне не образ доминирует над смыслом, а смысл – над образом, когнитивная составляющая подчинена ценностно-смысловой. Здесь когнитивная составляющая значима не мерой своей объективности, а тем, каким смыслом она обладает для субъекта, характером своего влияния на его жизнедеятельность. Как можно конкретизировать ценностно-смысловую составляющую тайны?

Обратимся к анализу сакрального тайнотворчества, ценностно-смысловая составляющая которого обстоятельно охарактеризована в литературе (теологической, религиоведческой, эзотерической и др.). Понятие тайны – одно из ключевых в доктринальных основаниях большинства религий. По сути все развитые, отпочковавшиеся

от мифологии религии построены на противопоставлении сакрального и профанного миров, веры в реальное существование сверхъестественных сил и опыте «присутствия тайны». Сверхъестественное – это и есть главная Тайна любой религии. Бог – это всегда Тайна.

Тайна трансперсональна, она выводит сознание за границы индивида в область надындивидуальной духовности. Религиозное понятие тайны глубоко антропологично. Переживание Тайны является стержнем религиозного опыта, которое обычно сопровождается обрядово-ритуальными действиями, призванными стимулировать и усиливать чувственно-эмоциональные переживания, моменты вдохновения, воображения и др. Среди них – аскетические, очистительные практики, инициации, медитация, мантры, жесты и телодвижения, молитвы и др. Иногда такие ритуальные действия предполагают также употребление наркотических, галлюциногенных средств и др.

Различные трактовки мистериальных отношений человека с Богом порождали многообразие религиозных практик, конфессиональных различий, сект, еретических движений и др. В библейских (авраамических) религиях (иудаизм, христианство ислам) под Тайной (таинством) предполагаются «истины», которые превосходят естественный ум, «тварный интеллект».

Тайна не доступна исключительным усилиям человеческого разума и поэтому в нее следует *верить*. При этом, в библейских «религиях откровения» предполагается, что Абсолют, при всей своей трансцендентности, тем не менее, часть своей тайны манифестирует в Священном писании. В нем он сообщает свою волю и тем самым открывает человеку возможность переживания Тайны, т. е. своей божественной сущности. Человек может почувствовать, пережить тайну, для чего требуется также использования личного опыта, предания, авторитета. При этом, в иудаизме, исламе и христианстве такое переживание получает разные интерпретации. Так, в иудаизме, где сущность Бога нераздельна, непостижима и непознаваема, тайное знание (божественное откровение) содержится в многоуровневых смыслах заповедей Торы.

Собственно тайна (Сод) представлена в четвертом уровне заповедей Торы, для расшифровки которого и была разработана в XII-XIII вв. каббала. Ислам строго монотеистичен и постулирует абсолютную трансцендентность и непознаваемость Бога. Здесь областью тайн является интерпретация божественного предопределения и меры активности человека в его отношениях с Богом. Центральный вопрос для исламского мистицизма - какая позиция верующего предпочтительнее – бездеятельный сознательный фатализм или активные мистические практики самосовершенствования (суфизм).

В христианстве через переживание тайны Бог властвует над человеком и судит его. Переживание тайны – это сильнодействующее средство, позволяющее «встряхнуть» духовный мир человека, дать ему спасительный шанс, возможность одуматься и измениться. Вершина такого преображения – обожение, которое получает различные толкования (богоподобие, высшая форма любви, познания и др.). Кроме того, христианство различает тайну и таинства. В таинствах верующему сообщается «невидимая благодать Божья», которая вселяется в душу человека и изменяющая ее. (Таинства сопровождаются видимыми знаками свершения). В ходе каждого таинства верующему сообщается своя соответствующая доля благодати. Таинства содержат объективную и субъективную стороны.

Объективная сторона представлена священнослужителем, имеющим для этого законные полномочия от церкви, а также определенным внешним обрядом и соответствующей словесной формулировкой. Она обеспечивает *действительность* таинства. Субъективная сторона представлена внутренними духовными состояниями верующего (настроением, расположением и др.). Она обеспечивает *действенность* таинства, Для свершения и действенности таинства необходимо совпадение объективных и субъективных сторон таинства. Открытость христианской концепции тайны

экзистенциальным и концептуальным интерпретациям приводит к тому, что в разных конфессиях она различается в деталях и конкретизациях. Так, православие и католицизм признают седмеричность таинств, а в протестантизме признается лишь два таинства (крещение и причащение). Или, если в католицизме действенность и спасительность таинства не зависит от личностных качеств священнослужителя, то во многих еретических движениях (вальденсы, альбигойцы и др.) предъявлялись строгие требования к личностным качествам священнослужителя и др. .

При всем разнообразии религиозных трактовок сакрального сверхъестественного, в формах их переживаний может быть выделен инвариант в виде двух групп ценностно-смысловых ориентиров. В первой сконцентрированы смыслы инобытийности по отношению к тайне и зависимости от нее. Человек ощущает себя антиподом божественного начала и порядка, он «тонет в собственном ничто и склоняется перед тем, что выше всякого творения» [3, с. 5]. Они выражаются широкой гаммой чувственно-эмоциональных переживаний, т. н. нуминозностью, которая сочетает в себе ощущение собственной ничтожности, тварность, упоение и трепет, восторг, мистический ужас, экстаз и др.

Во второй группе выражается восхищение перед несоизмеримым с субъектом, «совершенно иным», неукротимая заинтересованность в Тайне, устремленность на ее духовное освоение, волевая нацеленность на преодоление зависимости от тайны. Оно сопровождается эмоциональными переживаниями, несущими в себе жизненность, страстность, чувство собственного величия, могущества, устремленности к действию, энергетизм (различные формы активизации духовной деятельности) и др. Все они - антиподы тварности и трепета. Эти два экзистенциала определяют собой особенности сакрального тайнотворчества.

Во втором экзистенциальном отношении воплощен обновленческий потенциал тайнотворчества, его творческое отношение к тому, что лежит за границей чувственного опыта; оно способствует снятию чувства отчуждения от мира. Поэтому он выступает в качестве основополагающего экзистенциала мистицизма. Дело в том, что в интерпретациях отношений Человек-Бог есть еще одна важная сторона – мера активности человека в его отношениях с Богом (Тайной). Границы такой активности четко не определены. И поэтому существует возможности как сужения, так и расширения их понимания. Особенно привлекательна возможность допущения не только однонаправленного воздействия от Тайны (Бога) к человеку, но и обратного воздействия человеческого на божественное, на Тайну. Такое понимание отношений человека и Тайны, в котором предполагается активность не только божественного, но и человеческого полюса, составляет сущность мистицизма.

Анализ показывает, что профанное тайнотворчество базируется на таких же двойственных экзистенциальных основаниях. (Поэтому в нерефлексированном (например, обыденном) сознании сакральное и профанное тайнотворчество могут не различаться). Итак, основание тайны как особого состояния сознания представлено двумя группами ценностей и смыслов, двумя экзистенциалами.

В первой выражено отношение *зависимости* субъекта от объекта тайны (реального или воображаемого). Оно ощущается как необходимость объекта тайны для жизнедеятельности субъекта и наделяет тайну властью над человеком. Во второй выражена волевая активность, нацеленность на преодоление своей зависимости от объекта тайны.

Взаимодействие этих противостоящих друг другу ценностно-смысловых групп порождает высокую чувственно-эмоциональную напряженность, драматизм тайн, проявлениями которых выступают экстатические (экстазы, измененные, медитативные, трансперсональные и др.) состояния сознания, «выход» сознания в «до(пред)сознательные» области психической реальности и др.

Каковы онтологичесеие основания двойственности экзистенциальных отношений тайнотворчества? На наш взгляд, они кроются в генетических связях тайнотворчества с потребностно-мотивационным компонентом сознания, который также находится в двойственном отношении к миру. Потребности, с одной стороны, придают смысл деятельности субъекта, выполняют сигнально-регулирующую функцию, а с другой, – придают субъекту активность, в них сконцентрирована побудительная сила, несущая в себе мощный аффективно-эмоциональный заряд, страстность, устремленность, энергетизм и др. Такая функциональная двойственность потребность и находит свое продолжение в экзистенциальных основаниях тайны. Конечно, связи между потребностями и тайнотворчеством носят опосредованный, многоуровневый характер.

Потребности органично включены в психическую реальность, в деятельность сознания, которая их трансформирует, порождая производные состояния. (В силу своих генетических связей с потребностями, такие состояния сознания способны оказывать обратное воздействие на жизнедеятельность субъекта). Среди таких производных состояний ключевая роль принадлежит мотиву.

Он формирующемуся в условиях, когда субъект (в границах своего «жизненного мира») обнаруживает предмет, способный удовлетворить его потребности и восстановить гомеостаз. Мотиву присуща такая же функциональная двойственность, характеризует потребности субъекта. Будучи побуждением к деятельности и придавая ей общий смысл, мотив тем не менее не определяет ее специфических характеристик. Они определяются целью, поэтому, как отмечал А. Н. Леонтьев, «генетически исходным для человеческой деятельности является несовпадение мотивов и целей» [4, с. 201]. Цель также двойственна в структурно-функциональном отношении. Она выступает как целеполагание (т. е. идеальный образ желаемого результата деятельности) и как целереализация (волевое сопровождение деятельности).

Путь от мотива к цели – ключевой момент становления деятельности. Локомотивом развития мотива в цель выступает воля. (Не случайно, как и мотив, воля всегда предметна). На этом пути формируется целое «поле» мотивационных состояний сознания. Мотивационные состояния сознания пока не достаточно систематизированы; несмотря на то, что их анализ имеет длительную историю, «в их понимании имеется еще много спорного, неясного» [5, с. 183]. Среди таких состояний – влечения, желания, хотения, помысел, интерес, намерение, мечта, надежда, сомнение и др.

К таким состояниям может быть отнесена и тайна. Тайны формируются на поле мотивационных состояний сознания (на границах познанного и непознанного, упорядоченного и неупорядоченного, закономерного и хаотического, освоенного и неосвоенного и др.) в условиях, когда к объекту уже сложились интерес, влечение, но ограничены возможности определения цели.

Такие ограничения могут быть вызваны или непреднамеренными обстоятельствами (например, неразвитостью объекта или средств, имеющихся в распоряжении субъекта и др.), или преднамеренными действиями субъекта (например, при охране государственных, коммерческих, личных и др. тайн). Тайна – девиант, «превращенная форма» на магистральном пути мотивации деятельности.

Мотивационная модель тайнотворчества объясняет психологические механизмы сакрализации образа тайны способностью воли интегрировать различные функционалы сознания, в том числе заменять «санкции разума» волевыми усилиями (верой) и таким образом поддерживает убежденность в объективности имагинарного. Кроме того, проясняются онтологические основания власти тайны над человеком.

Незавершенность целеполагания делает свободным потенциал целереализации, что позволяет направить волевую активность тайны (через мифологическую образность, масс-

медиа, рекламу и др.) [5] на свои основания – потребности, мотивы субъекта, т. е. на жизнедеятельность личности, поведение коллективов, масс и др.

Литература

1. Наука и квазинаука. Под ред. Найдыша В. М. М., Альфа-М., 2008. 320 с.

2. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том 1. От каменного века до элевсинских мистерий. М., Академический проект, 2009. 432 с.

3. Отто Р. Священное. СПб., Изд. СПб. ун-та., 2008. 269 с.

4. Леонтьев А. Н. Лекции по общей психологии. М. : Смысл, 2000. 509 с.

5. Ильин Е. П. Мотивация и мотивы. СПб, . Питер. 2002. 512 с.

6. Найдыш В. М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 26–34.

УДК 111. 84 +791. 43-2
Розина О. В.

Мифологичность утопии или может ли мир существовать без зла?

Творческий жанр утопии всегда мифологичен, так как реализует стремление к лучшему бытию, существующему лишь в воображении ее создателя. Как форма общественного сознания, утопия зародилась из стремления человека реализовать социальный идеал на фоне критики существующей действительности. Название жанра, как известно, восходит к книге английского философа и писателя Томаса Мора «Весьма полезная, а также занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия» (1516 год). До наших дней за столь длительный период времени сложилось немало, как чисто философских, так и литературных конструкций разного рода утопий, отличающихся региональной и национальной спецификой [1; 2].

Утопии, созданные в западном мире, отличаются от тех, родиной которых является Россия. Российский утопический дискурс, по мнению доктора филологических наук Н. В. Ковтун, обращает внимание не на идеальное «утопическое государство», а на «утопического человека» [3]. Структура и функционирование такого государства не интересовали создателей русской утопии. Они пытались найти способы преображения человечества для его жизни в земном Раю, в который необходимо было превратить Россию. Собственно, эти мысли лежали в основе этико-философской доктрины богостроителей, искавших связь марксизма и христианства на предполагаемом ими сходстве типов мировоззрения. Идея преобразования страны лежит в основе российских цивилизационных проектов, начиная, наверное, с идеи старца Филофея: «два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» [6]. Россия всегда выступала единственным конкурентом Западу именно в аспекте планетарного миростроительства, которое мыслилось не как завоевание и подчинение, а как интеграция и преображение.

В отличие от российского аналога, западные утопии восходят к анализу механизма существования идеального государства, которое создается в противоположность существующему, что обусловлено, прежде всего, главной, терминальной ценностью западного мироустройства – гедонизмом, на основе которого возникают морально-нравственное конструирование. Преобразование, переустройство наличного, несовершенного мира требует огромного напряжения всех сил и ресурсов, в то время как создание иного совершенного общества может быть создано «с нуля», но на основе уничтожения индивидуальности, личной свободы и жесткого внешнего диктата. У такого государства нет прошлого и будущего, а его жители едины в своих предпочтениях, что исключает конфликтность и столкновение интересов. Все в таком государстве подчинено единым законам и четкому сценарию. При этом жители страны не стремятся к ее преобразованию, так как из поколения в поколение живут в замкнутом пространстве, даже не догадываясь о существовании иного мира.

Данные тенденции отражаются, как в массовом сознании, так и в сфере искусства. В частности, кинематографа [5]. В частности, фильм «Посвященный» (США, 2014 г.) именно о таком государстве. Его режиссёр ФиллипНойс экранизировал роман Лоис Лоури «Дающий», вышедшей еще в 1993 году. Несмотря на чуждость нашей ментальности фильм «Посвященный» все ж позволяет задуматься над очень важной мировоззренческой, а, следовательно, и педагогической проблемой: может ли мир обойтись без зла или что наличие неблагополучия в реальной жизни дает человеку?

Фильм «Посвященный» как раз и показывает идеальное общество (Коммуну). В нем нет насилия, все люди добры друг к другу, отсутствует зависть, гнев, да и вообще – любые

чувства и яркие эмоции, остается только преданность данному обществу «ненасилия», которое достигается, в частности, тем, что выходя из дома, каждый по утрам делает инъекцию. В обществе существуют четкие правила, которые соблюдают все с детства: правильно употребляй слова, носи предписанную тебе одежду, соблюдай комендантский час, никогда не лги. В Коммуне – строгая иерархия: именно Высший Совет определяет для каждого выпускника школы его дальнейший путь, о котором он узнает на выпускном акте, право его выбора отсутствует. В целом жители общества довольны тем, что имеют мир и согласие между собой, так как иного они просто не знают – все воспоминания о прошлом стерты. Джонас, заканчивая школу, узнает, что Высший Совет решил сделать его Хранителем памяти, которую должен передать ему Дающий. Постепенно Дающий открывает Джонасу правду о реальном мире: в нем есть зло, насилие, войны, несправедливость, а Джонас начинает по-иному смотреть на общество, в котором вырос. Отказ от утренних инъекций позволяет ему увидеть, что Коммуна не идеальна: обман, ложь, убийства скрываются под разными благородными «масками» и оправдываются. Но жизнь реального, а не идеального общества хотя и наполнена злом, но в такой жизни, несмотря на страдания, есть настоящие чувства радости, любви, милосердия.

Перед Джонасом стоит непростой выбор: открыть ли согражданам красоту и полноту реального мира, то есть вернуть идеальное общество в свое реальное состояние или оставить все как есть. Но ситуация складывается так, что во имя спасения жизни маленького человека он, рискуя собственной жизнью, делает свой выбор: он открывает людям правду. В этой связи возникает вопрос: какова роль зла – в широком смысле слова – в нашем мире? Для духовно-нравственного воспитания это очень важная проблема: что в результате наших педагогических усилий мы хотим получить, какую личность?

Идеального общества не существует, но если бы оно было, то хорошо ли в нем жить и какой ценой? Если эта цена – унификация всех и уничтожение индивидуальности – это и есть результат духовного роста? Но если сохраняется человеческая индивидуальность (или субъектность), то сохраняется и ее свобода – свобода выбора и воли, чего нет в идеальном обществе, представленном в фильме. Тогда что можно ожидать от духовно-нравственного воспитания личности?

Представим, что наша образовательная организация работает по единой воспитательной программе и на уроке по любому предмету мы говорим нашему «Васе»: «Не пей из лужи, козленочком станешь!». Историки рассказывают о том, как противостояли друг другу те, кто выпил из лужи, и кто не делал этого. Филологи повествуют о героях классической литературы, выпивших; выпивших и не проглотивших; выпивших два раза, но пожалевших об этом и т. п. Математики меряют площадь лужи; химики предупреждают, что не только пить, но и нюхать опасно; физкультурники учат прыгать с шестом и без шеста через лужу. Во избежание неприятностей завхоз закрыл ее досками. Но у «Васи» все разно осталась возможность выпить из лужи и стать козленочком.

Какая задача педагога в этой ситуации?

Задач этих две:

а) помочь нашему «Васе» сформировать в себе нежелание пить из этой лужи и быть козленочком не потому, что этого не делал тот или иной исторический герой или, наоборот, сделал какой-то литературный персонаж, а потому что он сам выбрал такой путь (духовного роста, преображения, восстановления подобия). Это и есть интериоризация нравственного идеала.

б) но если «Вася» все ж выпил из лужи и стал козленочком, все равно продолжать его любить.

Обе задачи крайне трудны, но ведь воспитание по сути своей – это «научение» человека употреблять свою свободу во благо своего преображения, духовного

совершенствования. Но мы не сможем научить ребенка быть столяром, если сами никогда не возьмем в руки рубанок.

Итак, преодолевая зло, человек поднимается по лествице духовного роста.

Любое зло начинается тогда, когда происходит его нивелировка в индивидуальном сознании: зная порочность выбранной альтернативы, человек все равно идет по этому пути, оправдывая себя и свой выбор. Тогда и добро становится относительным, и размываются границы между ним и злом.

По слову святителя Иоанна Златоуста: «Если же кто скажет: почему Бог не уничтожил древнего искусства, то (ответим, что) и здесь Он поступил так, заботясь о нас. . . Если бы лукавый овладевал нами насильно, то этот вопрос имел бы некоторую основательность. Но так как он не имеет такой силы, а только старается склонить нас (между тем как мы можем и не склоняться), то зачем устранять повод к заслугам и отвергать средство к достижению венцов? Бог для того оставил диавола, чтобы те, которые были им уже побеждены, низложили его самого» [4]. У человека должна сохраняться свобода воли и свобода выбора – в этом залог его духовного роста, а также основа его глубоких чувств и радости жизни. В противном случае – это идеальная Коммуна из фильма, в которой отсутствует память о прошлом и все строго регламентировано, как в тюрьме, где нет живых чувств, ярких эмоций, где все делают то, что предписано Высшим Советом.

В российской цивилизационной модели идеалистическое начало преобладает над материальным. Это всегда был духовный выбор народа, начиная со времен Крещения Руси и до наших дней. Русь – она святая. Не «добрая старая» (как Англия), не «прекрасная» (как Франция), не «сладостная» (как Италия), не «превыше всего» (как Германия), а «святая». Даже советский проект был в основе своей идеократическим, то есть делалась попытка создать социальный строй, основанный не на материальных интересах, а на великой идее (государственный коммунизм), сознательно принятой обществом. Но материалистическое мировоззрение, насаждаемое в качестве господствующего и единственно верного, противоречило этой идеальной модели, что явилось одной из причин краха этой системы. В постсоветский период усиленное насаждение идеи «большой колбасы», то есть при изъятии высшего духовного начала, перспективы развития личности, общества и государства виделись в привнесении в частную и общественную жизнь новой доминанты – потребительства. Это привело к нравственному разложению общества и личности, последствия которого как раз и пытаются исправить путем возвращения к своей цивилизационной основе – традициям и ценностям православной культуры.

Литература

1. Баталов Э. Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М. : Политиздат, 1989. 319 с.

2. Идеал, утопия и критическая рефлексия / Отв. ред. В. А. Лекторский. М. : РОССПЭН, 1996. 302 с.

3. Ковтун Н. В. Русская литературная утопия второй половины XX века. Изд. 2-е. М. : Флинта, 2014. 352 с.

4. Полное собрание сочинений св. Иоанна Златоуста в двенадцати томах. Том первый, книга первая. С предисловием А. П. Лопухина. URL: https://dom-knig. com/read_241864-81# (дата обращения 12. 06. 2020).

5. Разлогов К. Э. Утопия и антиутопия в мировом кинематографе. Международный журнал исследований культуры. 2012, №4. С. 112–115.

6. Филофей, старец. Послание о злыхъднехъ и часѣхъ / Подготовка текста, перевод и комментарии В. В. Колесова. URL: http://ic-xc-nika. ru/texts/2018/sep/poslanija_filofeja_m3r. html (дата обращения 12. 06. 2020).

УДК 101. 1:316
Ставицкий А. В.

Заблуждения и мифотворчество рациональности: мифологический аспект

Когда речь идёт о связанных с процессом познания мифа заблуждениях необходимо ставить вопрос об их природе. Какой характер они носят: эпизодический, частный или системный? Без сомнения, в данном случае имеет место и то, и другое, так как частные проявления отдельных заблуждений нередко являются следствием утвердившихся и воспитанных в обществе предрассудков, в основе которых лежит фактор среды и способность людей к мифотворчеству [19]. Но нас здесь в первую очередь интересует, какую роль в этом сыграла наука и что она может сделать для того, чтобы новые представления учёных, ведущие, хотя бы к более взвешенному отношению к мифам, подобные предрассудки свели к минимуму.

Вот почему исследователю, изучающему миф, следует учитывать, что:

- миф, мифотворчество присущи человеку, его психике на всех этапах его развития, и потому не могут быть изжиты в принципе, но конкретные мифы, вызванные потребностями определённого времени, уходят, когда их время истекает, а вместо них приходят другие. И в новых исторических условиях одни мифы «тонут», а другие «всплывают» из глубин коллективного бессознательного;
- рациональный (научный) и иррациональный (мифологический) типы мышления, противопоставленные друг другу в традиции техногенного общества, на деле значительно более взаимосвязаны, чем может показаться [7]. При этом они могут дополнять друг друга, но не могут заменить, так как для достижения поставленных перед ними целей они пользуются разными средствами. Сказать же, какие из них более эффективны, совсем не просто, ибо «случается, что миф, играя, поднимается до высот, куда за ним не в силах последовать разум» [22, с. 212];
- в современных условиях изучения мифа проблема рациональности, её соотношения и взаимодействия с мифом закономерно выдвигается на первый план, что неизбежно требует выяснения ключевых вопросов рациональности, включая методологический и аксиологический аспекты, как наиболее для нас важные. В связи с этим философ науки В. Н. Порус пишет: «Если сознательно отграничить рассуждения о рациональности вообще и научной рациональности, в частности, от ценностных наслоений, то выяснится, что "рациональность" есть не что иное, как плохая замена для ясного понятия "целесообразности"» [17]. А это значит, что понятие рациональности понимается и раскрывается либо через понятие истинности, либо через практику. При этом, истина не является синонимом разумности, так как «Разум, конечно, способен заблуждаться. Но и заблуждаясь, он остается разумом» [17]. Даже в самой борьбе разума с мифологическим мышлением и его верой в полную и окончательную победу разума над предрассудками проступили черты тех мифологий, с которыми так долго и, как оказалось, безуспешно боролся разум. Так, учёные давно заметили, что в казалось бы основанном на строгой науке экономической теории К. Маркса о пролетариате, как движущей силе человечества, проступает учение о демиурге, а в коммунизме – идеология «золотого века» будущего, как рая, построенного людьми при жизни и на земле. И хотя, по крайней мере в XIX в., идеи К. Маркса выглядели вполне обоснованными, в них проявилась та неистребимая вера в светлое будущее, которая скорее отличает именно мифологию.

В свою очередь попытка выяснить, в какой степени воспитанные определённой школой, научной и культурной средой воззрения исследователя влияют на представления о научной истинности, подводит нас к выводу, что научная рациональность в значительной

степени воспринимается и интерпретируется как система принятых в данном научном сообществе регулятивных средств (законов, правил, норм, критериев оценки), предлагающая и утверждающая свою модель научной и социальной деятельности, которая для них является разумной и рациональной [5]. Значит, рациональность не сводится к какой-то одной модели, как наука не сводится к рациональности. Тем более, если учесть существование разных моделей рациональности применительно к решению различных задач. При этом понятно, что модели рациональности не могут отождествляться с рациональностью как таковой, так как рациональность воспринимается как рациональность лишь внутри данной конкретной системы, а абсолютизация любой из них иррационализирует её применение.

Однако тогда придётся признать, что все считавшиеся ранее рациональными, но отвергнутые в дальнейшем научные теории, включая всю деятельность по их созданию, с точки зрения современной науки следует считать нерациональными. Более того, разные сообщества, основывающие на различных основах представления о рациональности, относительно друг друга выглядят как нерациональные. А поскольку к нерациональным формам мышления мы относим мифологию, получается, что каждая существующая система будет воспринимать себя как рациональную, а чужую – как мифическую [5].

Значит, мысль об относительности рациональности в контексте смены представлений о ней, когда новая модель, утверждаясь, объявляется рациональной относительно уходящей и считается таковой, пока сама не будет подвергнута изменениям, чтобы в общественном мнении стать мифической, на этом фоне уже не выглядит столь еретической.

Впрочем, и это противопоставление не исчерпывает вариантов сопоставления рационального и иррационального, так как речь может идти о сочетании различных степеней рациональности, одна из которых может восприниматься менее рациональной, а значит, более иррациональной относительно других. В целом, подводя некий промежуточный итог, есть основания полагать, что историческое движение познания осуществляется через разрешение противоречия между рассудком и разумом, которые относительно друг друга также оказываются иррациональными. Однако философия данную проблему решает. «Существует классическая философская традиция истолкования этого парадокса, – пишет В. Н. Порус. – Для этого требуется различать Рассудок и Разум. Работа Рассудка – движение внутри системы критериев рациональности, внутри парадигмы. Работа Разума – выход за пределы парадигмы, критика и создание иных, альтернативных парадигм рациональности. Разум в своей творчески разрушительной и вместе с тем творчески-созидательной работе – иррационален для Рассудка. Рассудок, цепляющийся за парадигму и растворенный в ней – иррационален для Разума. Завоевав новые территории знания, Разум уступает правление Рассудку, который подвергает достижения Разума рационализации. Рассудок правит, Разум завоевывает. Разум романтичен, Рассудок реалистичен» [15]. Однако стоит ли противопоставлять романтизм реалистичности? И не вторгаемся ли мы при этом в ещё одну сферу – сферу потенциально осознаваемой реальности, несущую в себе и рациональное и иррациональное, где последнее может нести в себе нераскрытую потенцию и нереализованную свободу?

«Чтобы быть рациональным, человек должен быть свободным. В этом трагедия и парадокс рациональности» [17], – утверждает В. Н. Порус. Но что означает в данном случае быть свободным? Свободным от чего? От мнений и установок среды, общества, эпохи? Но как быть свободным, если, согласно В. И. Ленину, «жить в обществе и быть свободным от общества нельзя»? Как подняться над предрассудками своего социума и не попасть в ценностно-смысловые и информационные объятия другого? Скорее всего, таких гарантий дать не может никто. Не случайно в своё время Р. Марле отмечал, что «Хайдеггер, оставаясь философом, все более пользуется символическим языком, и, кажется, меньше, чем кто-либо чувствует потребность в «демифологизации»» [14, с. 58]. И это не

случайность. Аналогичный путь прошёл и Р. Барт, сначала пытавшийся системно миф критиковать. И что интересно: именно эта критика, столь развёрнуто представленная в его «Мифологиях» [2], до сих пор пользуется большой популярностью среди мифологов. Хотя сам Р. Барт всё больше и больше со временем предпочитал миф творить и им наслаждаться [3].

Что касается науки, то её развитие на пути познания и связанные с этим новые открытия поставили перед ней такие проблемы, которые без опоры на древнюю традицию и мифологию, возможно, науке не преодолеть. Они вынуждают учёных говорить даже о «Дао физики» (Ф. Капра) [8], что может поставить вопрос и об осмыслении «Дао всей науки». Науки как одной из базовых основ того, что мы называем ноосферой, сформированной в результате длительной эволюции идей от Плотина до Э. Леруа. В результате общее состояние развития науки привело к глобализации проблем. В частности, к переходу от вопроса «мыслят ли животные?» (А. Карой) к осознанию состояния «мыслящей Вселенной» (Ю. Мизун), её сложной структуры (Д. Дойч), как «миров внутри миров» (А. Азимов, К. Саган), позволяющих говорить о «ткани космоса» и «текстуре реальности» (Б. Грин) [6], включая иные измерения (Ф. Меррелл-Вольф) и даже «параллельные миры» (М. Каку).

Понятно, что исследование природы Вселенной требует нового научного синтеза на уровне формирования синергетики (И. Пригожин, Г. Хакен, Н. Н. Моисеев, С. П. Капица, С. Вайнберг, А. А. Самарский, А. П. Назаретян и др.) [12; 13] и учёта подходов постнеклассической науки (В. С. Стёпин) [1; 16], которая не избегает наиболее спорных тем и в состоянии:

- постигать мир во времени – от вселенского взрыва (Э. Хаббл) до конца света (И. С. Шкловский, В. В. Стрелецкий, Х. Яхья);
- разрабатывать принципиальную идентичность структуры периодической таблицы, алфавита и ДНК (Э. Длясин) [8];
- исследовать хранящую всю информацию о земле и её обитателей воду (М. Эмото);
- изучать тайны мироустройства: от вселенского разума (П. Д. Успенский, И. Д. Шкловский) и человекомерности космоса (Л. В. Лесков, Е. А. Мамчур) [13] до пространства-времени (А. Эйнштейн, С. Хокинг, Б. Стайгер, Дж. Уитроу), «кипящего» вакуума (С. И. Сухонос), теории струн (Г. Венециано) и мира как Вселенской голограммы (М. Толбот) [21].

Одним из способов мифологизации окружающего мира в процессе его познания является своеобразная постоянная его де-логизация, когда по мере накопления новых данных о мире те или иные его составляющие в силу неизбежной их рационально организованной коррекции наделяются статусом мифа [18].

Таким образом, получается, что наука выступает неизбежным поставщиком мифов в процессе познания, выстраивая такую систему взаимодействия между «мифом» и «логосом», которая устраивает всех. Так миф, подобно яме, по мере того, как из него черпают новые объекты научной рефлексии, сам растёт и, благодаря науке, множится, выступая для неё одновременно и источником познания, и своеобразным «кладбищем» для всего, что уже требованиям науки не соответствует.

Вслед за этим, приходит понимание, что вечное и удивительно плодотворное взаимодействие «мифа» и «логоса», составляющее саму суть человеческого познания, учёные когда-то приняли за полную и окончательную победу разума над всем остальным [25]. Разум преодолевает сам себя, понимая и принимая свою исходную несамодостаточность, и сознательно используя те возможности, которые скрыты в мифе. С этой точки зрения, как раньше считалось прогрессивным торжествовать победу «логоса» над «мифом», так сейчас одной из основ научного прогресса и вообще развития человечества является понимание того, что миф и логос, разум и чувства, сознание и подсознание, левое и правое полушария мозга друг без друга плодотворно развиваться и

даже существовать не могут, формируя своим взаимодействием то многообразие, которое обеспечивает им условия выживания и придаёт всему смысл [23]. Ведь всё это – пусть и очень разные, но жизненно важные части целого, как мозг, сердце и печень для организма человека и животного.

В целом, подводя итог сказанному, можно отметить, что противопоставление вероятностного видения мира жёстко детерминистской картине действительности означает отход от поиска логически выверенных причин, построенных на основе точных, проверенных математически данных. Вероятностность позволяет описывать процессы не так точно, более полагаясь на метафоры, но зато и вероятность ошибок в ней меньше, поскольку к исследуемым явлениям следует подходить с соотносимой с ними мерой. У смыслов нет жёстких границ проявленности и потому строгий анализ в отношении их неуместен. И если формирование личности происходит через актуализацию имеющихся в обществе смыслов, нет иного пути его создать, как через социальное мифотворчество, даже если оно не будет осознанным [24]. Ведь, если человек пытается познать некий объект и подвергает его детальному системному анализу, это не значит, что параллельно с логическим мышлением он не использует мышление образно-ассоциативное. Не значит, что параллельно с отвечающим в целом за логику левым полушарием мозга над проблемой познания неосознанно для него не работает правое полушарие, осмысливая его по-своему.

Наука стоит на позиции приоритета рационального мышления и тяготеет к логически выверенному оперированию фактами. Мифы имеют отношение не к внешнему проявлению, а к эмоциональному настрою, к чувствованию, к воплощённому в том или ином смысле значению. Словом к тому, что требует от человека восприятия комплексного – умом и сердцем, и строится на эмоционально воспринятом значении. Но в какой степени человек способен подключать к восприятию логический анализ, когда включены его чувства? Ведь одни только чувства создают для человеческой логики такой контекст, который может логику сделать иррациональной. А что тогда говорить о контексте историческом, социальном, национальном? Контексте помноженной на бесконечность реальности? Каковы шансы у человека мыслить рационально, логически, когда он оказался вовлечён в такие процессы, которые с одной стороны не дают ему возможности осмыслить их как целое, а с другой – делают заложником постоянно меняющихся неконтролируемых ситуаций, от которых напрямую зависят его жизнь и судьба?

Известно, что мозг отключить нельзя. Но какие-то мыслительные процессы мы в нём можем контролировать. Особенно на предмет мотивации и целеполагания. Но отключить правое полушарие, чтобы не мешало логически мыслить левому, человек не может. Значит, оно в той или иной степени включено в процесс и, независимо от того, отдаёт себе человек отчёт в этом или нет, решает стоящую перед мозгом проблему своими средствами.

В любом случае под воздействием работы правого полушария результаты проведённого анализа объекта будут скорректированы. И это, как минимум. А как максимум, правое полушарие обеспечит процесс познания теми идеями, которые левое потом попробует логически обосновать.

При этом, как правило, основная заслуга в результатах проведённого исследования нами будет приписана работе левого полушария лишь на том основании, что работа левого полушария осуществлялась осознанно, а левого – незаметно. Не случайно, по мнению большинства исследователей, на уровне обыденного мышления разграничение «рационального» и «мифологического» типов знаний практически исчезает. «Они составляют своеобразное двуединство – с попеременным преобладанием того или другого в разных видах человеческой деятельности и в разные периоды истории» [14, с. 36], – пишет по этому поводу С. Неклюдов. Но мы рискнём пойти дальше и предположить, что в науке, особенно в её гуманитарной сфере такое «своеобразное двуединство» имеет место тоже с

той лишь разницей, что, в отличие от «обыденного мышления», оно просто не так заметно выражено [20].

Следует понять, что основной мотивацией реабилитации мифического мышления является не просто апологетика мифа, а попытка выявить новые ресурсы языка и мышления, дабы «позитивистски ополовиненный разум» (Т. Адорно и М. Хоркхаймер) значительно увеличил свой потенциал. Точнее, просто признал, что помимо рационального мышления человек постоянно пользуется и мифическим, нередко именно с его помощью решая те проблемы, которые рациональное мышление выполнить не смогло [4]. В связи с этим стоит также признать, что сам термин «рациональное» в данном случае является не совсем корректным в силу его недостаточной рациональности. В самом деле, по каким-то причинам, анализируя происходящее, наш разум опускает критически важные детали, изменяет реальные данные и добавляет то, чего вообще не было. К тому же, при проведении мыслительных операций ему явно не хватает возможностей для того, чтобы хранить все детали и тонкости, необходимые для полного осмысления исследуемых явлений. Кроме того, как правило, механизм проведения мыслительных операций у нас складывается, а точнее – воспитывается в рамках определённой традиции, формируя привычку думать или действовать определённым образом. И изменить его в дальнейшем представляется крайне проблематичным. При этом в ходе осмысления исследуемого явления в результате непроизвольной скрыто мотивированной подгонки (мы в данном случае имеем в виду честных исследователей) срабатывает тенденция накапливания ошибок, которые по каким-то причинам в данную структуру не вписываются. И она, рано или поздно, по мере усложнения объекта приведёт к набору их критической массы, после чего сложившаяся теоретическая система, так красиво на ранней стадии описывавшая и объяснявшая все исследуемые процессы, себя исчерпает. А поскольку данный процесс у отдельного исследователя или подчиняющейся ему группы обычно занимает не одно десятилетие, на устранение ошибок или создание новой теории ни сил, ни времени уже не хватает. Поэтому системную критику, а вслед за ней и замену старой теории на более подходящую будут проводить уже другие. И этот процесс в науке будет происходить до тех пор, пока она существует. Каждая устаревшая теория будет заменяться новой. Та, в свою очередь, ещё более новой. И так до бесконечности. А с учётом того, что каждая новая теория, по мере расширения зоны непознанного ставит значительно больше проблем, чем решает, создаётся впечатление, что мы, чем больше узнаём, тем меньше знаем.

Впрочем, в данном случае совершенно упускается конечный результат, которым при учёте огромной продолжительности познавательного процесса человечества как бы не имеет значения [10]. Иначе говоря, конечный результат в данном нескончаемом познавательном процессе не предусмотрен, что сильно напоминает известное изречение, приписываемое Э. Бернштейну: «Движение – всё, конечная цель – ничто». Однако такой подход может подвести исследователя к совершенно разрушительной для науки и человеческого сознания мысли о том, что всей познавательной деятельностью человечества можно пренебречь. Естественно, процесс накопления человечеством знаний не позволяет нам утверждать, что эти знания не представляют для человечества ценности. Ведь достижениями и благами, полученными человечеством в результате погони за вечно ускользающей истиной, мы пренебречь не можем. Но и оценить их, применительно к бесконечности и соотносимо с ожидающей нас вечностью, мы тоже не можем, так как не знаем, чем они обернутся нам в конечном счёте. И что же тогда получается? В силу общей локальности и человеческого характера своей деятельности наука не может решить задачи, которые были заявлены её создателями. И не должна претендовать на это, предоставив мифу возможность безраздельно господствовать и функционировать в тех сферах, где наука бессильна дать ответ.

Литература

1. Аршинов В. И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. М. : Изд-во ИФРАН, 1999. 203 с.

2. Барт Р. Мифологии / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Зенкина С. Н. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2000. 314 с.

3. Барт Р. Империя знаков. М. : Праксис, 2004. 144 с.

4. Воеводина Л. Н. Мифотворчество как феномен современной культуры: Дис. . . . докт. филос. наук. М., 2002. 282 с. : ил.

5. Гачев Г. Д. Национальные образы мира: Курс лекций. М. : Академия, 1998. 432 с.

6. Грин Б. Ткань космоса: Пространство, время и текстура реальности. Пер. с англ. . М. : Издательство Либроком, 2009. 608 с.

7. Гудков Л. Д. Метафора и рациональность: как проблема социальной эпистемологии. М., 1994. 429 с.

8. Длясин Г. Г. Азбука Гермеса Трисмегиста, или молекулярная тайнопись мышления. Изд. 3-е. М. : Белые альвы: Амрита-Русь, 2005. 144 с.

9. Капра Ф. Дао физики: Исследование параллелей между современной физикой и мистицизмом Востока. СПб. : Орис, 1994. 303 с.

10. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. 654 с.

11. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции. Серия «Синергетика: от прошлого к будущему». М. : Либроком, 2007. 272 с.

12. Лесков Л. В. Синергизм: философская парадигма XXI века. М. : Издательство Экономика, 2006. 637 с.

13. Мамчур Е. А. Человекосоотнесенные параметры научной деятельности // Социокультурный контекст науки. М: РАН, 1998. С. 5–20.

14. Марле Р. Миф и историко-критический метод // Символ, №15, 1986. С. 53–61.

15. Неклюдов С. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России / Под редакцией К. Аймермахера, Ф. Бомсдорфа, Г. Бордюгова. М. : АИРО-XX, 2000. С. 17–38.

16. Осаченко Ю. С. Миф в контексте постнеклассической науки // Методология науки. Томск, 1997. Вып. 2: Нетрадиционная методология. С. 196–200.

17. Порус В. Н. Парадоксы научной рациональности. URL: http://anthropology. ru/ru/texts/smirnov_av/misl8_47. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

18. Смирнов А. В. Миф как дискурс. URL: http://anthropology. ru/ru/texts/smirnov_av/misl8_47. html(дата обращения: 07. 02. 2020).

19. Ставицький А. В. Деякі проблеми соціальної міфотворчості // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В. В. Лях. Вип. 22. К. : Український центр духовної культури, 2001. С. 166–176.

20. Ставицкий А. В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.

21. Толбот М. Голографическая Вселенная. М: София, 2004. 308 с.

22. Хёйзинга Й. Homo ludens. Человек играющий: Пер. с нидерл. М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. 352 с. (Серия «Психология без границ»)

23. Хюбнер К. Прогресс от мифа, через логос – к науке? // Наука в культуре / Под ред. В. П. Поруса. М. : Эдиториал УРСС, 1998. С. 250–260.

24. Федоров Ю. М. Историософема, восходящая к абсолютному мифу // Философия и миф сегодня: Межвуз. науч. сб. Саратов, 1998. С. 7–12.

25. Человенко Т. Г. Миф и логос: к вопросу о сравнительном анализе гносеологических позиций. URL: http://anthropology. ru/ru/texts/chelovenko/misl8_51. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

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

Имея дело с мифом в качестве объекта теоретизации, ученый поневоле «вкладывает» собственную мифологию в свою концепцию.

Антон В. Карабыков

Человеческое представление о познании, включая образ знания как его результата, формировалось в эпоху господства мифологического мировоззрения; в результате в архетипе того, что мы действительно готовы считать подлинным знанием, удовлетворяющим весь спектр наших познавательных потребностей, оказался запечатленным именно мифологический образ знания.

Наталья И. Мартишина

Даже в самой борьбе разума с мифологическим мышлением и его верой в полную и окончательную победу разума над предрассудками проступили черты тех мифологий, с которыми так долго и, как оказалось, , безуспешно боролся разум.

Андрей В. Ставицкий

УДК 165
Енконню Ж.

Миф и наука: как заново открыть себя?

Уже более двух с половиной тысяч лет прошло с тех пор, как Логос выделился из Мифа и был им преодолен, как утверждал К. Ясперс, в т. н. «осевое время истории». И многие века после всем казалось, что этот вопрос решен окончательно. И хотя среди необразованных людей ещё могли встречаться суеверия, считалось, что наука от мифов была чиста. Однако изучение древних мифов все чаще побуждало исследователей осознавать, что мифы, с которыми жили древние, слишком похожи на аналогичные явления, которые сейчас живут люди [6; 10].

Теперь этот вопрос снова открыт. И только наивные глупцы могут утверждать, что миф наукой побежден. Наоборот, сейчас все больше исследователей заявляет, что миф не вернулся, а вообще никуда не уходил [3]. Но почему? Ответов предлагается два: либо борьба с мифом была явно недостаточной и осуществлялась с помощью неправильных средств, либо она сама по себе была бесперспективной, поскольку мифов от этой борьбы становится только больше.

Более того, нашлись смельчаки, заявившие, что борьба с мифом давно стала одной из форм научного мифотворчества, которые в научной среде принято не замечать [3]. Однако если наука оказалась открытой для мифа, то что тогда говорить про общество? Значит, мифологическая вселенная не исчезла, не была преодолена ни наукой, ни людьми, а только изменила свой способ выражения, сделав его более скрытым, стабильным, гибким и опосредованным. Миф каким-то образом умудрился перехитрить людей, словно внушив им, что они его победили. Однако кто кого победил, если вся культура строится на своих национальных мифологиях, одним из источников которых является сам язык, осталось под вопросом.

В результате проблема мифа и социального мифотворчества, их роль и особенности, возможности и последствия снова выходят на передний план гуманитарных исследований [8]. Впрочем, отдельные исследователи полагают, что миф «вернулся» не в результате падения образования и нравов, а также общей деградации человечества, но потому, что наука достигла нового уровня социального восприятия, который позволяет видеть и исследовать то, что ранее игнорировалось или вообще не было замечено, поставив под сомнение предыдущие рациональные утверждения [3].

Ученые пока не определились, хорошо это или плохо. Особенно с учетом того, что миф каким-то странным образом оказался тесно связан с практически со всеми проблемами существования человека и общества [2]. С их духовностью, с этическими ценностями и социальными идеалами. Миф словно направляет нас и дает смысл жить.

При этом миф через систему культов и табу организует и регулирует жизнь человека, предписывает ему правила социального поведения, определяет систему его ценностных ориентаций, а еще облегчает неизбежный в жизни стресс, вызванный критическими состояниями природы, общества и отдельных лиц [1]. Более того, умудряется оправдывать нас на фоне всех тех безобразий, которые в мире человек творит.

Последнее обстоятельство невольно подводит к совершенно непривычной пока мысли, что секрет мифотворчества скрыт не в мифе, но в том, кто его создает. В том числе и в боровшейся с ним науке [3]. Ведь если миф вернулся или сумел сохранить себя, как явление, несмотря на постоянную борьбу с ним, это означает, что человек нуждается в нем, а его семантическая оценка и выбранные обществом средства борьбы оказались в значительной степени наивными и ошибочными.

По мнению лауреата Нобелевской премии по физиологии и медицине (1965 г.) микробиолога и генетика Франсуа Джакоба, «человеческий мозг выдвигает фундаментальное требование иметь единое и последовательное представление об окружающем мире, а также силах, которые оживляют этот мир. Мифы, как и научные теории, отвечают этому человеческому требованию. Во всех случаях и вопреки тому , что мы часто думаем, речь идет об объяснении того, что мы видим, по тому, что мы не видим, миру, видимому невидимым миром, который всегда является результатом осмысления. Например, мы можем рассматривать молнию как выражение божественного гнева или как разницу потенциалов между облаками и землей, мы можем смотреть на болезнь как результат брошенного на человека заклинания или следствием вирусной инфекции, но в любом случае то, что называется причиной или системой объяснения, являются невидимыми силами, которые должны править миром… Так всё, что мы встречаем как событие, интерпретируется как знак, подтверждающий миф» [4, s. 145], поскольку миф – это семантическая область культуры, специально организованная информация, происхождение и значение которой до сих не вполне известны. И наука в этом виновата сама.

Но почему?

Во-первых, наука ещё не научилась интерпретировать событие как знак, а миф воспринимать как особый символический язык, который недоступен буквальному переводу и закрыт для естественно-научных дисциплин [8].

Во-вторых, наука до сих пор пренебрежительно относится к мифу, воспринимая его как нечто простое, не склонное к развитию, устоявшееся лишь на том основании, что «примитивные народы» не нуждаются в развитии в силу своей самодостаточности. Но если их мифология не нуждается в развитии, т. к. обслуживает стабильное традиционное общество, не меняющееся тысячелетиями, то кто сказал, что мифология современного общества должна быть похожей на мифы индейцев гуарани или аборигенов муринбата? Миф всегда обслуживает общество и человека. И если общество пребывает в развитии, то и миф развивается тоже. И не может быть иначе. Значит, мы мифу приписываем то, что ему не свойственно, не замечая пребывающее вокруг нас и в нас невероятно огромное культурное явление лишь потому, что оно с нами – одно.

В-третьих, трудность изучения мифа наукой заключается в том, что его невозможно узнать в рамках конкретной научной дисциплины. В силу своей синкретичности миф для науки оказался слишком сложным объектом познания [1], который не может целиком ни понять, ни оценить ни одна из научных дисциплин. А они не могут друг с другом договориться в силу разницы в истории их формирования, подходов и методов. Возможно, именно поэтому большая часть исследований, в которых миф становится объектом научного знания, вращается вокруг особенностей, которые сами по себе могут быть невероятно интересны, но не позволяют понять миф в целом [6; 8], скорее уводя от главного. И это печальное обстоятельство сводит на нет все прочие научные достижения.

Какой же выход? Меняться и интегрироваться.

Ведь, коль проблема уже поставлена, мы можем констатировать, что существует настоятельная необходимость заново открыть миф. На качественно новом уровне и основе через переосмысление всего, что было написано о мифе со времен Платона и Аристотеля до К. Хюбнера [2] и К. Леви-Строса [5]. И, есть надежда, что наука имеет достаточно разнообразный и богатый инструментарий, чтобы заложить основу для современного, качественно иного уровня понимания мифа и мифотворчества.

Литература

1. Heehs P. Myth, history, and theory // History a. theory. Middletown, 1994. Vol. 33, № 1. P. 1–19.

2. Hübner K. Die Wahrheit des Mythos München. 1985. 465 p.

3. Feyerabend P. Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London: New Left. Books 1975, 339 p.

4. Jacob François L'évolution sans projet // Le Darwinisme aujourd'hui. Le Seuil, Col. Points Sciences, 1979. pp. 145-147.

5. Levi-Strauss C. Mythologiques I–IV. Paris: Plon. 1964-1971.

6. McCormick J. P. Dangers of mythologizing technology and politics // Philosophy a. social criticism. Chestnut Hill (Ma), 1995. Vol. 21, № 4. P. 55–92.

7. Pauen M. Mythen des Materialismus: Die Eliminationstheorie und das Problem der psychophysischen Identitat // Dt. Ztschr. fur Philosophie. B., 1996. - Jg. 44, H. 1. S. 77–99.

8. Silverstone R. The message of television: Myth a. narrative in contemporary culture. L. : Heinemann educational books, 1981. VIII, 248 p.

9. Talmon J. L. Myth of the nation and vision of revolution: ideological polarization in the twentieth century. New Brunswick; New Jersey, 1991. XXV, 632 p.

10. Weiss L. The myth of the powerless state. Ithaca (N. Y.): Cornell univ. press, 1998. XVII, 260 p. (Cornell studies in polit. economy)

УДК 13(130. 2)
Карабыков А. В.

Теория мифа как отражение собственной мифологии ее автора[1]

Занимаясь историей теоретического осмысления мифа и мифотворчества, я пришел к выводу, который кратко сформулировал в названии доклада и который попытаюсь обосновать далее. Я считаю, что, имея дело с мифом в качестве объекта теоретизации, ученый поневоле «вкладывает» собственную мифологию в свою концепцию. В этом смысле миф подобен лакмусовой бумаге, которая, входя в раствор сознания исследователя, обнаруживает свойственную ему примесь мифического.

Чтобы сделать этот тезис более ясным, для начала уточню понятие мифа. Если не считать его вульгарной трактовки, по которой миф синонимичен заблуждению, можно выделить три ходовых значения, тесно взаимосвязанных, но не тождественных: миф как форма мировоззрения, доминировавшая на ранних, первобытных стадиях духовной истории человечества (М-1); как продукт позднейшей литературной обработки элементов этого мировоззрения (М-2); как всегда и всем свойственный особый «слой» или аспект мышления, обусловленный в той или иной мере неосознанным, «интуитивным взаимоотношением с вещами» (М-3) [5, с. 70].

Последнее – феноменологическое – понятие мифа наиболее проблематично, так как относится к целой гамме трудноуловимых нюансов, простирающихся от сугубо индивидуальных черт чьей-либо когниции до коллективных особенностей. Характерные для представителей той или иной культурно-исторической группы, эти особенности покрываются понятиями ментальности и картины мира. Им тоже присуща дорефлексивность и, стало быть, нефиксируемость, однако, как кажется, не столь радикальная, как в случае личной идиосинкразии.

Об этом свидетельствует некоторый успех, достигнутый в сфере сравнительного изучения культур за последние десятилетия. Уточнив понятие мифа, сделаю то же с исходным тезисом. С каким именно типом мифа чаще всего работает теоретик и какую грань мифического проявляет в его сознании эта работа? Ответ представляется очевидным.

До начала полевых исследований в первой трети XX в. *всецело*, а с тех пор *по преимуществу* объектом теоретизации являлись продукты литературной обработки исходного мифологического материала (М-2). При этом мышление ученого обнаруживает черты ментальности и картины мира, которые он разделяет с другими представителями своей культуры («поверхностные уровни» М-3). И теперь в порядке доказательства этого утверждения я рассмотрю его применительно к двум формациям в истории учения о мифе: «ренессансной» и «просветительской», соответственно.

Анализ более подробный, чем этот, начался бы с выяснения различий между объектами концептуализации (М-2) в обеих формациях. Я позволю себе здесь проигнорировать этот момент, ограничившись ремаркой, что ренессансные теоретики имели дело лишь с античным, греко-римским, материалом.

Тем временем просветители прибавили к нему скудные и не слишком надёжные сведения из Нового Света и Африки, полученные из вторых, если не третьих, рук. Как бы то ни было, эти объекты имели намного больше сходств, чем различий, что позволяет сконцентрироваться на собственных мифологиях теоретиков (М-3), как они отразились в обеих формациях.

[1] Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 20-011-00622 «Философия как действие: прагматика текстового поведения».

Ренессанс

То, что отличает ренессансный подход к мифу, – это решительный отказ понимать его буквально в пользу *символико-аллегорической* интерпретации. Если можно дать обобщенную, неминуемо компромиссную формулу ренессансной трактовки мифа, то она такова: миф – символико-аллегорическое, т. е. имеющее два или более смысловых уровня, произведение *индивидуального* творчества. Его создателем является древний поэт, который был одновременно мудрецом, ученым, мистиком.

Принадлежа духовной элите, он был причастен знанию фундаментальных тайн бытия, передававшихся по цепи посвященных с самого Золотого века – эры начальной мудрости и благочестия. Тогда это знание было всеобщим, но нараставшая в веках деградация превратила его в удел немногих. Такое понимание мифа могло объяснить и оправдать многое, в частности, махровый политеизм, наводняющий мифологию.

По словам Боккаччо (1313–1375), «при своем неустанном упорстве в исследовании истины поэты (творившие мифы. – *А. К.*) безусловно проникли в глубины, какие только доступны человеческому разуму, и несомненно познали единство Бога, о чем с несомненной очевидностью явствуют их произведения» [2, с. 41]. И если всё же кто-то не видит этого, тому виною неумение «прочесть» изображения божеств как имена и эпифании Всевышнего. Сходным образом защищал древнеегипетскую зоолатрию Джордано Бруно (1548–1600) [3, с. 213–216]. Система воззрений, сведенных мною в ренессансную формулу мифа, сложилась в среде позднеантичных неоплатоников и неопифагорейцев. Ее второй расцвет в канун Нового времени был обусловлен тем, что в ней запечатлелось credo гуманистов, важнейшие черты их миро- и самоощущения, сгусток интуиций эпохи, определявших мысль ее ведущих интеллектуалов.

К числу таких – в своих истоках мифогенных – представлений принадлежал взгляд на историю, который видел в ней прежде всего процесс духовного упадка, прерываемый недолгими периодами возрождения. При этом идеализировалось прошлое, изображаемое в образах библейского Рая или языческого Золотого века. Сюда же относились интуиции, которые питали процветавший тогда культ поэта и художника. В соответствии с ним, земной творец – это не просто человек, реализующий свое художественное дарование. Он существует на другом, чем остальные, бытийном уровне, уподобляясь небожителям и Божеству. Его творчество имеет космическую значимость.

Поставленный столь высоко, он чужд и непонятен людской черни. И в этом он подобен самой истине, которую призван скрывать под вуалью иносказания – скрывать от толпы, чтобы являть другим посвященным, близким ему по духу. В роли художника и поэта он сам творит аллегорические произведения, а в роли мудреца и ученого – толкует иносказания других: древние мифы, Гомера, но в первую очередь две великие Книги Бога: Библию и Природу.

Просвещение

То, что отличает просветительский подход к мифу, потеснивший ренессансный во 2-ой пол. XVII в., – это решительный отказ понимать его аллегорически в пользу *буквального* толкования. Взятая в целом, просветительская формула мифа может быть представлена так: хотя миф строился с помощью тропов: олицетворения, метафоры и т. д., – это случалось неосознанно. Его творцы и носители воспринимали миф как точное описание внешней реальности.

На самом деле это описание являлось кардинально ложным. Оно состояло из «смеси фактов с современной им философией», которая связывала их воедино и давала свое, наивно-нелепое, объяснение [6, с. 193]. Ошибки мышления мифотворцев (создание мифов по-прежнему признается делом творческих индивидов) проистекали из общего невежества, этого спутника духовной неразвитости. То было «состояние детства, состояние дикости»,

когда человеческий разум «спал» под властью сильных эмоциональных реакций: страхов перед неизвестностью, надеждами и удивлением [7, с. 87; 8, с. 519].

Вместе с тем просветители говорили, что из факта прошлого миф легко может стать явлением настоящего, если ослабить контроль рассудка за жизнью сознания, отвергнув истинный метод познания (науку) и истинную религию (христианство, очищенное от суеверий) [6, с. 197; 7, с. 101].

Какие мифогенные воззрения самих просветителей заявляют о себе в этой формуле? Прежде всего прогрессизм, предполагающий отказ от ретроспективного идеала истории ради перспективного. Если Золотой век – не утопия, то принадлежать он может только будущему. На взгляд скептиков, вроде Юма, духовная история человечества – это естественный путь, ведущий от состояния примитивности к умственной и культурной зрелости.

В силу своей естественности этот процесс течет сам собой. Если только не препятствовать его ходу, он, по вере оптимистов, наподобие Канта, «почти неизбежно» увенчается хэппи-эндом (насколько “прочным” – отдельный вопрос), ведь «люди сами в состоянии выбраться из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в этом невежестве» [4, с. 24, 34]. Де Бросс и прочие христианские авторы началом этого пути считали метаисторическую катастрофу – грехопадение, – из-за которой «всё было забыто, всё стало неизвестным» [7, с. 87].

С идеей всеобщего поступательного развития была связана унифицировано-инструменталистское понимание разума. Оно признавало возможность только двух типов мышления: правильного и истинного, с одной стороны, ущербного и ошибочного, с другой. Соответственно, выход из «состояния дикости» сводился к подъему и утверждению единственно «правильной», т. е. научной рациональности. Этот подъём заставляет вообразить пирамиду, основанием которой является всё человечество, а верхушкой – образованные жители Запада. Ибо именно Запад совершил эпохальный рывок на пути к научному разуму и его же интеллектуальной элите предстоит теперь «зачистить» все пространство культуры от духовных реликтов прошлого.

Со времени своего утверждения просвещенческая формула мифа обогащалась вариациями и нюансами. Ее влияние ощущается до сих пор. Хотя давно уже оно теряет силу под воздействием альтернативных теорий, им пронизана вся атмосфера наших культуры и образования. В значительной мере этим влиянием задан контекст, в котором мыслят о мифе образованные люди двух последних столетий – мыслят, не сознавая этой зависимости.

Что касается высокой науки, то творцы ее, бесспорно, лучше осведомлены теперь о собственной теоретической предвзятости, неизбежной и неустранимой до конца. Не все, но уже многие понимают, что, попадая в поле зрения исследователя, любой мифологический факт расцвечивается в тона присущих тому мировоззренческих диспозиций, заданных его культурным фоном. И что в конце концов миф обнаруживает *то* учёному, что тот готов и склонен в нем увидеть, – всегда созвучное его личной мифологии (М-3).

Такое положение вещей отчасти предопределило ту ситуацию, в которой пребывают ныне исследования мифа и мифотворчества. С одной стороны, из уст немногих основательных ученых звучит признание смиренного агностицизма: познанию доступны не смысл и назначение мифов (по всей вероятности, они крайне изменчивы), а только внешние детали их и обстоятельства: параллелизм и миграция сюжетов, системы образности и т. п. [1]. С другой стороны, эта область знания затоплена потоком текстов юнгианствующих культурологов, в которых миф, как, впрочем, все вообще явления культуры, служит лишь пищей для всеядных психоаналитических теорий, погребающих под собой великий миф Просвещения.

Литература

1. Березкин Ю. 7 фактов о компаративном методе изучения мифологических традиций // https://postnauka. ru/faq/2940 (дата обращения: 12. 03. 2020).
2. Боккаччо Дж. Генеалогия языческих богов // Эстетика Ренессанса: Антология: В 2 т. М. : Искусство, 1980. Т. 2. С. 11–67.
3. Бруно Дж. Изгнание Торжествующего Зверя. Пер. А. Золотарёва. Самара: Агни, 1997. 296 с.
4. Кант И. Сочинения: В 6 т. М. : Мысль, 1966. Т. 6. 743 с.
5. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М. : Политиздат, 1991. 525 с.
6. Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн. М. : Мысль, 1979. 300 с.
7. Шахнович М. И. (ред.) Шарль де Бросс о фетишизме. Пер. Л. Р. Дунаевского. М. : Мысль, 1973. 207 с.
8. Юм Д. Сочинения: В 2 т. Пер. с англ. С. И. Церетели и др. М. : Мысль, 1996. Т. 2. 799 с.

УДК 55:008
Масс У. Б.
Барбер Е.
Пиккарди Л.
Барбер П.

К вопросу о сущности и перспективах геомифологии

Изучение мифов – чрезвычайно сложная и многогранная тема, и для ее понимания было приложено много усилий. Многие авторы со времен античности осознавали потенциальную историческую ценность мифов [5; 18]. Большая часть греческих мифов, как теперь известно, является политико-религиозной историей. Разрушение Трои, описанное в «Илиаде», было окончательно признано реальной историей только в 1870 г., когда Генрих Шлиман раскопал руины древнего Илиона.

Кроме того, среди многих других примеров, история Тесея, убившего Минотавра во Дворце Кносса, обычно рассматривается как искаженный образ окончательного исторического поражения минойской державы в Эгейском регионе (ок. 1400 г. до н. э.). Точно так же убийство в Дельфах, охранявшего священную пропасть Геи-Земли змея-дракона Пифона Аполлоном и последующая смена правителя этого знаменитого Оракула были рассмотрены как описание религиозного перехода от женских культов матрилинейной системы к более патриархальным божествам.

Примером, который может служить иллюстрацией исторической реальности, лежащей в основе мифологического повествования, является знаменитая битва между Гераклом и гидрой Лерны [12]. Анализ этой знаменитой истории заслуживает некоторого внимания, потому что он может дать полезную информацию о происхождении и фактической основе мифа, а также о других механизмах мифотворчества [7; 14]. Дело в том, что убийство Гидры было одним из тех мифов, что с древних времен широко считаются основанными на природных процессах. Постоянно возрождающиеся головы Гидры интерпретировались как символ множества источников воды, питающих большие болота возле Лерны.

Впрочем, подобно убийству Минотавра в Кносском дворце, убийство Гидры в Лерне, а также связанный с ней миф об убийстве Немейского льва (первые два подвига Геракла), похоже, содержат воспоминания о древних политических событиях, помимо упоминаний об обрядах плодородия. Известно, что между Лерной и критской цивилизацией существовали прочные связи до раннего бронзового века (Lerna III), а конец Lerna III был в целом связан с вторжением индоевропейских греков. Приход индоевропейско-язычных захватчиков, от которых позже произошли микенцы, привел к концу раннего бронзового века во многих районах Восточного Средиземноморья.

Согласно типичным образцам минойского поселения, политическим и религиозным центром и «главой» местного царства был дворец Лерна («Дом из плиток»). Разрушение Лернейского дворца (2300–2200 гг. до н. э.) сопровождалось одной особенностью, которая была уникальной для всей Греции: дворец был захоронен завоевателями под огромным погребальным курганом [2], который, тем не менее, считается некой загадкой, поскольку он не имеет гробниц. Этот необычный курган, намеренно расположенный над «головой» побежденного общества, строго соответствует огромной мифологической скале, помещенной Гераклом над головой Гидры [14].

Таким образом, факты, описываемые традицией, во многом совпадают с тем, что можно наблюдать при раскопках. Даже положение захороненного дворца соответствует положению головы Гидры, похороненной в мифе на обочине дороги к Элею. Этот мифологический рассказ можно рассматривать как квазиисторический, напоминающий о

фазе раннего бронзового века микенского завоевания материковой Греции. Кажущаяся правда, лежащая в основе этого мифа, и актуальность самого кургана, по-видимому, были уже забыты к концу среднеэлладского периода (ок. XVIII–XVIII вв. до н. э.), о чем свидетельствует тот факт, что курган был снова заселен жителями, а после оставался нетронутым почти 500 лет.

Следовательно, мы можем рассматривать эту дату как момент, когда местная историческая память, переданная устной традицией, стала новым мифом, переданным Гесиодом, Овидием, Аполлодором и другими древними писателями, потому что политико-религиозная фактическая история, лежащая в основе этого мифа, была забыта. Западная научная мысль зародилась на рубеже VI–V вв. до н. э. с греческой философией. Как полагал К. Поппер [15], новым тогда было новое отношение к мифам, ревностно охраняемое священниками: вместо догматической передачи доктрины мы находим теперь критическое обсуждение доктрины [9].

Геология – относительно молодая научная дисциплина. Термин «геология» впервые был использован Ричардом Бери, епископом Даремским, в 1473 году для обозначения юриспруденции как «земной» доктрины, отличной от теологии. Термин приобретает значение, более близкое к современному, в новаторских работах Агриколы (Джорджио Бауэр, 1494–1555), Улисса Альдоврандини (1522–1605) и Стеноне (Нильс Стенсен, 1638–1686). Но только с Джеймсом Хаттоном (1726–1797) и его книгой «Теория Земли» (1795), а также Авраамом Г. Вернером (1749–1817) и Чарльзом Лайелем (1797–1875), автором «Принципов геологии» (1830–1833), геология получила право называться наукой.

До того, как геология стала признанной наукой, в течение долгого времени (до первой половины XIX в.), канонические представления о природе и происхождении Вселенной были такими, как описано в Библии. В частности, потоп Ноя считался научной истиной [16] и использовался в качестве объяснения многих геологических явлений, таких как обнаружение окаменелых раковин на высоких горах. Только в 1840 г., с признанием теории оледенений, предложенной Луи Агассисом, геология окончательно отказалась от опоры на Библию и библейского взгляда на мир.

Этому в частности способствовало развитие сравнительной мифологии, признавшее сходство и происхождение между библейскими повествованиями и другими мировыми мифологиями. Что помогло обойти догмат библейских «истин». Ключевым здесь было открытие и перевод месопотамского описания потопа (эпос о Гильгамеше), сделанный в 1872 году. Таким образом, библейский катастрофизм был преодолен в пользу современной теории униформизма [7; 8], где большое внимание было уделено геологическим явлениям, и в особенности тем, что были связаны с подземным миром, таким как вулканы и землетрясения.

Особо впечатляющие явления были связаны с ролью «чрева» Матери-Земли. Вода была основным источником жизни, поэтому родникам, рекам и озерам также уделялось особое внимание [10]. Пещеры были одними из первых жилищ людей в каменном веке, а камень был основным материалом для изготовления инструментов. Огромные окаменелые кости были интерпретированы как останки гигантов или драконов. Мифические объяснения также можно найти для метеоритов [6; 11]. Мифы также были созданы для объяснения необычных особенностей ландшафта и природных достопримечательностей. Древние сакральные предания изобилуют мифическими объяснениями удивительного внешнего вида некоторых природных геологических образований и структур.

В последние годы растет осознание среди геологов, того, что некоторые легенды и мифы основаны на природных явлениях и что с помощью мультидисциплинарного подхода можно идентифицировать записи прошлых геологических событий в конкретных повествованиях [12; 13; 16].

Некоторые из самых разрушительных геофизических катастроф, таких как землетрясения, цунами, извержения вулканов или удары метеоритов, вероятно, были зафиксированы в мифах по двум причинам: во-первых, потому что они были очень необычными и загадочными явлениями, и, во-вторых, потому что их воздействие на местные общества сделало их важными.

Вероятно, самый известный пример вулканических извержений можно найти в мифе о разрушении Атлантиды, интерпретируемом как преломленное изображение извержения супервулкана Тера около 1625 г. до н. э. . Аналогична битва между Титанами и олимпийцами с заточением Тайфуна под вулканом Этна, которые были интерпретированы как воспоминание о некотором периоде интенсивной активности вулканов Этны и других вулканов в Средиземном море [1; 20].

Наиболее ярким примером важного мифа, уходящего корнями в геологию, является набор мифов, связанных со знаменитым Дельфийским оракулом в Греции, который существовал в течение почти 2000 лет, и чье влияние охватывало весь древний западный мир. Было сказано, что жрица произносила свои предсказания, вдыхая пары, которые поднимались из пропасти в земле, над которой она сидела на специальном треножнике. Существование этой священной пропасти отвергалось классическими учеными как мифологическая выдумка, потому что оно не было обнаружено во время современных археологических раскопок. Вместо этого недавние геологические исследования показали, что пропасть, испускающая природный газ, в земле действительно существовала на месте оракула [4; 12].

Место пифии оказалось на самом деле расположено прямо на поверхности следа сейсмического разлома, который потенциально может разорваться во время землетрясений, создав таким образом трещину в земле, из которой могут исходить газы (двуокись углерода, сероводород или метан). Дж. Де Боер [3], Х. Спиллер [19] и другие исследователи определили современное присутствие этилена, но и наличие других газов также не исключено в разное время на протяжении долгой истории этого места. Землетрясение, хотя и облаченное в мифологические образы, описывается в происхождении Оракула в Домашнем гимне Аполлону, совпадая с убийством змея-дракона Пифона. Разумно предположить, что другие места оракулов в Греции и где-то еще, возможно, возникли аналогичным образом из-за присутствия испускаемых газов.

Дальнейшие примеры легендарных землетрясений обеспечиваются мифами о явлениях Архангеля Михаила в Колоссах (60 г. н. э.) и на Монте-Сант-Анджело [13]. В легенде о явлении архангела Михаила в Монте-Сант-Анджело (традиционно датируемого 490–493 гг. н. э.). Отчетливо говорится о сильном землетрясении, описанном как «immenso tremore», которое затронуло местность. Святилище, существующее до сих пор, было построено там, где, по утверждениям, были обнаружены «следы Архангела», на следующий день после главного удара в эпицентре.

Благодаря использованию междисциплинарного подхода, сочетающего палеосейсмические и исторические данные, можно продемонстрировать, что легенда представляет собой сейсмический разлом на поверхности до VIII в. н. э. . Недавний небольшой уступ около 1 м высотой на разломе Монте-Сант-Анджело может быть связан с этим легендарным землетрясением [13].

Сравнение палеосейсмических свидетельств с традициями священного места и эволюция святилища позволили интерпретировать, что знаменитые «следы», по-видимому, были вторичными разрывами грунта, связанными с поверхностным разломом на близлежащем местном активном разломе [13]. Описание сильного землетрясения на Монте-Сант-Анджело состоит из двух разных легенд. Обе легенды демонстрируют поразительное сходство в том, что относятся к одному и тому же священному месту и указывают (хотя и по-разному) на разрывы земли, связанные с землетрясением. Главный свидетель в обеих

сказках – неназванный первый епископ близлежащего города Сипонто. Эти параллельные легенды могут представлять две разные традиции, основанные на одном и том же природном событии: сильном землетрясении, вызвавшем поверхностные разломы вдоль близлежащего активного разлома.

В свете сказанного уместен вопрос: будет ли у мифа будущее? По мнению учёных это зависит от его способности противостоять вызовам современной науки, где главный вызов современности исходит от естествознания, которое так хорошо выполняет то, что долгое время предполагалось делать мифам: объяснять происхождение и функционирование физического мира.

Принять научное объяснение мира - значит сделать мифическое излишним и откровенно ложным. Излишним, потому что миф вытеснен научным объяснением, а ложным, потому что мифическое несовместимо с научным [17, p. 82]. Однако отрезвляющий и трудный выбор, описанный в эссе Роберта Сигала, показывает, что миф выжил и не является ни излишним, ни ложным. Наоборот, миф предоставляет нам удивительную возможность извлечь из историко-культурных записей многих регионов беспрецедентное представление о влиянии геологических процессов и процессов в солнечной системе и событий за последние несколько тысяч лет.

Процесс извлечения из мифа таких записей природных событий и процессов наверняка будет нелегким. Это потребует применения в исследованиях ряда геологических, астрономических и археологических инструментов, а также методов когнитивных, исторических и гуманитарных наук. Нам еще предстоит многое узнать о теории и методах нашей зарождающейся дисциплины геомифологии.

Не все мифы поддаются такому анализу, и лишь немногие из них по-прежнему предоставляют нам детали, необходимые для идентификации реальных геологических процессов, таких как крупные землетрясения, извержения вулканов, наводнения и космические удары. Однако несомненно, что эти определенные события предоставляют нам возможность понять местную геологическую историю и реальные риски, связанные с определенными типами природных явлений. Мы не должны преуменьшать тот факт, что мифы также проливают свет на аспекты познания, а также на исторические, социальные и социальные аспекты с учетом литературного контекста культурной эволюции и человеческой мысли.

К сожалению большинство современных ученых каким-то образом упустили возможную основу мифа в естественной истории так, что их собственные исследования и идеи удешевляются и уменьшаются из-за такого упущения. Однако мы предполагаем, что есть историческое ядро во многих традиционных древних мифах. И это может потребовать новых взглядов на социологию мифов.

В самом деле, если миф каким-то образом предоставил определенным культурным группам конкурентное преимущество, чтобы они продолжали свое существование в отличие от других групп, будь то психологическое преимущество (например, снижение стресса), или преимущества возрастающей социальной сложности, поддерживаемой мифической мыслью, или преимущества реальной информации о естественных рисках, содержащиеся в мифах, это может быть истолковано как новое социально-биологическое измерение, заслуживающее дальнейшего изучения.

Мы не настаиваем на правоте чисто социально-биологической точки зрения на миф, но считаем ее интересной и заслуживающей дальнейшего изучения. Мы не считаем правильным упустить вероятность того, что геомифология может способствовать лучшему пониманию геофизических опасностей и рисков для конкретных регионов, чтобы повысить наши знания относительно существующих неопределенностей в смоделированных геофизических процессах и потенциально поможет снизить риски.

Что касается рисков, нам необходимо систематически разрабатывать базы данных, чтобы идентифицировать и анализировать геофизическую информацию в исторических текстах и устных традициях. Геомифологическое исследование рисков должно фокусироваться не только на самих мифах, но и на систематической переоценке полного набора изображений, контекстуально связанных с прошлыми культурами.

Работа, выполненная Сюзанной Е. Хаф по изучению археологических раскопок коренных американцев в связи с землетрясениями в Калифорнии, является примером такого подхода. К тому же миф может служить моделью и прекрасным повествовательным инструментом для просвещения широкой общественности о геологии и ее роли в мире. Такое образование может варьироваться от более тщательного использования мифа, где это уместно, в качестве дополнения к чисто геологическим исследованиям, до документальных видеофильмов и других творческих интерпретаций, сочетающих миф и изобразительное искусство.

Нужная информация, несомненно, скрывается в большой массе еще не проанализированных мировых мифов. И поэтому с чувством ожидания мы с нетерпением ждем предстоящего периода энергичного роста развивающейся дисциплины геомифологии.

Литература

1. Barber E. W., Barber P. T. When they Severed Earth from Sky: How the Human Mind Shapes Myth. Princeton University Press, Princeton. 2005.

2. Caskey J. L., Blackburn E. T. Lerna in the Argolid: A Short Guide, revised edition. Lerna Publications Committee, American School of Classical Studies at Athens. 1997.

3. De Boer J. Z., Hale J. R., Chanton J. New evidence of the geological origins of the ancient Delphic oracle (Greece). Geology, 2001. 29, P. 707–710.

4. De Boer J. Z., Hale J. R. The geological origins of the oracle at Delphi, Greece. 2000.

5. Lincoln B. Theorizing Myth: Narrative, Ideology & Scholarship. University of Chicago Press, Chicago. 1999.

6. Masse W. B. The celestial basis of civilization. Vistas in Astronomy 1995. 39, P. 463–477.

7. Masse W. B. Earth, air, fire, and water: the archaeology of Bronze Age cosmic catastrophes // Peiser B. J., Palmer T., Bailey M. E. (eds) Natural Catastrophes during Bronze Age Civilisations: Archaeological, Geological, Astronomical and Cultural Perspectives. BAR International Series 728, Archaeopress, Oxford, 1998. P. 53–92.

8. Masse W. B. The archaeology and anthropology of Quaternary period cosmic impact // Bobrowsky P., Rickman H. (eds) Comet / Asteroid Impacts and Human Society. Springer-Verlag, London. 2007.

9. Masse W. B., Espenak F. Sky as environment: solar eclipses and Hohokam culture change // Doyel D. E., Dean J. S. (eds) Environmental Change and Human Adaptation in the Ancient Southwest. University of Utah Press, Salt Lake City, 2006. P. 228–280.

10. Masse W. B., Carter R. L. A., Somers G. F. Waha'ula heiau, the regional and symbolic context of Hawai'i Island's 'Red Mouth' temple. Asian Perspectives, 1991. 30, P. 19–56.

11. Masse W. B., Johnson R. K., Tuggle H. D. Islands in the Sky: Traditional Astronomy and the Role of Celestial Phenomena in Hawaiian Myth, Language, Religion, and Chiefly Power. University of Hawaii Press, Honolulu. (In press). 2007.

12. Piccardi L. Active faulting at Delphi: seismotectonic remarks and a hypothesis for the geological environment of a myth. Geology 2000. 28, P. 651–654.

13. Piccardi L. Paleoseismic evidence of legendary earthquakes: the apparition of Archangel Michael at Monte Sant'Angelo (Italy). Tectono-physics, 2005. 408, P. 113–128.

14. Piccardi L. The rediscovery of Lernean Hydra's immortal head. Studi Geologici Camerti, Nuova Serie, 2004. 2, P. 131–139.

15. Popper K. Objective Knowledge: an Evolutionary Approach. Oxford University Press, New York. 1972.

16. Ryan W. B. F., Pitman W. C. Noah's Flood: The New Scientific Theories about the Event that Changed History. Simon & Schuster, New York. 2000.

17. Segal R. A. Theorizing About Myth. University of Massachusetts Press, Boston. 1999.

18. Segal R. A. Does Myth Have a Future? // Patton L. L., Doniger W. (eds). Myth & Method. University Press of Virginia, Charlottesville, 1996. P. 82–106.

19. Spiller H. A., Hale J. R., De Boer J. Z. The Delphic oracle: a multidisciplinary defence of the gaseous vent theory. Journal of Toxicology. Clinical Toxicology, 2002. 40, P. 189–196.

20. Wyatt T. Geochronology and Myth - are Gods Catastrophes? CIESM Workshop Monograph 24:'Human records of recent geological evolution in the Mediterranean Basin – historical and archaeological evidence', Santorini, 22–25 October 2003, 152 p., Monaco.

УДК 101. 1:316
Ставицкий А. В.

Взаимодействие науки и мифа в контексте философии «возлюбленной непохожести»

Проблема взаимодействия науки и мифа должна рассматриваться с точки зрения идеи всеобщей организации. Поэтому, вопреки общепринятому мнению, на наш взгляд, миф и наука вместе, пока не отдавая отчёта в этом, творят общий мифо-логос, где миф соотносится с логосом, как Инь и Ян, женщина и мужчина, вода и огонь, земля и небо, левое полушарие мозга и правое. В этом смысле между ними выстраивается космическая, духовно освящённая и интеллектуально заданная симметрия, позволяющая им пребывать в соответствии взаимной дополнительности [9].

Естественно, что подобная мысль может отражаться и быть понятой по-разному. Так, например, у Г. Д. Гачева она нашла своё отражение в следующем варианте понимания: «Подобно тому, как человек есть троичное единство: тело, душа, дух (ум) – так и каждая национальная целостность представляет собой космо-психо-логос – запомните. Т. е. единство местной природы (космос), национального характера (психея) и склада мышления (логос). Эти три уровня находятся в соответствии, но в отношении соответствия дополнительности друг друга. Моя концепция – космо-психо-логос» [3].

При этом в самой этой симметрии заложена и асимметрия, как фактор дестабилизации и механизм саморазвития. Ведь вода – не огонь, земля – не небо, а левое полушарие мозга – не копия правого. На этой принципиальной разнице и строится активное взаимодействие, дающее рост целого в бинарном сочетании разного.

Сочетаясь и взаимодействуя в рамках культуры, миф и наука выступают как способы текстуальной и контекстуальной организации мира, воспроизводя и поддерживая его на своём уровне. И хотя, взаимная переводимость их текстов проблематична, именно эта проблемность становится для них плодотворной, так как позволяет им плодить и множить новые смыслы [11]. В связи с этим стоит подчеркнуть, что имеющиеся между мифом и наукой различия сглаживаются, если стороны взаимно заинтересованы в понимании. А понимание будет работать на общий результат, если у науки нет специальной задачи вытеснить и маргинализировать другую сферу, дабы утвердит свою монополию.

Действительно, разница науки и мифа настолько очевидна, что кажется, будто между ними нет ничего общего. Всё разное. Всё другое. Но в данном случае мы имеем дело с тем явлением, когда различия есть проявления внешнего, скрывающие их общее родство, но обеспечивающие то плодотворное и даже животворящее общение, без которого эти структуры не смогли бы работать на целое. Значит, в данном случае их различия, в зависимости от нашего отношения, следует воспринимать как нечто антагонистически непримиримое, либо, в худшем случае, как источник их взаимного обогащения [10]. Ещё раз подчеркнём, что в основе нашего выбора модели взаимодействия науки и мифа лежит отношение, которое строится на представлениях, являются ли они разными частями целого или их различия не позволяют им делать общее дело, творя наш образный мир. В любом случае при своём выборе мы будем руководствоваться той или иной мифологией, которую будем считать достаточно обоснованной, чтобы представлять научной.

Вот почему уничтожить миф наука не может, как бы ни старалась. И это замечательно, так как в противном случае, она бы уничтожила и саму себя, как неминуемо убил бы себя тот человек, который, вообразив, что вода мешает ему проявлять свою истинную духовную сущность, попытался бы её всеми средствами из себя вывести. Ведь для науки мифология представляет те живительные соки, которыми она непрестанно

питается, дышит, живёт, убеждая себя в том, что могла бы обойтись и без этого, если бы не глупые и необразованные массы, постоянно мифологии порождающие.

Однако, поскольку данная позиция с точки зрения общепринятых представлений может считаться спорной, стоит оговорить, что здесь мы имеем дело с той ситуацией, когда каждый может легко убедить себя в том, что ему понятней и удобнее, не перегружая свой мозг дополнительной и, по его мнению, лишней информацией. Ведь от его выбора ничего не изменится. Миф будет питать и стимулировать науку в любом случае, что бы сами учёные на этот счёт ни думали, потому что это от нас не зависит. Пусть наука думает, что способна, подобно барону Мюнхгаузену, одной силой логического мышления вытаскивать себя из болота незнания, ни к каким другим средствам не прибегая. Пусть уверяет, что для творческого процесса достаточно одного рационально организованного мышления. Пусть доказывает, что её рациональность позволяет ответить со временем на все вопросы человечества. Убедит ли она в этом окружающих или нет, ровным счётом ничего не меняет, так как в любом случае, даже воюя против мифологии, она лишь утверждает новые мифы, без которых не может успешно свою войну имитировать.

Однако, возможно, данная ситуация будет скоро меняться. Ведь в современных условиях многозначность мышления выдвигается на первый план и, чтобы ему соответствовать, придётся научиться приобщаться к многозначности мира, исследуя и обсуждая спорные вопросы с полной свободой ассоциаций и самовыражения. И в этом смысле науке, возможно, в первую очередь понадобятся теории, настроенные на интеграцию и синкретизм. В том числе, такие, как «тектология» А. А. Богданова [4], «коллективная рефлексология» В. М. Бехтерева [2], энергетическое учение «Майера – Оствальда – Маха», «теория систем» Л. фон Берталанфи, «теория функциональных систем» П. К. Анохина [1], синергетика, исследования проблем динамики неравновесных систем, диссипативных структур и производства энтропии в открытых системах (И. Пригожин, С. Хакен), теория хаоса и теория игр (Дж. фон Нейман, О. Моргенштерн, Дж. Нэш), топология и т. п.

Все они помогают обеспечить переход от исследований условий равновесия систем к анализу неравновесных и необратимых состояний сложных и сверхсложных систем, к которым принадлежат также наука и миф, обладающие не только крайне сложной и подвижной структурой, но и собственной проявляющейся в активном взаимодействии различных элементов энергией. В этом смысле понятие энергии в нашей концепции следует рассматривать в качестве одного из базовых аспектов исследования, согласно которого энергия является субстанциальным источником развития и проявления всех форм жизнедеятельности человека и общества. А миф выступает тем инструментом преобразования социального бытия, с помощью которого она активизируется.

Особенно заметен этот процесс там, где исследователи работают с информацией. «Реакция на информацию становится самостоятельной, способной накапливаться структурой со все более усложняющимся и саморазвивающимся механизмом» [6, с. 123], – считал Ю. М. Лотман. И вовсе не обязательно, что данный процесс происходит в сфере одной науки. Скорее, наоборот. И в рамках этой саморазвивающейся структуры наука и миф пребывают в диалектическом единстве. Понятно, что диалектическое взаимодействие мифа и науки построено на взаимном отторжении и притяжении, обеспечивающих их во всех отношениях плодотворное интеллектуальное сотрудничество. И в этом нет ничего удивительного. «История богата парадоксами, и противоположности часто тяготеют друг к другу» [6, с. 122], обеспечивая то структурно выраженное смысловое напряжение, без которого человеческая мысль не может существовать. Кроме того, следует учесть и некую психологическую компенсацию, которую наука находит в мифотворчестве, оттачивая свои рефлексии на ней, что миф позволяет науке с лёгкостью. При этом, естественно, наука на фоне мифа выглядит выигрышно. Но, на наш взгляд, преимущество науки во многом

обманчиво. Так, в частности, считается, что в отличие от мифа научные дисциплины располагают научным категориальным аппаратом и строгой методологией. Однако, по мнению Г. Д. Гачева, «под их терминологией, строгими научными терминами лежит метафора, образ» [3], который, возможно, не всем виден, но неизменно сопровождает и оттеняет каждое научное понятие, обеспечивая процесс превращения непосредственного действия в знак, наделённый образно-символическим значением. Спрашивается, может ли наука обойтись без мифологии? Вопрос остаётся пока открытым. Однако будет ли он когда-нибудь закрыт, если наши знания носят относительный, условный и вероятностный характер?

Впрочем, считать такую позицию утвердившейся будет опрометчивым, так как подобные подходы с точки зрения строгой, тем более идеологизированной и, следовательно, приверженной определённым принципам науки могут быть представлены как ложные. В этом плане уместно вспомнить опыт «борьбы с лженаукой» в советские времена. Так, в СССР 1950-х годов кибернетика воспринималась как «реакционная лженаука, возникшая в США после второй мировой войны и получившая широкое распространение в других капиталистических странах» [8]. Впрочем, такой «диагноз» вовсе не означал, что руководство СССР разгромило кибернетику как вредную во всех отношениях лженауку. Наоборот. И никаких высказываний кого-либо из советских руководителей про генетику как «продажную девку империализма» современным исследователям не известно. Другое дело, что в рамках тех или иных направлений науки борьба между различными течениями могла вылиться в гонения и даже в репрессии [7]. Но инициаторами их, как правило, выступали сами деятели наук. Таким образом, общепринятый «миф о гонениях», мягко говоря, существенно упрощает сложившуюся тогда в Советском Союзе историческую ситуацию [5; 12]. В связи с этим следует, однако, уточнить, что развитие науки никогда не было беспроблемным. И в этом смысле советская эпоха – совсем не исключение. Как, впрочем, и современная. И борьба между различными течениями, направлениями, теориями, видимо, в науке на любом этапе её развития неизбежна. Хотя степень драматизма борьбы может быть и разным.

Однако, поскольку сохранение духовного и интеллектуального многообразия культуры для развития народов и цивилизаций является чрезвычайно важным, на наш взгляд, уместно вспомнить, что писал об этом выдающийся российский мыслитель Г. Д. Гачев: «Многовариантность народов и их культур есть сокровище человечества. Подобно тому, как в симфоническом оркестре каждый инструмент имеет свой тембр, так и каждый народ одарен особым талантом видеть мир и сотворять вещи таким образом, который не свойственен народу-соседу. Таким образом, народы дополняют друг друга на планете, и нам следует не просто иметь терпимость, толерантность к различиям между народами и их культурами, но питать любовь к ним так же, как мы уважаем разделение труда в производстве. Возлюбленная непохожесть – вот мой принцип, вот что должно быть принципом во взаимных отношениях между цивилизациями» [3].

Применительно к взаимодействию мифа и науки принцип культивирования максимально возможного многообразия означает сохранение всего, что, в конечном счёте, делает человека более творческим и духовным. И тот факт, что миф, несмотря на научную критику, оказался для науки неуничтожимым, вселяет оптимизм, так как в нём речь идёт о весьма важной составляющей механизма научного и культурного творчества, без которого человек и человечество развиваться не могут, так как это заложено в их структуре и соответствует главным принципам саморазвития.

Применительно к лингвистике, описывая сложные процессы функционирования различных языков в рамках семиозиса, Ю. М. Лотман отмечает ту его важную деталь, что «большинство реально функционирующих языков (а не моделей и метаописаний) оказываются смесью языков и могут быть расчленены на два или более семиотических

компонента (языка)». Развивая свою мысль далее, он продолжает: «Запущенный в работу механизм дуальности приводит к постоянному расщеплению каждого культурно активного языка на два, в результате чего общее число языков культуры лавинообразно растет. Каждый из возникающих таким образом языков представляет собой самостоятельное, имманентно замкнутое в себе целое. Однако одновременно происходит процесс противоположного направления. Пары языков интегрируются в целостные семиотические образования. Таким образом, работающий язык выступает одновременно и как самостоятельный язык, и как подъязык, входящий в более общий культурный контекст как целое и как часть целого» [6, с. 575].

Однако мы бы не приводили данный отрывок, если бы он касался только языка. Но язык не существует сам по себе, он обслуживает и позиционирует определённую систему, через язык её раскрывая и делая коммуникабельной. Более того, согласно Ю. М. Лотману, и это для нас в данном случае важнее, каждая семиолингвистическая система, а таковой могут выступать культура, миф, наука, не только является «целостным семиотическим образованием», но и представляет сложную структуру, которая встроена в более общую структуру, где каждая из них в составе других частей выступает, «как целое и как часть целого», активно и плодотворно друг с другом взаимодействуя. Тем самым каждая система, выступая как часть структуры и как единое целое, несомненно способствует развитию культуры во всех её элементах и на всех её уровнях, несмотря на периодически имеющее место частичное непонимание.

Литература

1. Анохин П. К. Узловые вопросы теории функциональных систем. М. : Наука, 1980. 196 с.

2. Бехтерев В. М. Коллективная рефлексология. М. –Пг. : Колос, 1921. 432 с.

3. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. URL: http://www. polit. ru/lectures/2007/05/24/kulturosob. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

4. Богданов А. А. Тектология: Всеобщая организационная наука. М. : Финансы, 2003. 496 с.

5. Крылов В. О кибернетике как лженауке. URL: http://warrax. net/85/cyber. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

6. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб. : Искусство–СПБ, 2004. 704 с.

7. Поповский М. Дело академика Вавилова / Вступ. ст. А. Д. Сахарова. М. : Книга, 1990. 303 с., ил.

8. Поспелов Д. А. Становление информатики в России. URL: http://www. raai. org/about/persons/pospelov/pages/stanovl. htm (дата обращения: 07. 02. 2020).

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

10. Ставицкий А. В. Современный миф как объект научного исследования: основные подходы к проблеме // Вестник СевГТУ. Вып. 56: Философия: Сб. науч. тр. / Редкол. : М. С. Колесов (отв. ред.) и др. ; Севастоп. нац. техн. ун-т. Севастополь: Изд-во СевНТУ, 2004. С. 130–139.

11. Ставицкий А. В. Язык науки и мифа: проблема перевода и интеллектуальное единство // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Филологические науки, издательство Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского(Симферополь), том 4, № 1, 2018. С. 104–119.

12. Цымбал А. Гонения, которых не было. URL: http://www. specnaz. ru/istoriya/408/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

УДК 001. 891
Тарз Д. П.

Научный метод как миф

Так называемый научный метод – это миф. Это не означает, что ученые не делают вещей, которые можно описать и которые уникальны для их областей исследования. Но втиснуть разнообразный набор практик, охватывающих культурную антропологию, палеоботанику и теоретическую физику, в несколько действий – это неизбежное искажение, демонстрирующее серьезную бедность воображения. Легкие для понимания карманные версии научного метода обычно сводятся к критическому мышлению, проверке фактов или допущению, что «природа говорит сама за себя». На самом деле такой подход не является исключительно научным. Ведь если бы типичные формулировки были точными, единственное место, где происходила бы настоящая наука, были бы классы начальной школы.

Вскройте поверхность научного метода, и беспорядок выплеснется наружу. Даже упрощенные версии варьируются от трех до одиннадцати шагов. Некоторые начинают с гипотезы, другие – с наблюдений. Некоторые включают воображение. Другие ограничиваются фактами. Задайте простой линейный рецепт, и начнется самое интересное.

Веб-сайт *Understanding Science* предлагает «интерактивное представление» научного метода, которое на первый взгляд кажется знакомым [2]. В нем есть кружки с пометками «Исследование и открытие» и «Тестирование идей». Но есть и другие, названные «Преимущества и результаты» и «Анализ сообщества и обратная связь», – обе редкие птицы в мире научных методов. Что еще хуже, их стрелки указывают в разные стороны. Наведите указатель мыши на каждый кружок, и вы найдете другую блок-схему с несколькими категориями и набором дополнительных стрелок.

Это также говорит о том, где обычно появляются обращения к научному методу. Широко задуманный метод практически не привлекает внимания ни в научных статьях, ни в специализированном научном обучении. И чем более «внутренним» будет обсуждение, т. е. чем более изолированным от неученых, тем больше вероятность того, что в нем будут задействованы процедуры, протоколы или методы, представляющие интерес для близких коллег.

Между тем, понятие сильно абстрактного научного метода втянуло общественное обсуждение науки в свою орбиту, как риторическую черную дыру. К нему обращались педагоги, ученые, рекламодатели, популяризаторы и журналисты. Его обращение стало обычным явлением в дебатах по темам, привлекающим внимание широкой общественности, от глобального потепления до разумного замысла. Однако стандартные формулировки научного метода важны лишь постольку, поскольку в них верят неученые.

Что касается положительного: научный метод – не что иное, как риторика. Конечно, поначалу это может показаться не очень хорошей новостью, но на самом деле это так. Научный метод как риторика гораздо сложнее, интереснее и показательнее, чем как прямое отражение способов работы ученых. Риторика – это не просто слова; скорее, «справедливые» слова – это мощные инструменты, которые помогают формировать восприятие, управлять потоком ресурсов и полномочий и делать определенные виды действий или убеждений возможными или невозможными. Это особенно верно в отношении того, что Раймонд Уильямс (Raymond Williams) назвал «ключевыми словами». Список современных ключевых слов включает «семья», «раса», «свобода» и «наука». Такие слова знакомы. Они повторяются снова и снова, пока не кажется, что каждый должен знать, что они означают. В то же время, если вскрыть смысл этих слов, их значения станут полны беспорядка, вариаций и противоречий.

Т. о. научный метод – это ключевое слово (или фраза), которые помогли поколениям людей понять, что такое наука, даже если не было четкого согласия относительно ее точного значения, особенно если не было четкого согласия относительно ее точного значения. Этот термин мог слететь с языка и встретить кивок голов в знак согласия, и все же в каждом уме могли быть разные концепции. Пока никто не задает слишком много вопросов, гибкость термина может быть мотивом смысловой сплоченности и инструментом для побуждения к действиям среди групп. Слово со слишком точным определением – хрупкое; его использование будет ограничено конкретными обстоятельствами. Слишком расплывчатое определение слова вызовет путаницу и ничего не скажет. Слово, сбалансированное между точностью и неопределенностью, может изменить мир.

Некоторое время так было с научным методом. Еще в 1874 г. британский экономист Стэнли Джевонс (Stanley Jevons, 1835–1882) в своих широко известных «Принципах науки» [3] прокомментировал: «Физики знакомо говорят о научном методе, но они не могли легко описать, что они подразумевают под этим выражением»[1].

Полвека спустя социолог Стюарт Райс (Stuart Rice, 1889–1969) предпринял попытку «индуктивного исследования» определений научного метода, предлагаемых в литературе по общественным наукам [4]. В конце концов, он пожаловался на его «бесполезность». «Количество элементов в таком перечислении, – писал он, – было бы бесконечно большим»[2].

И все же широкое разнообразие возможных значений сделало научный метод ценным риторическим ресурсом. Методологические картины, нарисованные практикующими учеными, часто подбирались так, чтобы поддержать их собственную позицию и подорвать позицию их противников, даже если это приводит к несогласованности. Как риторика, научный метод выполнял по крайней мере три функции: он был инструментом пограничной работы, мостом между научным и мирским миром и брендом, который представляет саму науку. Обычно он выполняет все эти роли сразу, но они также представляют собой приблизительную хронологию его использования. В начале истории термина основное внимание уделялось установлению границ вокруг научных идей и практик. Позже его стали использовать с большей силой, чтобы показать неученым, как сделать науку актуальной. Более или менее случайно его призыв развеял любые сомнения в существовании настоящей науки.

Время – решающий фактор в понимании научного метода. Обсуждение наилучшей методологии подхода к изучению природы восходит к древним грекам. Метод также представлял собой важную проблему для натурфилософов в исламское и европейское средневековье, тогда как многие историки считали методологические сдвиги, связанные с научной революцией, решающими для создания современной науки.

Учитывая все это, еще более примечательно то, что «научный метод» редко использовался до середины девятнадцатого века среди англоговорящих людей и приобрел широкую общественную известность только с конца девятнадцатого до начала двадцатого веков, достигнув пика где-то между 1920–1940-ми гг. . Так что научный метод – относительно недавнее изобретение.

Но не только он. Такие уже знакомые примеры терминологической риторики, как «наука и религия», «ученый» и «лженаука» приобрели известность за тот же период времени. В этом смысле «научный метод» был частью того, что мы могли бы назвать риторическим пакетом, набором важных ключевых слов, которые помогли сделать науку понятной, прояснить ее различия с другими сферами мысли и отличить ее приверженцев от других людей. Все это происходило параллельно с изменением популярных представлений

[1] «Physicists speak familiarly of scientific method, but they could not readily describe what they mean by that expression» [англ.].

[2] «The number of items in such an enumeration, would be infinitely large»[англ.].

о науке от общих систематизированных знаний в начале 1800-х гг. к особому и уникальному виду информации к началу 1900-х гг. . Эти представления затмили привычку говорить о научном методе, что открыло дверь для подтверждения авторитета науки в отличие от других видов человеческой деятельности.

Такой труд является сутью того, что Томас Гиерин (Thomas Gieryn, род. 1950) назвал «пограничным трудом»[1] – то есть использование вариаций и даже очевидных противоречий в потенциальных определениях науки для расширения собственного доступа к социальным и материальным ресурсам, при этом отрицая такие преимущества у других. В конце 1800-х гг. большая часть публичной работы по установлению границ науки была связана с бушующими дебатами о биологической эволюции и возникающей линией разлома между наукой и религией. Учитывая это, мы могли бы ожидать, что научный метод был выдающимся оружием сторонников эволюционных идей, таких как Джон Тиндалл (John Tyndall, 1820–1893) или Томас Генри Хаксли (Thomas Henry Huxley, 1825–1895). Но это было не так.

Идея уникальной научной методологии была все еще слишком новой, и ей не хватало риторической гибкости, которая делала ее полезной. Напротив, самые громкие призывы к научному методу исходили от тех, кто надеялся ограничить досягаемость науки. Один автор в журнале «Ladies Repository» (1868) размышлял, что «каждое поколение по мере накопления свежих иллюстраций научного метода все больше и больше смущается, как соединить их с гораздо более грандиозной и благородной личной дисциплиной души. который слышит в любых обстоятельствах жизни какое-нибудь новое слово повеления от живого Бога»[2].

К XX в. ссылки на «научный метод» стали обычным элементом общественного обсуждения. У этого термина накопилось множество значений, что позволило ему стать полезным риторическим инструментом. Между тем фактическое содержание науки казалось, отступало за все более и более технические препятствия. В 1906 г. обозреватель журнала «Nation» посетовал на возрастающую сложность научного знания. «Можно сказать, – заметил он, – не то, что средний образованный человек отказался от науки, но что наука отказалась от него». Научный метод оставался единственным прочным мостом, позволяющим сделать то, что происходило в лаборатории, актуальным для повседневной жизни. Он показал, почему наука важна, и предоставил возможность использовать это значение, открытое даже для среднего гражданина, которого научная информация в противном случае сбила бы с толку.

В таких условиях неудивительно, что некоторые люди утверждали, что «величайший дар науки – это научный метод».

В своем обращении 1932 г. к журналистам в Вашингтоне, округ Колумбия, физик Роберт Милликен (Robert Millikan, 1868–1953) сообщил своей аудитории, что «главное, что популяризация науки может способствовать прогрессу мира, – это распространение знаний об этом методе науки обывателю»[3]. Педагоги особенно продвигали научный метод как способ привнести науку в школу. Перед образовательной секцией Американской ассоциации содействия развитию науки в 1910 году Джон Дьюи (John Dewey, 1859–1952) утверждал, что «науке слишком много преподают как накопление готового материала, с которым студенты должны быть ознакомлены, а не достаточно как метода мышления»[4]. В

[1]boundary-work [англ.].

[2] «every generation, as it accumulated fresh illustrations of the scientific method, is more and more embarrassed at how to piece them in with that far grander and nobler personal discipline of the soul which hears in every circumstance of life some new word of command from the living God»[англ.].

[3] «main thing that the popularization of science can contribute to the progress of the world consists in the spreading of a knowledge of the method of science to the man in the street» [англ.].

[4] «science has been taught too much as an accumulation of ready-made material with which students are to be made familiar and not enough as a method of thinking» [англ.]

1947 г. в 47-м «Ежегоднике Национального общества изучения образования»[1] было объявлено, что «в дискуссиях по вопросам образования было несколько моментов, по которым было бы больше согласия, чем желательность преподавания научного метода».

По мере того как наука становилась все более мощной силой в современном обществе и культуре, отчасти благодаря использованию научного метода, все большее число людей стремилось воспользоваться ее престижем. Это было особенно важно для социологов. Джон Б. Уотсон (1878–1958), центральная фигура в программе бихевиоризма, согласился в 1926 г., что методы психологии «должны быть методами науки в целом». В том же году Совет по исследованиям в области социальных наук преобразовал одну из своих подгрупп в Комитет по научным методам.

Конференция, проведенная под его эгидой, в конечном итоге породила массовые методы в социальных науках. Журналисты, которые в 1920-е и 1930-е гг. смотрели на социальные науки как на руководство к действию, также обратились к научному методу. В 1928 г. Джордж Гэллап (George Gallup, 1901–1984), основатель опроса Gallup, защитил диссертацию в Университете Айовы на тему «Объективный метод определения интереса читателей»[2]. Два года спустя он представил статью под названием «Научный метод определения читательского интереса»[3]. В обоих случаях он рекомендовал изучать газеты вместе с читателями, отмечая их реакцию.

В начале 1900-х гг. стали распространяться ссылки на научную медицину, научную инженерию, научный менеджмент, научную рекламу и даже научное материнство, часто оправдываемые принятием научного метода. На фоне распространения тоталитаризма в 1930-х и 1940-х гг. способность научного метода поддерживать баланс между открытым и критическим мышлением предвещала истинную «науку о демократии».

Потребители на новом, ориентированном на рекламу рынке столкнулись с менее благородными примерами в таких книгах, как «Полный научный метод работы с саксофоном»[4] Эби (1922 г.), «Научный метод выращивания гигантских лягушек-быков»[5] Мартина Генри Фентона (1932 г.) и «Научный метод питания. Ваш путь к здоровью»[6] Арнольда Эрета (Arnold Ehret, 1922). Эби, например, так и не изложил свой полный научный метод. Но в этом не было необходимости. Как и галочка на кроссовках Nike, научный метод нужно было только показать на поверхности.

После середины XX в. научный метод продолжал оставаться ценным риторическим ресурсом, хотя и потерял часть своего блеска. Оглядываясь назад на его рост в публичном обсуждении, мы можем увидеть падение, поскольку оно стало предметом усиленной философской критики. В 1975 г. философ из Беркли Пол Фейерабенд (Paul Feyerabend, 1924–1994) подверг критике само понятие единственного и определяемого научного метода в своей книге «Против метода» [1], предположив, что вместо этого ученые просто делают то, что работает. Педагоги тоже начали выражать скепсис.

В издании «Преподавание науки в современных средних школах» [5] 1968 г. с сожалением отмечается, что «тысячи молодых людей выучили наизусть шаги» научного метода в том виде, в каком они представлены в учебниках, «и повторяли их своим учителям, вероятно, интуитивно сомневаясь в их пригодности». Такое пристальное внимание сделало научный метод узким и хрупким, лишив его риторической полезности.

В то же время технологические продукты науки, которые начали вторгаться в повседневную жизнь, сулили более эффективный символ науки и мост между лабораторией

[1]Yearbook of the National Society for the Study of Education [англ.].
[2]An Objective Method for Determining Reader- Interest [англ.]
[3]A Scientific Method for Determining Reader-Interest [англ.].
[4]Eby's Complete Scientific Method for Saxophone [англ.]
[5]Scientific Method of Raising Jumbo Bullfrogs [англ.]
[6]A Scientific Method of Eating Your Way to Health [англ.]

и мирским миром. Теперь вместо новых научных областей мы находим биотехнологии, информационные технологии и нанотехнологии. Обращение к новым технологиям, доступным во всем, от электронных устройств до продуктов для волос, также стало основным элементом рекламы. Точно так же современные интеллектуалы обычно используют технологические метафоры, в том числе намёки на «системы», «платформы», «конструкции» или «технологии» как на общие методы работы. «Технонаука» приобрела широкую популярность среди социологов науки для обозначения взаимосвязанного производства абстрактного знания и материальных средств.

Тем не менее, научный метод сделал то, что должны делать ключевые слова. Он не отражал реальность – он помогал ее создавать. Это помогло определить видение науки, которое было отделено от других видов знания, оправдало ценность этой науки для тех, кто остался вне ее, и служило символом научного престижа. Он продолжает выполнять эти задачи, но не так эффективно, как в период своего расцвета. Если мы вернемся к упрощенному взгляду, в котором научный метод на самом деле является рецептом для производства научных знаний, мы упускаем из виду огромную часть истории и развитие ключевого пробного камня на культурных картах. Мы лишаем себя более богатой перспективы в пользу более узкой и противоположной тому, как обстоят дела на самом деле.

Литература

1. Feyerabend P. Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. London: New Left. Books 1975, 339 p.

2. How science works: The flowchart. URL: https://undsci. berkeley. edu/article/scienceflowchart (дата обращения: 07. 02. 2020).

3. Jevons S. Principles of Sciencea treatise on logic and scientific method. London. Macmillan. 1874. Doi: https://doi. org/10. 5962/bhl. title. 19138

4. Rice S. A. Methods in Social Science. Chicago: University of Chicago Press, 1931. 822 p.

5. Walter A. Thurber, Alfred T. Collette Teaching Science in Today's Secondary Schools. AllynandBacon, 1968. 655 p.

УДК 3212. 7
Тимощук А. С.

Технократическое мифотворчество

В мире нарастающей сложности традиционные нарративы, – сакральные тексты, уже не обеспечивают легитимацию и универсализацию социальных ценностей. Глобализированное общество разобщено в своих генераторах смысла. Для поддержания его устойчивости нужно новые технократические мифы: либерализм, цифровизация, роботизация. «Под видом борьбы с мифами в процессе истинного отражения реальности наука её мифологизирует, стараясь своё мифотворчество не афишировать» [1, с. 166].

Наука создала миф о своей всесильности и успешности. Нарратив технократического романтизма не подтверждается социотехнической практикой. Не сбылись утверждения о крио-бессмертии, освоении далёкого космоса и дармовой энергии. Напротив, наблюдается достижение технологических пределов, а это означает переориентацию инженерной мысли с эктерналистской программы на интерналистскую по энергосбережению и устойчивому развитию на Земле [2].

На всех этапах своего развития человечество стремилось выработать программу устойчивого развития. Каждый тип общества, – первобытное, аграрное, индустриальное и постиндустриальное, вырабатывает свои стандарты надёжности выживания и обеспечения потребностей.

При этом ключевым фактором перехода от одного типа общества к другому является народонаселение, численность которого выступает одновременно решением проблемы и новым вызовом устойчивости.

В примитивном обществе большой род помогает в конкуренции с другими племенами, но его трудно прокормить на ограниченных охотничьих угодьях. Этот тип человечества достаточной устойчиво существовал несколько миллионов лет, постепенно заняв практически все континенты. Однако рост народонаселения и невозможность удовлетворить потребность в питании с помощью охоты привели к переходу на аграрный тип хозяйствования, что является первой масштабной и малоизученной революцией человечества, обеспечившей ему относительно стабильное существование в течение нескольких тысяч лет.

Проблемы нехватки земли начали проявляться уже в конце Средних веков, когда европейские государства активно сводили лес и искали возможности колонизировать новые континенты. Дефицит земли породил пауперизм, бродяжничество и исход крестьян на новые земли. Первая НТР давала занятость в городах на производстве и это быстро меняло уровень жизни, уклад жизни и тип семьи. Город впервые стал более сытым местом, чем деревня.

Индустриальный тип общества нуждался в своём типе устойчивости – рынках сбыта. Производить массово человечество научилось, однако надо было ещё и продать товар, а для этого нужен был средний класс и политика протекционизма, который обосновал экономист Адам Смит для родины капитализма. До тех пор, пока индустриально развитых стран было немного, они обеспечивали свою устойчивость реализуя продукцию в аграрных колониях. Однако постепенно число индустриально развитых держав росло: к Великобритании присоединилась Германия и Франция. Затем стало всё больше расти влияние США и Японии. Первая и вторая мировая война – это конфликты уже индустриальных держав, где своё место в глобальном порядке отстаивало молодое советское государство, ставшее альтернативным проводником индустриализации в Азии, Африки и Латинской Америке. СССР овладел технологиями электроэнергетики и неорганической химии, станкостроения и

машиностроения, ракетостроения и ядерного синтеза; делился ими с союзными государствами, составляя конкуренцию развитым индустриальным государствам.

Российский космизм, как синтетический проект, объединивший несколько смыслов (идея радикального преобразования человеческой природы с помощью знания, иммортализм и осознанное преодоление ограничений сознания и природы, пространства и времени), попал в цивилизационный поток. К сплаву христианства, теософии и марксизма добавились мировые успехи в авиации, которые быстро впитывали отечественные конструкторы Н. Е. Жуковский, А. Н. Туполев, П. О. Сухой, С. П. Королёв и др.

Космизм совпал с оборонными потребностями страны и дал вполне прагматичные результаты: межконтинентальные баллистические ракеты, которые выступают продукцией двойного назначения, т. к. способны быть космическими носителями, так и нести заряд на большие расстояния для поражения стратегических объектов противника.

Что касается романтических мечтаний о полётах к другим галактикам, выхода из колыбели человечества и добыче руды на других планетах, то от них, видимо, придётся отказаться. Хотя заявления о полёте на Марс и Луну делаются регулярно, реальные шаги с 1960-х, как в США, так и в России, пока в сторону сокращения расходов на космос: сворачивание лунной программы, многоразовых челноков, объединение усилий на МКС.

Существуют пределы ракетных технологий для передвижения в космосе на дальние расстояния и перемещения грузов. Ракетный космос останется затратным (доставка грузов обходится в сотни миллионов долларов) и не может пойти по пути удешевления, как компьютеры или мобильная связь за счёт массового маркетинга. Иные же неракетные способы тяги в вакууме для тел, имеющих массу, по-видимому, не возможны. С третьей стороны, военные расходы человечества стоят дороже космической программы, которая может дать шанс выживания человечеству. Инвестиция в космос должна стать, прежде всего, инвестицией гуманизма.

Вероятно, человечество достигло практически всех доступных ему технологий. Все три типа общества уже присутствуют на планете – аграрное, индустриальное и постиндустриальное. Иные типы обществ, – телеологическое, о котором мечтали космисты; коммунистическое, – идеал социал-утопистов; постчеловеческое – цель технократов, суть мыслимые, но не достижимые.

Исторически третий тип цивилизации, к которому вплотную подошло человечество, описал Э. Тоффлер и связал его с компьютеризацией и роботизацией. Как и Маркс, он делал выводы о будущих отношениях собственности, соотношения необходимого и свободного времени, при этом его выводы не столь категоричны, он исходил, что будущее открыто для изменений. Согласно Тоффлеру, при смене технологии, меняется и социокультурный код, в то время как у Маркса, технология – это лишь переход к новому типу эксплуатации, пока не будут обобществлены все средства производства.

Технократическая эйфория была свойственна как марксистам, так и немарксистам. Обе партии полагались на мощный рывок в освоении космоса, роботизации производства и снятие всех социальных противоречий благодаря прогрессу технологий.

Когда читаешь публикацию с заголовком «Роботы оставят без работы три тысячи юристов Сбербанка» возникают образы коварных машин из матрицы. Однако всё дело в недобросовестной подаче информации. Сбербанк в 2015–2017 гг. завоёвывал рынок, наращивая офисы и выдавливая другие банки. Затем в 2018 г. он резко закрыл около тысячи офисов и сократил количество банкоматов по стране в целях оптимизации издержек.

Новые технологии здесь не причём, это банальная стратегия захвата рынка. Теперь в Сбербанке очереди и давка. Это всё результаты тренда на сокращение сети после захвата рынка, которая осуществляется под прикрытием стратегии создания цифровой экосистемы и с помощью пиар лозунгов «очереди в Сбербанке – это наша великая ценность». Активное

развитие интернет-технологий не сможет снизить количество клиентов, которым нужно обналичить карточку в терминале.

Никаких особых проблем в области применения ИИ не существует. Все эти рассуждения о том, есть ли у машин субъективность и свобода воли – университетская схоластика. Собственно, никакого искусственного интеллекта не было и не будет. Это колоссальная подмена понятия. Мы переносим свойства человека на машины и запутываемся в своих же метафорах. Есть устройства-помощники. Они не самостоятельны, бессубъектны, не имеют свободы воли и действуют в рамках алгоритмов, созданных человеком.

Человек – это сложная система со множеством подсистем. Когда мы говорим интеллект, то подразумеваем, что это самоподдерживающая и саморазвивающаяся открытая система. В то время как ИИ – это энергетически зависимая алгоритмически-ограниченная, закрытая система или система с ограниченной обратной связью, которая принципиально не изменилась от ловушки для зверей древнего человека, где тоже был механический алгоритм.

У меня нет никаких эмоций по поводу того, что робот София ответила, что сильнее человека и может его уничтожить. Постановочные ролики для СМИ от создателей нужны для привлечения инвестиций. Робот-учитель, робокоп – всё это инфоповоды для привлечения внимания. Ясно, что для чтения лекции можно принести куклу, имитирующую голос человека и мимику лица, имеющую алгоритмы для ответов на релевантные вопросы, но учитель, это не только преподаватель знания. Это и организатор, мотиватор, полемист, оратор и, самое важно, живой человек, часть общественной системы. Нужно ли стараться переносить все эти свойства на искусственную систему?

Роботы освобождают нас от рутины, помогают на тренажёрах для будущих врачей, лётчиков, водителей. Никакой угрозы безработицы в результате роботизации жизни не существует. По разным причинам. В некоторых областях внедрение этих помощников дороже, нежели наём дешёвой рабочей силы: сельскохозяйственные роботы внедряются в западных странах, а в развивающихся всю эту монотонную работу делают люди. В Германии посуду моют в больницах машины, а в России – буфетчицы.

В праве, требуется уполномоченное лицо, которое может нести ответственность и быть наказанным на неправомерное решение. Юристы-боты не отвечают за ошибки. Люди – да.

«Умные машины», «искусственный интеллект» – это нейтральные действия запрограммированных устройств, которые по социальным причинам принято считать автономными мыслящими гаджетами. Так происходит ещё одно умножение иллюзий. Компьютер сайнс начинает новый виток гипостазирования. Игры в компьютерный разум – разновидность симулирования процессов истины.

В Азии фабрики блокчейна сегодня дополняют крупные заводы, надомный труд и ручную обработку риса. Чтобы машина заменила чуткость человеческих рук при выращивании искусственного жемчуга на моллюсковых фермах, нужны вложения, несопоставимые с самой стоимостью жемчуга. Человек пока остаётся самой дешёвой универсальной машиной, а лозунги всеобщей роботизации – это лишь маркетинговая стратегия их производителей.

Сегодня машины уже заменили многие рутинные процессы и это не уменьшило ценность людей, а даже увеличило. Люди ценны тем, что они умеют то, что не умеют делать машины. Есть предел в том, сколько человечеству нужно устройств-ботов и персонала по их обслуживанию.

Нас приучают к тому, что человек будущего сменит десятки работ и квалификаций, ему нужно постоянно учиться, аргументируя, что это спасает от старческого слабоумия, при

этом скрывая то, что постиндустриальная цивилизация зашла в тупик и даже она не может обеспечить стабильной занятостью растущее население

Несомненно, Интернет в постиндустриальном обществе даёт работу, но нужно сторониться технологического оптимизма, мифологемы, которая обманывает, что техника даст всё.

Цефализация и рационализация человека сопровождает его путь от мифа к логосу. Казалось бы, в информационную эпоху мы должны видеть меньше иррационального, ибо сон разума рождает химер. Поразительно, что дигитальные технологии генерируют и тиражируют иррациональное ещё с большей силой, чем сарафанное радио, формируя клиповое сознание и порождая дегенеративную зависимость от коммуникаторов, медиа среды и информационного фастфуда [3].

Роботизация стала одним из мощных идейных источников проектирования будущего. При этом многие ожидания по изменения производства и будущего Земли, которые были в начале и середине XX века не оправдались. Есть достаточно причин считать, что мы достигли технологических пределов в развитии нашей индустриальной и постиндустриальной экономики и будущее Земли зависит о выработки нового экологического консенсуса. Причём не только в природопользовании, но и в экологии духа, в таких вопросах как биоэтика, права животных, самоограничение в развитии технологий.

Следующим этапом после пост-индустриального общества является умное общество. Smart society – это бережливость, экология, учёт, знание, образование, мудрость жизни, особое внимание к сфере образования и воспитания молодёжи.

Выживание мира зависит от повышения эффективности производства и самоограничения в потреблении при пристальном внимании к экологическим вопросам.

Демографическая политика умного общества заключается в поддержании баланса народонаселения, а концепция роста ВВП умного общества будет пересмотрена в пользу устойчивости показателей.

Литература

1. Ставицкий А. В. Причины и особенности научного мифотворчества // 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. 166–168.

2. Тимощук А. С. Нарративные пределы мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 274–277.

3. Тимощук А. С. От мифа к логосу и обратно к мифу: дискурс будущего, цифровое слабоумие и кибердевиантность // Сборник III Международной научной конференции Гуманитарные Губкинские чтения «Будущее в настоящем: человеческое измерение цифровой эпохи» (5-6 апреля 2018 г.), Москва: РГУНГ, 2018. С. 165–168.

УДК 316. 7
Шинкаренко В. Д.

Мифы и сновидения

Есть ли сходство между мифом и сновидением? Мифы и сновидения относятся к наиболее архаичным формам сознания. Если сравнивать миф и сновидение то, что древнее по своему происхождению? Миф появляется только с появлением речи и абстрактного мышления как некая форма речевого описания реальности и коллективной памяти. Тогда как сновидение присуще всем высшим животным. Оно приобретает свое индивидуальное или коллективное значение, так же как и миф с появлением речи. Только при помощи речи можно передать словами содержимое собственного сновидения другим и сделать его объектом для обсуждения и анализа.

Во всех традиционных культурах мифы и сновидения играют важную роль и используются для понимания настоящего и предсказания возможных будущих событий. Зачастую содержание мифов и сновидений требует для их правильного понимания в соответствии с существующей ситуацией толкования или интерпретации. В психоанализе толкование сновидений играет большую роль для установления появления отклонений в поведении пациента. З. Фрейд посвятил, по его мнению, лучшую свою книгу, ставшей библией психоанализа «Толкование сновидений» (1900). По З. Фрейду, «сновидение – это осуществленное желание» [1], что является ключом для понимания толкования сновидения в психоанализе. Не всякое желание может быть реализовано на практике, но практически любое желание может получить реализацию в сновидении. Анализ сновидений может показать скрытые желания, которые в свою очередь могут привести к неким поведенческим отклонениям. По Фрейду нереализованные желания носят сексуальный характер, и поэтому при толковании сновидений этой области желаний уделялось повышенное внимание.

Особенностью сновидения является то, что индивид воспринимает его от первого лица, т. е. он находится в сновидении, воспринимает его содержание и собственные действия в нём практически как в реальной жизни. Все действия культурного героя или первопредка, как правило, совершаются тоже из позиции наблюдателя, о которой и повествует миф.

В состоянии бодрствования, восприятие элементов окружающего мира происходит постоянно за исключением потери сознания и времени сна. В позиции наблюдателя индивид осознает свое присутствие в окружающем его мире, может взаимодействовать с элементами окружающего мира с помощью собственного тела. Тело обладает не только органами чувств, воспринимающими элементы окружающего мира, но и способностью манипулировать не только воспринимаемыми образами элементов окружающего мира в виде речевых структур в знаково-смысловой форме, но и непосредственно манипулировать различными элементами окружающего мира. И таким образом, оказывать воздействие на воспринимаемую окружающею реальность, представленную в сознании в знаково-смысловой форме.

В отличие от реальной жизни в сновидении также происходит восприятие различных знаково-смысловых структур, но не элементов окружающего мира, а именно знаково-смысловых структур, представляющих собой само пространство сновидения. Опыт восприятия различных элементов окружающего мира в виде различных знаков, ощущений и эмоций воспроизводится в сновидении и от этого сновидение становится часто мало отличительным от воспринимаемой индивидом реальности. Каждый индивид воспринимает некую ограниченную часть физической реальности, которую определяет географическое место его существования, она, как правило, и является основой для содержания его сновидений. Это не говорит, что в сновидении не могут появляться некие знаки-образы

никогда не воспринимаемые им в своей повседневной практике. К. Г. Юнг ввел в науку понятие «коллективное бессознательное», а «архетипы» являются его содержанием [2]. Коллективное бессознательное не может быть по своей природе пустым, и поэтому оно наполнено различными архетипами. В разные периоды своего научного творчества Юнг давал различные понятия архетипу. Архетип – это «определенное образование архаического характера, содержащие, по форме, так и по смыслу, мифологические мотивы. В чистом виде последние присутствуют в сказках, мифах, легендах и фольклоре» [3, с. 37].

Архетипы могут восприниматься как знаки-образы или картинки, которые не имеют ни социальных значений, ни индивидуальных смыслов. Они присутствуют как воспринимаемые знаки-образы, но не расшифровываются в известные значения и смыслы. Через описание словами архетип как знак-образ приобретает значение и смысл. Коллективное бессознательное как некий коллективный опыт проявляется через сновидения в виде различных архетипов, но те же самые архетипы содержатся и мифах. Мифы и сновидения не тождественны друг другу, хотя могут иметь общую символику. Мифы переходят в сновидения и становятся сновидениями, а сновидения становятся мифами.

Если в реальной жизни индивид воспринимает себя в окружающем его мире как присутствие собственного тела в этом мире с возможностью управлять этим телом, то в сновидении присутствие тела не всегда обязательно. Его присутствие как бы подразумевается, т. е. есть восприятие знаково-смысловой структуры сновидения, способность в этот структуре сновидения передвигаться, но при этом само тело, несмотря на все привычные в нем ощущения, в сновидении не присутствует, т. е. оно не воспринимается органами чувств в самом сновидении. Существуют сновидения, где наоборот, не только есть все ощущения тела, но и есть его присутствие, т. е. существует в сновидении способность воспринимать органами чувств свое собственное тело, управлять им и выполнять с его помощью какие-то действия, что является главным содержанием этих сновидения.

К другой группе сновидений относятся сновидения, действия которых разворачиваются во внутреннем пространстве тела: в его тканях, органах, конечностях и т. д. Сновидец – это внутреннее пространство своего тела воспринимает не как анатомический набор тканей и органов, а таким образом, что внутреннее пространство приобретает знаково-смысловую структуру какого-то объекта из реального мира. Например, внутреннее пространство тела может восприниматься как огромное здание с большим количеством внутренних помещений, в которые не проникает солнечный свет, а освещенность в них воспринимается как ранее утро, когда начинает светать или вечерние сумерки, и возникает ощущение, что помещения находятся под землёй. Сновидец может перемещаться по этим помещениям и в зависимости от того как ощущается тот или иной внутренний орган, ткань, конечность или все тело эти ощущения представляются в различных знаково-смысловых структурах, характеризующих реальное на момент сновидения состояние организма в символической форме.

Таким образом, внешние знаково-смысловые структуры физического мира характеризуют состояние внутренних структур тела в привычных знаках, имеющих значения и смыслы. Это связано с тем, что все элементы окружающего мира как знаки, с которыми взаимодействует индивид, имеют определенную эмоциональную окраску. В сновидении в зависимости от переживаемых эмоций возникают элементы, связанные с ними и повседневной практике. Очевидно, что смена эмоций может изменять содержание зрительных образов сновидения, но также и смена зрительных образом может менять связанные с ними эмоции как музыка через набор звуков заставляет переживать движения и смену эмоций. Одни и те же эмоции и переживания могут быть связаны с совершенно разными элементами окружающего мира, т. е. одну и ту же эмоцию могут вызывать

совершенно разные элементы окружающего мира. Соединение различных элементов окружающего мира в некое общее целое может вызывать сложные переживания. Так называемый фон в сновидении передает определенные эмоциональные переживание, задает знаково-смысловую структуру сновидения.

На этом фоне и разворачивается действия сновидения, определенным образом связанные с ним. То же самое можно сказать и о мифе, в котором фон задает некое эмоциональное переживаемое пространство и в зависимости от него разворачиваются дальнейшие события, определяющие действия, поступки и поведение культурного героя или первопредка и других персонажей мифа. Присутствие в мифе и сновидении различных элементов окружающего мира не случайно. Они задают особое знаково-смысловое пространство, которое эмоционально переживается, транслируя через эти переживания определенные значения и смыслы.

Из всего многообразия сновидений некая часть сновидений, а точнее главное смысловое содержание сновидения – сюжет повторяется время от времени. Это не просто повторяющиеся сновидения, когда индивид вспоминает после окончания сновидения, что он его уже видел и иногда даже может вспомнить, когда это сновидение ему снилось. Такие повторяющиеся сновидения можно сравнить с ранее просмотренными фильмами. Процесс узнавания сновидения может происходить как во сне, так и после пробуждения.

Повторяющиеся сновидения и сновидения, в которых повторяется сюжет – это разные сновидения. В сновидении может повторяться только его основной сюжет, но форма, в которой этот сюжет повторяется всегда разная и мало похожа на уже ранее виденные. Поэтому в памяти остается некие внешние события из сновидения, например, фон, но не сам его сюжет, а для того чтобы извлечь сюжет требуется анализ сновидения. Например, индивид может видеть в сновидении как он балансирует на краю пропасти и при этом испытывает страх упасть в неё или он мчится на большой скорости в машине и боится, что не справится с управлением и разобьётся, или плывет под водой и понимает, что ему может не хватить кислорода, чтобы успеть всплыть и испытывает от этого страх и т. д. Страх в сновидении может принять самую разнообразную форму и проявляться в нем в самой неожиданной сюжетной линии сновидения. Большинство сновидений, несмотря на насыщенный визуальный ряд мало отличимый от реальной жизни, носят эмоциональный характер.

Зрительные образы, соединяясь с эмоциями, придают этим образам определенное эмоциональное состояния. Поэтому такие сновидения при воспоминании после пробуждения по мере того как эмоции ослабевают и уходят, зрительные образы расплываются и пропадают. Еще несколько секунд назад сновидение было ярким и насыщенным и вдруг через мгновения оно расплывается на составляющие его образы и по мере ослабления эмоций гаснет и забывается.

Сновидение в отличие от реальности обладает одной особенностью – наблюдатель одновременно присутствует в самой знаково-смысловой структуре сновидения и одновременно воспринимает себя как бы за ее границами. Сновидец в сновидении может одновременно воспринимать себя как наблюдатель в теле и наблюдать собственное тело со стороны. Головному мозгу все ровно поступает эта информация от органов чувств или мозг сам создает из памяти виртуальную реальность сновидения, но сам процесс осознания находится не в самом образе сновидения, что и позволяет осознавать сновидение как наблюдение, будучи только частью этого наблюдения. Находясь в сновидении, сновидец с какого-то момента сновидения начинает понимать, что это все воспринимаемое им - сновидение, т. е. сновидец, присутствует в сновидении и является одновременно наблюдателем этого сновидения, но наблюдателем сновидения он является не внутри самого сновидения, а снаружи.

В таком сновидении сновидец может находиться в положении наблюдателя одновременно в двух местах: непосредственно в сновидении и наблюдать сновидение со стороны. Такое раздвоение наблюдателя может появляться время от времени, т. е. наблюдатель постоянно поглощен знаково-смысловой структурой сновидения и иногда воспринимает сновидение как бы выходя за его пределы и из действующего лица в эти моменты он превращается в наблюдателя, а затем опять становится наблюдателем и действующим лицом уже снова в сновидении.

Это можно сравнить как просмотр фильма в кинотеатре, когда фильм своим сюжетом увлекает настолько, что начинает восприниматься как реальность. Если наблюдатель не выходит в течение сновидения за его границы и не воспринимает его как наблюдатель со стороны, то такие сновидения не запоминаются, т. к. не происходит осознания содержания сновидения за пределами самого сновидения. Такое сновидение является потоком сознания без осознания. В нем нет наблюдателя потока со стороны. Существуют сновидения, в которых сновидец является одновременно наблюдателем в самом сновидении и наблюдателем за сновидением. Эти сновидения могут быть как просто наблюдаемыми, т. е. осознанными, так и осознанно управляемыми.

Миф как некая речевая структура появился задолго до появления письменности, т. е. способности фиксировать речь с помощью знаков и все свои особенности приобрел именно как речевая структура. Письменность позволила фиксировать мифы, накапливать знания и работать с этими знаниями как с письменным текстом. Если миф как речь имел большое значение для традиционного общества и с развитием общества либо изменялся, либо забывался, то зафиксированный в тексте миф постепенно утрачивал свою связь с миром. Это происходит, потому что записанный миф уже не обновлял свои связи с окружающих миром и постепенно утрачивал свое первоначальное значение в виде переживания непосредственной связи между речевой структурой и миром.

Переживание содержания мифа постоянно воспроизводит связи между человеком и всем окружающим его миром. Эти переживания, порождаются с одной стороны элементами окружающего мира, а с другой – передающими и вызывающими эти переживания словами. Как определенная форма человеческого сознания, миф может существовать только в устной речи и как устная речь может быть передан другим людям, что позволяет им глубже пережить устройство окружающего мира через описанные в нём речевыми структурами некие события, которые в «начале времен» уже произошли [4].

Воспроизводство в речи мифа позволяет эти события проживать бесчисленное количество раз как в первый раз, когда эти события происходили и были переданы культурным героем или первопредком. В мифе не указывается время, когда некие важные события реально происходили. В этом нет никакой необходимости. Главное – это само событие, а не время, когда оно произошло. Воспроизводство мифа в речи позволяет еще раз пережить эти события, как некогда это произошло с культурным героем или первопредком, по той причине, что важность произошедшего продолжает оставаться актуальной до тех пор, пока миф продолжает регулярно воспроизводиться. Миф обращается к неким реальным событиям (в дальнейшем эти события могут быть искажены), которые остались в памяти культуры благодаря важности того, что тогда произошло. Несмотря на то, что миф представляет собой речевую структуру, он связан с определенными ритуальными действиями, которые, как правило, и содержатся в мифе как некие деяния культурного героя или первопредка [5].

Подозревать, что мифы (особенно ранние) являются простой игрой воображения, или поэтическим восприятием реальности не приходится по той причине, что миф как речевая структура передает некое важное знание, позволяющее глубже понять окружающий мир и в нем человека. Мифы не придумываются для развлечения или для манипулирования сознанием какого-то индивида, рода или племени с какой-то целью как это происходит в

современной пропаганде. Для каждого уровня развития социального организма как общества существуют важные для индивидуального и группового выживания знания. Эти знания делятся на практические, которые усваиваются в результате социализации и духовные (теоретические), передающиеся через мифы. Мифы связывают мир духов и богов с миром людей и их повседневной практикой.

Речевая конструкция мифа не является только речью или языком в чистом виде. Устная речь позволяет не только описывать элементы окружающего мира, но и формировать внутреннее знаково-смысловое языковое пространство. Само внутреннее знаково-смысловое пространство состоит не только из одной речи или языка, формирующего внешнюю и внутреннюю речь. Внутреннее знаково-смысловое пространство состоит из различных внутренних языков, представляющих в сознании человека информацию от органов чувств и внутренних ощущений и переживаний. Каждый из органов чувств поставляет в центр управления – сознание различные непрерывные потоки информации.

Очевидно, что эта информация имеет несколько уровней: 1) уровень знаков-образов – ощущений и эмоций и 2) коллективных значений и смыслов, формирующих знаково-смысловую структуру. Например, первичная зрительная информация воспринимается в виде знаков-образов, т. е. воспринимаемая информация распадалась на разного рода знаки-образы, сформированные под воздействием внешней неоднородности элементов окружающего мира. Знак-образ, связанный с определенной речевой структурой (с постоянным набором звуков) становится знаком-именем, а имя-имен становится знаком-символом [6].

Воспринимаемый знак-образ как элемент окружающего мира, например, имеющий ствол, ветки и листья, находящийся в определенном месте и имеющий свое собственное имя становится знаком-именем, т. е. знак-образ, соединенный с набором речевых звуков становится знаком-именем. Это не просто какой-то воспринимаемый элемент окружающего мира, а конкретный элемент, имеющий определенное значение для индивида или группы индивидов и получивший свою речевую структуру для его обозначения и выделения среди других подобных элементов окружающего мира. Знаки-имена, имеющие общие характеристики, такие как наличие ствола, веток, листьев и т. д. становится знаком-символом «дерево».

Имен как особых речевых структур может быть очень много, и все эти имена невозможно удержать в памяти, да и в этом нет особого смысла. Поэтому появляется в речи имя-имен, т. е. знак-символ. Речевые структуры в виде знаков-имен и знаков-символов позволяют для описания элементов окружающего мира использовать небольшое количество слов для повторяющихся элементов окружающего мира (имя-имен – «дерево», а родовое имя-имен – «ель», «клён», «липа», «орех», «слива» и т. д.). Таким образом, элементы окружающего мира получают свою звуковую копию, которая дополняет воспринимаемый зрительный образ.

То же самое касается и других органов чувств, ощущений и эмоций. Ощущения и эмоции:

1) могут переживаться во времени как поток сознания;

2) могут переживаться во времени и обозначаться словами;

3) просто обозначаться словами без переживания во времени. Аналогично с описанием окружающего мира происходит описание поведения индивида и всего общества.

Описание невидимого мира для органов чувств и есть содержание мифа. В окружающем мире постоянно происходят какие-то события. Часть этих событий имеет причинно-следственную связь, а другая часть воспринимается как некое следствие действия чего-то невидимого и неведомого. Ветки деревьев качаются от ветра. Откуда берется ветер? Объяснения появления ветра и есть миф. Задача такого мифа объяснить, откуда что-то

произошло или происходит как в прошлом, так и в настоящем. Миф как объяснение существует до тех пор, пока это объяснение является актуальным. Затем он заменяется другим более актуальным или забывается. Сновидения как часть жизни индивида также требует своего объяснения, не только откуда оно берется, но и что более важное – зачем снятся сновидения и что они передают индивиду и всему обществу.

Миф как описание реальности и действий культурного героя или первопредка в этой реальности содержит в себе набор неких правил. Эти правила как последовательность неких действий показывают каким образом был достигнут результат, передающийся мифом. Этот результат и действия по его достижению являются ценностями и служат некоей основой для ценностного поведения, т. е. выделяется «добро» и «зло» [7].

Правила могут передаваться как действия культурного героя или первопредка в виде эмоционально-образного описания его деяний, что позволяет их легче усваивать, а может передаваться как некие речевые структуры, разрешающие что-то делать и накладывающие табу на нежелательные действия, поведение и поступки. Ценности, переданные с помощью мифа в виде правил и дополнительно воспроизведенные через ритуал, который циклически повторяется, усваиваются значительно лучше и надолго остаются в памяти [8].

Если миф вводит и транслирует ценности, то сновидение эти ценности только воспроизводит. В сновидении может происходить поиск границ действия ценностей на индивида и попытки заглянуть, что находится за границами ценностей, т. е. где начинается и заканчивается «добро» и как «добро» переходит во «зло» и что есть «зло». Сновидение моделирует реальность для более глубокого в неё проникновения. Правила, определяющие границы этой модели, заложены в глубинах мифа.

Если миф является речевой структурой основанной на языке, то сновидение в значительной степени представляется в виде различных зрительных, слуховых, образов, телесных ощущений и эмоций. Сновидение в отличие от речевых структур содержит в себе много самой различной информации, которая, как правило, не представлена подобно речи в четких логических и грамматических структурах, позволяющих извлечь заложенный в ней смысл на основе каких-то простых правил.

Грамматика и логика сновидений не имеет четкой структуры и во многом зависит от зрительных образов и связанных с ними эмоций и ощущений. Любое сновидение по своей внутренней структуре и возможных вариантов понимания этой структуры состоит из различных знаков-образов (картинки, звуки), которые соединяясь с эмоциями и ощущениями, превращаются в знаки-символы, т. е. приобретают дополнительные смыслы и значения, не заложенные в знаках-образах. Таким образом, знак-образ приобретает дополнительные смыслы, связанные с эмоциями и ощущениями индивида и эти эмоции и ощущения обретают иную форму собственного представления в сознании.

Эти смыслы и значения как слова в предложении связаны между собой через зрительную конструкцию самого сновидения. Отдельные знаки-образы, выделенные как самостоятельные элементы человеческой повседневной практики, в отрыве от самого сновидения начинают приобретать самые различные смыслы и значения в сновидении. В любом сновидении приобретают важность различные личные смыслы, которые и проявляются не только в знаках-образах, но и в ощущениях и эмоциях. Если смыслы носят всегда индивидуальный личный характер, то значения имеют социальную природу и скорее несут в сновидении не столько личную информацию, сколько социокультурную, т. е. общественное влияет через различные значения на сновидца.

Сновидение, как и миф не несет в себе четкой однозначной информации и поэтому требует процедуры извлечения из него смыслов, имеющих важное значение как для индивида, так и для общества. Что в мифе, что в сновидении содержащаяся в нем информация значительно шире её непосредственного восприятия и простого логического осмысления. Процедура извлечения смысла из сновидения носит название «толкование

сновидений», но также существует и толкование мифов. Миф, так же как и сновидение содержит в себе много дополнительной информации часто, которая напрямую не влияет на действия культурного героя или первопредка. При толковании мифа и сновидения зачастую вторичному или просто фоновому содержанию уделяется большое внимание, т. к. оно может оказывать косвенно влияние на основной сюжет.

В толковании сновидений большую роль играет не только, что непосредственно происходило в сновидении, и какие эмоции и ощущения испытывал сновидец, но и то каким образом было устроено знаково-смысловое пространство самого сновидения. Миф, так же как и сновидение способен передавать эмоции, но не напрямую, а через поведение различных его персонажей. Такое устройство мифа и сновидения позволяет обращаться к ним для более глубокого понимания настоящего и прогноза будущих событий.

Литература

1. Фрейд З. Толкование сновидений. Пер. с нем. Мн. : ООО «Попурри», 2003. 576 с.

2. Юнг К. Г. Архетипы и символ. М. : Renaissance. 1991. 304 с.

3. Юнг К. Г. Тевистокские лекции. Аналитическая психология: ее теория и практика. Киев: СИНТО, 1995.

4. Элиаде М. Аспекты мифа. ТОО инвест – ППП, 1995. 240 с.

5. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследование в области мифопоэтического: Избранное. М. : Прогресс–Культура, 1995. 624 с.

6. Шинкаренко В. Д. Антропологические аспекты формирования внутреннего знаково-смыслового пространства // Вісник СевНТУ: зб. наук. пр. Вип. 126/2012. Серія: Філософія. Севастополь, 2012. С. 112–117.

7. Шинкаренко В. Д. Традиционные механизмы трансляции ценностей в культуре // Материалы VI Международной научной конференции. Курган:Изд-во Курганского гос. ун-та, 2015. С. 147–149.

8. Шинкаренко В. Д. Некоторые социокультурные аспекты формирования Нации // Этносоциум и межнациональная культура. 2016. № 2 (92), С. 21–31.

УДК 7. 038
Ширяков И. П.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Мифология архетипических исканий и символической встречи на примере фильма «Девушка» (2016 г.)[1]

Американские фильмы ужасов «представляют собой особую, изначально идеологически ориентированную художественную практику» [1, с. 144] и уже не одно десятилетие повсеместно и с явным удовольствием эксплуатирует мифологические сюжеты. Причем, зачастую это не зависит отуровня киностудии или качества самого фильма. В визуальной палитре голливудского хоррор-кинематографа порой весьма причудливо совмещаются специфические коммерческо-игровые или политико-идеологические интерпретации классических мифов с идеями современной западной или же древневосточной философии, новациями, привнесенными в социокультурную практику аналитической психологией К. Г. Юнга, трактовками архетипических образов и символов.

Во многом голливудские фильмы ужасов, «которые превратили конструирование кошмарных визуальных образов в необычайно прибыльную технологию идеологической манипуляции мыслями и чувствами обывателей» [4], в современном цивилизованном и высокотехнологичном мире продолжает достаточно успешно выполнять практически ту же роль, какую столь «профессионально» столетиями играли народные, а позже и классические литературные «страшные» сказки, например, в изобилии присутствующие в знаменитом собрании немецких сказочников братьев Гримм. Безусловно, такие киносказки сказки могут быть мрачными, пугающими и жестокими, но определенным образом учат жить, учат справляться со страхами, ведя героя фильма и зрителя к определенному пониманию жизни, взрослости, некому возрождению, а также «становятся на удивление действенным фактором массовой социализации» [6, p. 133].

Фильм «Девушка» (англ. : «The Girl», реж. Дж. Бланк, «Splas House», 79 мин., США, 2016 г.), на примере которого мы рассмотрим специфику голливудской хоррор-визуализации мифосюжета, во многом как раз и является такой «страшной» сказкой для взрослых. Ведь пара главных ее героев, проходя кошмарные и опасные испытания, так или иначе, обретают себя, и по-настоящему взрослеют, активно переживая свои собственные страхи и пытаясь по-новому освоить себя на их фоне. Стоит отметить, что осознанно или нет, но этот голливудский фильм ужасов как раз и являет собой определенным образом прочитанное и визуализированное феминистическое произведение.

Если рассматривать этот фильм как пример голливудской ужасной сказки-мифа и попытаться проанализировать его в юнгианском ключе, на фоне его достаточно средней визуальности, плохих спецэффектов и так далее, мы можем выделить несколько линий героев, переживающихряд волнующих встреч соборотной, бессознательной стороной своей психики, осваивая символы и образы архетипа «Анимы», приближаясь к постижению себя самих и сакральных сторон того прагматичного мира, в котором им довелось жить. Поскольку главная героиня демонстративно обозначена просто как – «Девушка» («the girl»), то попробуем по такому же «безличному» принципу позиционировать и других действующих лиц фильма. В результате перед нами предстают Отец, Сын и Мать-Жена.

Для начала рассмотрим фигуру Жены и Матери. Оказывается, что это простая женщина, полностью поглощённая самым популярным на сегодняшний день медийным «монстром» – телевидением. Ее обывательская жизнь протекает между Сциллой и

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

Харибдой современной цивилизации: между «обществом спектакля», представленным телеспрутом, и «обществом потребления», персонифицированным теми же телевизионными же покупками. В пылу этих обывательских сражений за «лучшее», то есть, более обеспеченное будущее, она вообще не замечает никого и ничего вокруг, не хочет верить словам своего сына и в результате как бы отгораживается как от мира, так и от себя самой.

Показательно, что под конец фильма (отчасти, может быть потому, что финал у него, как для фильма ужасов, вполне «хороший»), она хотя и не меняется, но клятвенно обещает сыну измениться. Возможно, этот образ изначально задумывался создателями киноленты как персонаж противоположный «Девушке». Однако в итоге он более всего оказался «похожим» на такого себе«внешнего человека», который вообще не способен на катарсическиепсихические переживания, который не способенподдаться воздействию мифосимволическойинициации, или освоить свою встречу с «Анимой». Когда её муж постоянно обвиняет «Девушку», в неверности, сексуальной, социальной либо какой-то еще, его жена с одной стороны олицетворяет эту верность, но с другой, всячески дистанцируетсяи от него, и от всей семьи с помощью телевидения, без оглядки «бежит» от жизни, от самой себя, от семьи и в итоге демонстрирует фатальную «неверность» архетипической миссии. По сути, эта женщина является классическим выражением «Персоны» – ведущего социального симулякра «Анимы» и «Матери», этаким светским фоном происходящего. Однако, на самом деле, как человеку ей хочется только внимания и любви к себе.

Далее мы обратимся к фигурам «Отца» и «Сына», поскольку в традициях классической патриархальной европейской культуры нужно постараться, чтобы не отыскать либо непосредственную, либо же хотя бы отсылочную христианскую «подложку» какого-либо художественного произведения. И даже американская традиция фильмов ужасов, активно транслирующая на весь мир великодержавную и снисходительно-покровительственную идеологию американских «отцов-основателей», повсеместно оказывается не в состоянии избежать «библейских» визуализаций. Можно утверждать, что жестокая и не в меру вспыльчивая фигура «Отца» является отсылкой к Ветхому, а милосердная и переживающая фигура «Сына» – к Новому Завету. Однако, на наш взгляд, будет правильным считать, что «Отец» и «Сын», с одной стороны, парадоксальным образом встречают «женские» черты «Анимы» и «Матери» как раз в образе «Девушки», но никак не в лице их активно вытесняемой жены и матери, поскольку именно в ней они попросту не хотят видеть ничего «Женское». С другой стороны, в том же образе они оба встречают свою «Аниму» и вступают с нею в диалог.

Так «Отец» – заурядный мужчина, живущий обыденной жизнью, однажды встречает на пустой лесной дороге мимо идущую «Девушку». И эта кошмарная встреча заканчивается её похищением. «Отец» спонтанно, иррационально проявляет свою самую темную, а местами даже некую откровенно «животную» сторону, явно находясь под воздействием так и не освоенных «Теневых»содержаний своей натуры. Будучи буквально одержимым «Тенью», он почти весь фильмпо большей части кричит на «Девушку», обвиняет её в неверности, непослушании, таким образом, с самого начала лишая себя возможности оптимального «восходящего» взаимодействия между собственным «мужским» и «женским». Он, очевидно, не в силах достичь или создать самому жизнь, такую как он хочет, а потому всячески стремится подчинить себе как «Девушку», так и собственного «Сына».

Если же анализировать сюжетную линию «Сына», то мы встречаемся с ним – обычным мальчиком-подростком, когда он находит «Девушку», запертую его «Отцом». Он сначала прикладывает значительные усилия, чтобы завязать разговорс незнакомкой, а затем, когда диалог все-таки устанавливается, разговаривает с ней с явным удовольствием. Он общается с «Девушкой» очень подолгу и плодотворно, развивая их дружбу, находясь в

том же сарае-подземелье, что и она. Сам конец фильма поистине и, на первый взгляд, совсем не по-христиански ужасен. Поскольку зритель становится непосредственным свидетелем дикого, языческого по сути своей ритуала, в ходе которого «Отца», который не перестает кричать и требовать «верности-послушания», фактически хоронят заживо. Это ужасное, принудительное погружение в «Материнское» лоно Земли косвенно доказывает вожделенное и окончательное обретение «Отцом» «правильного», архетипического «пути» общения как «Женой», так и с «Анимой».

На наш взгляд, центральным персонажем этого ужасного голливудского кинодейства здесь все же является сама «Девушка». Тогда как киноинтерпретация её похищения, пленения, нахождения в «Теневых» теснинах «подвала», отчаянная, почти звериная мольба к похитителю с требованием Свободы и о Жизни практически идеально соответствует клинической картине депрессии – этого извечного и неизменного психофизиологического «спутника» промышленно-потребительской цивилизации. Поэтому в нашем случае можно рассматривать анализируемый фильм как попытку хоррор-визуализации тяжелого депрессивного состояния и перспектив возрождения личности, преодолевшей его.

Депрессия и её катарсическое переживание-очищение через «Самостные», неизменно возвышающие личность, Миф и Сказку, прекрасно описаны в работе «Сказки Обратимой Смерти»[3], гдеистории о Красной Шапочке, Спящей Красавице и другие легенды записанные братьями Гримм, под пристальным взглядом автора книги – СимоныМацлиах-Ханох, превращаются из средневекового мифа в современную интерпретацию мифологемы об архетипической и символическойСмерти и Воскресении. При этомречь идет не об уже «привычном» для патриархальной культуры чудесном «воскресении» какого-то божества мужского пола, но о «Самостном» возрождении юной девушки или женщины, воссоздающей саму себя после кошмарного «похищения», но уже не Аидом, а не менее страшной для современного мира пучиной депрессии. Показательно, что она в буквальном смысле слова «воскресает», «возрождает» саму себя, проходя через символическую «Теневую» смерть. Она, подобно герою Одиссею «похищает»саму себя из этого «царства смерти» (психической или же телесной), какчасто называют депрессию в современном обществе врачи или журналисты. Можно даже сказать, что через это же «царство смерти» так или иначе, проходят вообще все герои этого фильма ужасов. Но, в то же время, «Отец», как мы уже указывали ранее, оказывается не в состоянии справиться с «зовом» Танатоса, в результате чего полностью уходит в «царство смерти», как уже сказано его как бы хоронят заживо, тогда как «Сын» и его «Мать» получают свободу, или надежду на свободу.

Если мы возвратимся к фигуре «Девушки», то можем уверенно констатировать, что долгое заключение, одиночество, гигантская по силе стрессовая ситуация и иные испытания, выпавшие на ее долю, тем не менее, дают ей уникальный специфический опыт, видение, фактически являющееся некой архетипической, «самостной» инициацией. Она, безусловно, раскрывает себя в образно-символических, исповедальных разговорах с «Сыном», но истинное «знание своей силы» ей дается только в видении. Некая женщина – очевидно являющаяся непосредственной отсылкой к образу «Великой Матери», «Великой Богини», говорит девушке, о том, что она видела в своей жизнии то, как рождались галактики, и то, как они умирали, созерцала как души, которые«перерождались» в новые тела, так и «ангелов за работой».

В целом необходимо заключить, что американский хоррор и триллер, как и кинематограф в целом, никогда не теряли бессознательного «понимания»архетипической миссии женщины, девушки, особенно остающейся единственно выжившей, как существующей в многообразии мифологем о Великой Матери [2, с. 93]. Более того, модно смело утверждать, что Голливуд всегда умело и продуктивно использовал сакральный страх линейной мужской цивилизации перед изворотливым и таинственным «Женским», который

исследователь психоаналитического направления Эрих Нойманн называет «Страх Фемининного» [5] бессознательно наличествующий как у мужчин, так и у женщин.

В этом фильме «Девушка»настойчиво пытается всесторонне познать себя как «Великую Мать», как один из предвечных ликов Богини, и её «истинная сила» проявляется в даре изменения времени. В конце фильма «Жена-Мать» жертвует собой, подставляя себя под пулю, ради спасения «Отца»-похитителя, и умирает, навсегда освобождая себя из плена потребительской цивилизации, окончательно спасая себя от похищения «телемонстром» и роковой дистанцированности от своей собственной же семьи, проявляет верность – то, чего всегда и хотел «Отец», но чего он так и не заслужил. «Девушка» же обращает время вспять, и «Сын», воспользовавшись этой уникальной возможностью, решительно меняет архетипическое русло истории своей жизни, чтобы в конце похоронить «Отца», освободить самого себя, «Девушку» и свою «Мать».

Таким образом, сам фильм, являет собой произведение массовой культуры, созданное Голливудом в рамках современного «феминистического мифа» демонстрирующего любую женщину как ипостась, или один из ликов «Великой Матери», «Великой Богини», но ведь именно таким и является возвышающая, «Самостная» миссия архаического мифа. Несмотря на оставляющее желать лучшего качество визуальной картинки, или некоторую противоречивость жанра фильма, созданного на стыке триллера, хоррора и мистики, перед нами если не «добрая», то уж точно архетипически исцеляющая и вдохновляющая история о мифосимволическом «похищении-смерти» Более того, ее можно смело интерпретировать и как катарсическое психическое переживание главной героини – «Девушки», которая вне зависимости от характера возможных интерпретаций и спектра оценок степени «реальности» произошедшего все-таки в итоге «обращается» к Жизни.

Литература

1. Маленко С. А. «Имя им легион»: идеологема противостояния социума и дочеловеческих форм жизни в американских фильмах ужасов // Человек. Культура. Образование. 2020. № 1 (35). С. 144–158.

2. Маленко С. А. От «Final Girl» к единственной Великой Матери: голливудский хоррор и стратегии постгуманизма // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2019. № 35. С. 87–96.

3. Мацлиах-Ханох С. Сказки обратимой смерти. Депрессия как целительная сила. М. : Когито-Центр, 2018. 246 с.

4. Некита А. Г. Демократический профиль развлекательной повседневности: символ клоуна-убийцы в американском фильме ужасов // Ученые записки Новгородского государственного университета имени Ярослава Мудрого. 2020. № 4 (29). https://doi. org/10. 34680/2411-7951. 2020. 4(29). 24

5. Нойманн Э. Страх Фемининного. URL: https://carljung. ru/node/2415 (дата обращения: 15. 05. 2020).

6. Wissenschaftfür den modernen menschen: medizin, chemie, landwirtschaft, geographie, architektur. Book 1. Part 2 / [team of authors: Avrunin O. G., Denga O. V., Hbur Z. V., Malenko S. A., Ovcharuk V. A., Polenova G. T. and etc.]. Karlsruhe: NetAkhatAV, 2020. 192 p.

УДК 140. 8:165. 191
Яровенко С. А.

Теоретико-методологические аспекты современной философии мифа

Миф, осмысленный в современной культуре как имманентный структурный элемент сознания любой эпохи, эксплицирован в качестве специального предмета профессионального философского исследования мифа как феномена сознания и функционирования сознания в горизонте мифа – «философии мифа». «Философия мифа» как область философской теории – современный феномен, и, хотя философское исследование мифа имеет длительную историю, как раздел философии и как философское направление, исследующее феномен мифа, и разрабатываемое в рамках различных философских течений, философия мифа, сложилась в условиях переосмысления парадигм классической философии.

По мнению В. М. Найдыша, философия мифа находится в одном ряду с такими отраслями философского познания, как философия религии, философия права, философия искусства, философия морали, философия политики, философия истории и др. И именно в системе сознания заложены те факторы, которые определяют логику исторической эволюции и типов мифотворчества, и способов его философского осмысления, философской рефлексии над ним [9, с. 32–33].

Философия мифа – область философии, исследующая структуру мифологического сознания, функции мифа как культурно-психологического феномена. В широком смысле проблема мифа выходит за рамки философии мифологии как раздела философии (философии культуры), становится метафилософской, онтологической и гносеологической проблемой. Здесь предметом рассмотрения является мифосознание, миф как имманентная любой эпохе культурная универсалия и структурный элемент (само-)сознания и в коллективном, и в индивидуальном измерении [12, с. 62–67].

Миф, как отмечал Е. М. Мелетинский – один из центральных феноменов в истории культуры и древнейший способ концептирования окружающей действительности и человеческой сущности. Миф – первичная модель всякой идеологии и синкретическая колыбель различных видов культуры – литературы, искусства, религии и, в известной мере, философии и даже науки [8].

Изучение феномена мифа имеет длительную историю, начало которой связано с процессом «демифологизации» сознания, с разложением мифологического синкретизма, с утратой веры в буквальный реализм мифа, в объективность мифологического содержания, дифференциацией культурных форм из единого мифологического мировоззрения. Первые философские концепции мифа возникали и оформлялись в эпоху кризиса тотальности мифосознания, когда миф перестал рассматриваться как очевидность, как естественный и самопонятный порядок мира. Мифологическое мировидение подвергалось анализу и критике с позиции иного, отстраненного, не включенного непосредственно в пространство мифа взгляда, лишенного видения мира глазами мифа [11, с. 38].

Возможно ли теоретическое исследование мифа не демифологизирующее собственный предмет исследования? Именно такой подход к изучению мифа формируется в современной философии мифа на основании факта известной мифологизированности сознания современного человека. Природу этой мифологизированности авторы статьи «Миф – имя – культура» Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский объясняют гетерогенностью человеческого сознания. Онтогенетически обусловленный мифологический пласт, закрепляясь в сознании и языке, делает его гетерогенным, сохранившим изоморфные

мифологическому языку структуры и создает напряжение между полюсами мифологического и немифологического восприятия. Таким образом, именно гетерогенный характер нашего сознания позволяет нам в реконструировании мифологического сознания опереться на наш внутренний опыт [6, с. 291–293].

Современный человек, чье сознание сформировано под воздействием априорно господствующей научной картины мира, несмотря на известную степень мифологизированности сознания, не может быть естественным образом тотально погружен в мифологическую среду. Следовательно, он в состоянии занимать отстраненную позицию в отношении мифа, что, с точки зрения К. Хюбнера, собственно, и позволяет ему реконструировать миф в современном аспекте, так как сам субъект мифопоэтической эпохи в силу неотстраненности не был в состоянии осуществить представление системы мышления и опыта в мифе [16, с. 97]. Эту точку зрения вполне разделяет Н. С. Автономова, по мнению которой в силу несаморефлексивности мифологического сознания, изучение мифа с позиции современного сознания вполне допустимо и даже необходимо, так как анализ мифического синкретизма возможен только с позиций иного, дискретного сознания [1, с. 38].

Очевидно, что при исследовании мифа весьма скептически оцениваются и сама возможность понимания природы мифа посредством методов теоретико-дискурсивного мышления, и возможность адекватного перевода с мифического на не-мифический язык. Так, заявляя о непостижимости мифа в категориях рационального мышления, В. Вундт утверждает, что вообще любое рациональное толкование мифа не может достигнуть подлинного знания природы мифического, так как при этом происходит попытка объяснения мифа из тех свойств человеческого сознания, которые сами выросли из мифологического мышления. Здесь мифолог вносит в миф ту точку зрения, которую он сам занимает по отношению к мифу [3, с. 23].

Э. Кассирер также отмечает, что современное познание предполагает аналитический процесс совершенно противоположный основным структурам мифовосприятия и мифомышления, и не способный осмыслить факты мифологического опыта [4, с. 102]. Еще более радикален в решении этого вопроса К. Ямме, который убежден, что основная трудность всякой науки или даже просто речи о мифе состоит в том, что привходящая рефлексия разрушает всякое непосредственное отношение к мифу и, тем самым, лишает миф жизненного смысла, превращая его в объект анализа, отстраненный и внеположенный субъекту познания [14, с. 189]. А, по мнению К. Хюбнера, основная проблема при исследовании мифа состоит в том, что большинство из того, что изучается философией мифа – есть мифология, а не сам миф.

Для К. Хюбнера представляется принципиальным различие мифа и мифологии, которая является уже демифологизированной стадией существования мифа. Мифология, по словам К. Хюбнера, относится к мифу как схоластика к религии или как сциентизм к науке [16, с. 115, 256]. Миф – это первичная реальность, существующая независимо от ее осознания, «онтологическая система мышления и опыта», а мифология – повествовательная форма, сознательно копирующая миф [16, с. 7].

Позицию К. Хюбнера проясняет понимание мифа и мифологии В. В. Малявиным, для которого миф – это опыт абсолютной реальности жизни, однако реальность самого мифа не может иметь аутентичной формы и всегда дается нам в спонтанном дуализме скрываемого и выражаемого, сокрытого и явного. Такой дуализм и относится, собственно, к области мифологии. Миф и мифология существуют совместно (со времени «проговаривания» мифа, оформления его в мифологию), даже неразделимо, но одно вовсе не равно другому. Более того, законы существования и развития мифологии, заявляет В. В. Малявин, в известной мере даже противоположны природе мифа. Таким образом, наша встреча, соприкосновение с мифом возможно только через мифологию.

Однако недопустимо приписывать мифологии самостоятельное существование – за мифологией всегда стоит миф [7, с. 54].

Поэтому, учитывая специфику мифа, можно согласиться с тем, что анализ мифа, невозможный с позиций самого мифологического сознания в силу его несаморефлексивности, так же нерелевантен и с позиций формально-логического мышления, поскольку логика мифа, индифферентная к противоречию, с позиций формальной логики, не допускающей противоречие, оценивается как однозначно неадекватная. Формально-логический анализ мифа носит заведомо демифологизирующий характер. Возникает парадоксальная ситуация: адекватное познание мифа «невозможно» как с позиции самого мифосознания, так и с позиции немифологического сознания. При изучении мифа исследователь сталкивается с целым рядом методологических затруднений:

– семантическая многозначность мифа;

– атеоретичный характер мифа как мировоззренческого феномена;

– «нерациональность» мифа (в сциентистском понимании рациональности);

– нелогичность мифа (с точки зрения законов формальной логики);

– бессмысленность оценки мифа в категориях «истинного» и «ложного» (так как миф не обладает для рефлексирующего сознания истинностным значением, его нельзя доказать или опровергнуть) и др.

Поскольку само мифологическое сознание несаморефлексивно, оно может быть подвергнуто анализу только с позиции вне-мифологического дискурса, но и анализ мифа формально-логическими средствами оценивается в современной философии мифа как «вивисекция», что указывает на парадоксальность современной философской рефлексии мифа.

Именно осмысление нерелевантности формально-логического исследования мифа актуализировало феноменологический подход в философии мифа (Л. Леви-Брюль, Э. Кассирер, А. Ф. Лосев и др.), где выдвинуто требование недопустимости редукции мифа к любой вне-положенности и обоснована необходимость анализа мифа только средствами самого же мифа. Методологическая антиномия снимается при учете понимания неотчужденности современного сознания от мифического опыта, неабсолютного характера демифологизирующих процессов, то есть при понимании сознания современного субъекта познания как в известной степени мифологизированного. Философская рефлексия глобальной природы современной ремифологизации имеет результатом осмысление современного сознания как неомифологического, что позволяет констатировать наличие условий для преодоления «объективирующей» философской парадигмы мифа, где миф, как объект познания, противопоставлен субъекту познания, чьи демифологизирующие познавательные установки абсолютно противоположны опыту мифического видения мира [17; 18].

В современной философии мифа не только осмыслено методологическое и мировоззренческое противоречие, что, с одной стороны, в силу несаморефлексивности мифологического сознания «культура мифа» может быть адекватно понята и оценена только с позиций иной культуры, иных познавательных ресурсов, а, с другой стороны, формально-логическая теоретическая рефлексия демифологизирует миф, природа которого остается недоступной для понимания, так как в этом случае изучается не сам миф, а его отражение в зеркале демифологизирующей рефлексии, но и осмыслен способ феноменологического разрешения этого противоречия.

Этот способ заключается в осмыслении мифа как исторически развивающегося феномена, как структурного элемента сознания любой эпохи, в том числе и современной. При этом выполняются условия непротиворечивого постижения природы мифа, который в силу собственной несаморефлексивности исследуется с позиций не-мифической системы координат, «культуры логоса», но, одновременно, – посредством

сознания нетождественного, но изоморфного мифологическому сознанию, – посредством современного неомифологического сознания. Неомифологическое сознание – существенная характеристика постклассической ментальности, и именно факт нео- или ре-мифологизированности современного сознания делает возможным преодоление методологических затруднений и противоречивой ситуации в изучении феномена мифа.

Парадоксальноетребованиефеноменологического осмысления мифа с позиций самого мифологического сознания, позволяющего адекватно осмыслить современное бытие мифа, исследовать внутреннюю структуру мифа, закономерности его развития, оформилось в современной философии мифа в концепциях А. Ф. Лосева, Э. Кассирера, Л. Леви-Брюля и др. Так, Л. Леви-Брюль был убежден, что миф необходимо исследовать именно с точки зрения ментальности, которая отражена в мифе. Э. Кассирер также настаивал на необходимости понимать миф из самого себя, то есть, по аналогии с «феноменологической редукцией» Э. Гуссерля, постигая миф не в сведении к чему-то другому, а в сведении к самому себе.

Э. Кассирер был убежден, что миф должен быть понят не из внешних ему (природных или социальных) оснований, а из внутренних закономерностей активности сознания, как особый способ формирования духа. Кассирер постоянно подчеркивал, что следует не редуцировать миф к другим формам культуры, к отдельным чертам сознания, к чему-то более простому, а понять его как самодовлеющую, замкнутую, самодостаточную систему, как целостность, как вытекающий из внутренней логики функционирования сознания имманентный процесс. На миф не следует смотреть с позиций научно-теоретических идеалов познания.

Миф должен быть понят сам из себя, постигнут в своей собственной модальности. Миф должен быть постигнут как закономерный, необходимый и имманентный момент функционирования сознания как целого, как единая структурная форма духа, имеющая определенные смысловые возможности своей реализации [10].

Данные мнения свидетельствуют об осмыслении неаутентичности объективирующей, демифологизирующей исследовательской установки самой природе мифа и о необходимости использования феноменологического метода исследования в целях адекватного постижения природы мифа, как феномена сознания.

Идея Э. Гуссерля об интенциональности сознания, конституирующего мир, обоснование факта, что мир может быть дан человеку только через феномены сознания, выявление смысловой связи сознания и мира, преодоление разорванности субъекта и объекта, дает новые возможности философии мифа в сфере методологии исследования, позволяет преодолеть редукционистские подходы, обратиться непосредственно к мифу, без сведения его к тому, что не есть он сам. В категориях феноменологии миф понимается как исток любого феномена сознания, как континуум всех возможных смыслов, как жизненный горизонт, который является предельным контекстом восприятия реальности. В феноменологической философии обоснована идея, что миф, как возможность организации человеческого опыта, создает условия единой интенциональной жизни сознания, оформляя его горизонт [11, с. 121, 124].

В отечественной философии мифа диалектико-феноменологическую установку в изучении мифа развивает А. Ф. Лосев, утверждая, что миф необходимо трактовать мифически же, опираясь только на тот материал, который дает само мифологическое сознание [5, с. 23]. Поскольку реальность мифа (миф – реален, как и другие социально-исторические онтологии, но он еще и первичен, что определяет особое место мифа в культуре) сама имеет мифический характер, так как миф реален именно для мифического субъекта, живущего мифом, обоснование мифа является ненужным для адепта мифа и невозможным для критика мифа [16, с. 11].

Сфера мифического включает в себя различные, и зачастую внешне противоречащие

друг другу (или даже по видимости исключающие друг друга), ипостаси, что обусловливает чрезвычайную многозначнсть и амбивалентность понятия «миф».

В работе «Сущность мифа как философская проблема. Феномен мифического: плюрализм интерпретаций» [13, с. 182–187] Ю. С. Осаченко констатирует факт бессистемности интерпретаций мифического: от «подлинной реальности», символической «эпифании» или «иерофании» (божественного откровения или проявления высшего, священного порядка бытия) – до сна-иллюзии, заблуждения, искажения, извращения истинного положения дел; от «мифа» как поэтического, художественного образа – до орудия власти и тотального идеологического господства; от понимания мифа как языкового эффекта – до осознания его в качестве проявления бессознательного во всем многообразии его истолкования, и т. д.

Многоликость мифа выражается в плюрализме его интерпретаций, понимании мифа как художественно-эстетического феномена (романтизм); как мифосознания, специфичного способа освоения мира (В. М. Пивоев и др.); как формы мышления (Л. Леви-Брюль (миф как мифомышление, выражающее архаическую ментальность), теоретико-интеллектуалистская редукция: К. Леви-Стросс и структурализм («миф как код мысли, логическая модель мышления, структура бессознательного»), Э. Кассирер («миф как автономная символическая форма культуры») и трансценденталистский подход); как формы языка (структурализм, семиотика и лингвистический подход, Р. Барт («миф как украденный язык»), О. М. Фрейденберг («миф как знак семиотической системы»)); как индивидуально-личностного или коллективного психологического феномена (психоанализ во всех его модификациях – от З. Фрейда и К. -Г. Юнга («миф как структура, изоморфная коллективно-бессознательным архетипам») до Ж. Лакана); как нормативности социальной практики (Э. Дюркгейм, Б. Малиновский, Ю. Хабермас и др.); как «живой и деятельной действительности, носящей определенное имя», «сферы личностного опыта мира» (А. Ф. Лосев); как системы реальности, сферы нуминозного, архэ, воспроизводимого в опыте мышления и деятельности (К. Хюбнер); как выражения «mythos'a» – целостного, недифференцируемого, первичного опыта-переживания мира-как-целого (в то время как «миф» – это вербализированная форма этого опыта, а «мифология» – человеческий логос «mythos'a» (Ю. С. Осаченко) и т. д. [11, с. 151–153].

Множественность интерпретаций, по словам Ю. С. Осаченко, обусловлена, с одной стороны, ускользающим, амбивалентным (симулятивным, и, одновременно, – аутентичным; иллюзорным, и, одновременно, – имеющим власть несомненной очевидности и предельно-жизненной реальности), целостно-интегративным характером самого мифа, несводимого к частным, дифференцированным формам культуры (язык, литература и искусство, социальная нормативно-ценностная практика, история) или человеческого бытия (миф как биологическая приспособляемость организма к среде, как интеллектуально-теоретическая и когнитивная форма, или психологическая реальность в ее связи с бессознательным) [13].

Итак, в современной теории мифического, при всем многообразии дефиниций и интерпретаций мифа, каждая из которых раскрывает лишь определенный момент, аспект, модальность природы мифического, на статус единственной, исчерпывающей, универсльной концептуализации не в состоянии претендовать ни одна их них. Калейдоскоп теоретических образов мифа в современной культуре является свидетельством сверхпопулярности феномена мифа как предмета исследовательской активности специалистов из самых разнообразных областей знания. По определению автора «Мифодизайна рекламы» А. Ульяновского, многочисленные аллюзии мифического оформляются в современной культуре, в грандиозный символ мифа [15, с. 33–34].

Литература

1. Автономова Н. С. Миф: Хаос и Логос // Заблуждающийся разум?: многообразие вненаучного опыта; отв. ред. и сост. И. Т. Касавин. Москва: Политиздат, 1990. 464 с.

2. Викторук Е. Н., Яровенко С. А. Мифология и этика трансактного анализа: монография. Красноярск: КГПУ им. В. П. Астафьева, 2015. 284 с.

3. Вундт В. Миф и религия. Санкт-Петербург, 1913. 416 с.

4. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры. Гл. Миф и религия // Философские науки. 1991. № 7.

5. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. Москва: Политиздат, 1991. 525 с.

6. Лотман Ю. М. Миф – имя – культура // Труды по знаковым системам. Т. 6. Тарту: Изд-во ТГУ, 1973. С. 291–293.

7. Малявин В. В. Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Ленинградские чтения по философии культуры. Кн. 1. Разум. Духовность. Традиции. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1991. С. 51–59.

8. Мелетинский Е. М. Миф и двадцатый век // Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. Москва: РГГУ. 1998. С. 419–426.

9. Найдыш В. М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. Москва: Гардарики, 2002. 554 с.

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

11. Осаченко Ю. С., Дмитриева Л. В. Введение в философию мифа. Москва: Инерпракс, 1994. 176 с.

12. Осаченко Ю. С. Методологические априори теоретической мифологии: между Сциллой демифологизма и Харибдой ремифологизма // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 342. С. 62–67.

13. Осаченко Ю. С. Сущность мифа как философская проблема. Феномен мифического: плюрализм интерпретаций // Известия Томского политехнического университета. Т. 308. № 3. Томск: Изд-во ТПУ, 2005. С. 182–187.

14. Плотников Н. С. Кристоф Ямме. Пределы и перспективы современных философских теорий мифа (нем.). // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 188–191.

15. Ульяновский А. В. Социальный миф как брэнд. Монография в 2 т., Т. 1. Санкт-Петербург: Роза Мира, 2003. 234 с.

16. Хюбнер К. Истина мифа. Москва: Республика, 1996. 448 с.

17. Яровенко С. А. Неомифологическое сознание и онтологизирующая парадигма мифа как выражение современной ремифологизации// Бренное и вечное: политические и социокультурные сценарии современного мифа. Великий Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2005. С. 251–255.

18. Яровенко С. А. Философия мифа как предмет философской саморефлексии// Актуальные проблемы современной науки. Гуманитарные науки. Самара: СГТУ, 2001. С. 33.

7. Миф и слово:

ЯЗЫКОВАЯ СУЩНОСТЬ МИФА В КОНТЕКСТЕ СМЫСЛОВОГО МНОГООБРАЗИЯ. ВЕРБАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МИФОТВОРЧЕСТВА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ И СОЦИАЛЬНОМ ВРЕМЕНИ: ТЕКСТЫ, ПОДТЕКСТЫ И КОНТЕКСТЫ

Язык мифа уникален тем, что совмещает морфологический, аксиологический, эмоционально-волевой и когнитивный планы, синхронизируя плоскости внутреннего и внешнего бытия субъекта.

Елена В. Белогубова

Миф каким-то образом умудрился перехитрить людей, словно внушив им, что они его победили. Однако кто кого победил, если вся культура строится на своих национальных мифологиях, одним из источников которых является сам язык, осталось под вопросом.

Жан Енконню

Полиморфизм мифа и языка делает восприятие человека семантически насыщенным и многозначным, а само мифотворчество желанным и неизбежным, даже если человек не задумывался над этим никогда.

Андрей В. Ставицкий

УДК 81’27

Бекмурзаева Ф. Ш.

Мифологическая наполненность концепта *horse* в британском языковом сознании

В современном, ориентированном на человека мире, язык, пожалуй, является единственным инструментом, подспорьем для исследователей многих научных направлений. Интерпретация человеческой культуры возможна лишь с помощью языка. По мнению Л. Ельмслева, язык «может открыть дорогу, как к пониманию стиля личности, так и к событиям жизни прошедших поколений» [2, с. 131].

Лингвокультурология, согласно В. В. Воробьеву, представляет собой комплексную научную дисциплину синтезирующего типа, изучающую взаимосвязь и взаимодействие культуры и языка [1, с. 36].

Основной единицей категориального аппарата лингвокультурологии является концепт, как составляющее национальной лингвокультуры. Под ним, вслед за ученым М. В. Пименовой, мы понимаем «национальный образ, идею, символ, осложненный признаками индивидуального представления» [4, с. 9].

Неотъемлемой частью любой национальной культуры является система мифологических представлений этноса. Воображение как способность человеческого сознания создавать образы, представления, идеи и манипулировать ими, а также попытка первобытных людей осмыслить окружающую действительность, найти ответы на волнующие вопросы об устройстве Вселенной, о связи человека с природой не прошла бесследна.

В те времена человек не выделял себя из окружающей среды, а наоборот, отождествлял себя с ней. По этой причине вся духовная жизнь древних цивилизаций не могла существовать без особой формы сознания, стремящейся к гармонии личности и природы. Появление и существование мифа стало возможным, по К. Юнгу, благодаря внутренней духовности – коллективного бессознательного: миф возникает тогда, когда первобытный человек еще не воспринимает бессознательное как часть своей внутренней духовности и проецирует содержание бессознательного вовне.

С течением времени миф приобрел статус архаичной формы донаучного знания, от которого в дальнейшем развивались сферы человеческого познания и творчества, которые имеются в арсенале современного общества: наука, религия, философия, искусство и др. Согласно энциклопедическому словарю, миф – сказание, воспроизводящее в вербальной форме архаические верования древних (и современных первобытных) народов, их религиозно-мистические представления о происхождении Космоса, явлениях природы и событиях социальной жизни, деяниях богов, героев, демонов, «духов» и т. д. [7].

В связи с вышесказанным в рамках настоящего исследования рассмотрим мифологическую составляющую британского концепта *horse*, репрезентированную в языковом материале. Языковой материал взят из художественной литературы, библиотеки Гуттенберга (www. guttenberg. org).

Символ лошади очень неоднозначен. В мифологиях древних народов образ лошади был включен в символику Солнца. Дневное светило – не только податель света и тепла, это еще и быстрый и неутомимый путешественник, ежедневно обходящий наш мир. Скорость непрерывного движения солнца производила глубокое впечатление на людей архаических культур. Поскольку лошадь была самым быстрым из известных людям земных созданий, солнце образно рассматривали как небесного скакуна [3].

Этот образ весьма распространен в английской литературе (*Where did you find those big truffles?' asked one of the men of the village. 'A* ***friendly little horse helped me find them****, ' said* ***Rhiannon*** *happily'*. E. Goudge. The Little White Horse*; The* ***beautiful little horse liked Rhiannonand wanted to help her****'*. E. Goudge. The Little White Horse; *What!' said Sir Brangwyn, surprised. 'A* ***little horse that finds truffles****?' 'Yes, ' said the knight. 'And when the girl's basket is full she sits under a tree and rests.* ***The little horse sits next to her*** *and she sings sweet songs to him. But there's one strange thing about him. ' 'What?' asked Sir Brangwyn. '****He has a lump between his eyes****, ' said the knight'*. E. Goudge. The Little White Horse; *I didn't know there were* ***unicorns in the forest****.* E. Goudge. The Little White Horse).

Согласно источникам о кельтской мифологии, Rhiannon была Британской богиней Солнца, правителем самого Солнца. Одетая в мерцающую золотую шелковую парчу, верхом на бледном коне, она была похожа на богиню Солнца. Ее божественное предназначение заключалось в том, чтобы каждый день тянуть солнце по небу.

Еще одним символом солнца был единорог. «Единорог символизирует женский, лунный принцип, непорочность, чистоту, целомудрие. Согласно легендам, он может быть пойман только целомудренной девой, одиноко сидящей в лесу: чувствуя ее чистоту, единорог может подойти к ней, положить голову ей на колени и уснуть. На основе этих легенд он стал символом чистоты, в частности женской» [5].

Белый цвет масти лошади также обозначает Солнце, свет, день, возрождение (*Balyn stood beside him and was filled with sorrow at the death of a brave knight. But greater sorrow was to follow: for as he stood, a lovely maiden on a* ***white horse*** *came riding full speed up the hill'*. R. L. Green. King Arthur and His Knights of the Round Table; ***But upon one form the sunlight fell****: a young man upon a* ***white horse****. He was blowing a great*

horn, and his yellow hair was flying in the wind. J. R. R. Tolkien. The Lord of the Rings: The Two Towers).

Путешествуя по небу, Солнце проходит через морскую стихию и через низшие сферы подземного, потустороннего мира. Поэтому солнечная символика лошади не мешает ей играть роль демона, связанного с загробным миром. Скакун может ассоциироваться с путешествием в потусторонний мир и быть проводником душ в царство мертвых.

Лошадь была включена так же в лунную символику, поскольку в древних мифологиях луна была тесно связана со смертью, и все божества Другого Мира были лунными божествами. В бретонском и ирландском фольклоре луну до сих пор называют «Белой кобылой» [3].

Лунный символизм прочитывается в цвете масти коня. Например, черная масть лошади интерпретировалась предками как цвет нечистой силы, антагонист белого цвета, означающего смерть, потусторонний мир, ночное время суток, эзотерику (*Then glancing up he saw a rider beside him. The track was pitch dark but he saw the* ***huge black horse*** *and its* ***shrouded headless rider****.* R. L. Tongue. The Black Rider).

Британский фольклор заимствовал образ мифического существа – кентавра. Этот образ имеет довольно большой диапазон толкований, однако его основной символизм заключается во внутреннем дуализме человеческой природы (***To the waist, a man****, with red hair and beard,* ***but below that was a horse's gleaming chestnut body*** *with a long, reddishtail*. J. K. Rowling. Harry Potterand the Sorcerer's Stone). Кентавр представляет собой олицетворение низшей природы человека – первобытных инстинктов – и высшей природы человека – духа [6, с. 75].

Темная сторона образа лошади связана в шотландской мифологии с Келпи – водяным духом, сверхъестественной формой воды, чудовищем, обитающем в реках и озерах. Большей частью Келпи враждебна к людям.

Чаще всего является в облике пасущегося у воды коня, почти всегда черной масти, с мокрой, холодной кожей, видимая только ночью, уже оседланная и взнузданная, подставляет путнику свою спину и затем увлекающего его в воду, водную могилу (*Three times in our journey we came to the banks of the Oxus. We crossed it on rafts of wood with great bladders of blown hide. The* ***river-horses raged against us and sought to slay us****. When the camels saw them they trembled*. O. Wilde. The Fisherman and His Soul).

Таким образом, британский концепт *horse* можно по праву назвать мифологическим. Миф стал систематизацией коллективного опыта людей, в нем обобщен опыт общественного развития отношений между человеком и природой. Мифологическая наполненность концепта *horse* очень специфична – она носит двойственный характер, где лошадь является представителем и посредником между царством живых и царством мертвых.

Представленный в данной статье объем мифологических признаков в структуре концепта *horse*, безусловно, не исчерпывает себя, однако, даже этого минимума достаточно, чтобы понять дошедшую до современности важность и значимость лошади в жизни британского народа. Архаичные образы коня в британской лингвокультуре доносят до нас как исконные (Rhiannon, единорог, Келпи), так и заимствованные (кентавр) символы солнца и лунного культа.

Литература

1. Воробьев В. В. Лингвокультурология. М. : РУДН, 2006. 331 с.

2. Ельмслев Л. Пролегомены к теории языка // Новое в лингвистике. Вып. I / М., 1960. С. 131–256.

3. Образ лошади в кельтской религиозно-мифологической традиции [Электронный ресурс]. URL: https://elena-2004. livejournal. com/522552. html (дата обращения: 03. 03. 2020).

4. Пименова М. В. Предисловие // Введение в когнитивную лингвистику. Кемерово: Графика, 2004. 207 с.

5. Энциклопедия символов. Мифические существа. URL: https://www. imbf. org/interesnye-stati/ehnciklopedija-simvolov-mificheskie-sushchestva. html#t172 (дата обращения: 05. 03. 2020).

6. Тресиддер Джек. Словарь символов = DictionaryofSymbols / Джек Тресиддер: пер. с англ. С. Палько. Москва: Гранд: ФАИР-Пресс, 1999. URL: https://www. newacropol. ru/Alexandria/symbols/centaurus/ (дата обращения: 08. 03. 2020).

7. Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. М. : Гардарики, 2004. 1072 с.

УДК 130. 2
Белогубова Е. В.

Онтология мифа и ее трансформация в литературе фэнтези

Было бы в высшей степени несправедливо утверждать, что фэнтези как жанр раз и навсегда относится к «низшему», чисто развлекательному классу литературы. И сегодня, и в уже минувшем XX столетии огромное число уважаемых и безусловно талантливых авторов обращались к этому жанру, и обращались с вполне конкретными целями. Поэтому их произведения с полным правом относятся к высокой литературе, и даже к классике. И сегодня многие читатели не раз и не два обращаются к этим нестареющим страницам, ища там не развлечения, а ответов на важные смысложизненные вопросы. Именно этот, относительно узкий (по сравнению с развлекательно-массовым букинистическим товаром) пласт литературы и является особенно интересным для нашего исследования.

Главная причина привлекательности волшебной сказки – ее особый язык, открывающий перед автором неповторимые выразительные возможности. Говоря словами Д. Лукача: «неповторимую, непосредственно не передаваемую качественную единственность партикулярной индивидуальности … возвысить до обобщения, не только не умаляя и не ограничивая, а, наоборот, еще усиливая и ощущая эту единственность» [5, с. 230]. Этот художественный стиль позволяет в простой и законченной форме изложить то, что в иных случаях требует сложнейших и многоступенчатых философских (богословских) рассуждений.

Фэнтези является прямым потомком авторской волшебной сказки, жанра, прославленного Х. К. Андерсеном и А. Линдгрен. А она (сказка), в свою очередь, рождается из сказки народной – той былинно-легендарной почвы, из которой, подобно деревьям, вырастают национальные культуры. А от народной сказки, в свою очередь, один небольшой шаг до древнего мифа.

Язык мифа – язык образа – представляет собой уникальную по объему смысловой нагрузки и степени выразительных возможностей коммуникационную систему. Известная исследовательница мифологического сознания О. М. Фрейденберг характеризует архаический миф как «образноепредставление в форме нескольких метафор, где нет нашей логической, формально-логической казуальности и где вещь, пространство, время поняты нерасчлененно и конкретно, где человек и мир субъективно-объективного едины…» [11, с. 34] И еще: «Мифологические представления могли быть только образами и ничем иным, потому что образ есть зрительный "внешний вид", зрительно-наружная сторона предмета. Проставленные, ограниченные внешней зрительной данностью, однократные представления порождали «образы», в которых при всей их суммарности не содержалось ни доли обобщения. Мифологический образ представлял собой отложение пространственно-чувственных восприятий, которые выливаются в форму некой конкретной предметности» [10, с. 25].

Образы мифа универсальны и способны отразить множество тончайших семантических граней. Не случайно К. Г. Юнг считал, что пра-образы коллективного бессознательного (архетипы) представляют собой базовую структуру, лежащую в основании позднейших культурных и религиозных систем, созданных человечеством. Советский исследователь фольклора Я. Пропп также отмечал, что литература сводится к базовому набору сюжетов, которые, в свою очередь, восходят к архаическим алгоритмам мифо-ритуального мышления.

Язык образа – древнейший язык, на котором человек начинает говорить с миром – и говорить о мире. Специфика этого языка позволяет ему конструировать совершенно особую картину мира – реальность, где совмещаются и синкретически сливаются онтологический, аксиологический и аффективно-перцептивный планы. Поэтому любой мифологический образ является неотделимым элементом единой семантической системы, выстроенной мифом картины мира. И специфика этого мира определяет его особенности и свойства. Рассмотрим его подробнее.

Миф, несмотря на всю свою внешнюю выразительность и эффектность, тем не менее не является видом искусства или литературы. Он вообще не является результатом художественной деятельности, хотя зачастую феноменологически с нею схож. Это то, что Т. Адорно называет «эстетическим способом деятельности» [1, с. 468]. В. Ф. Петров-Стромский также отмечает, что внутри мифологической культуры, «нет ничего «только смыслового» или «только утилитарного», *эстетически значимы* (курсив мой – Е. Б.) любые ее предметные формы, которые были не просто выражением, но и непосредственной действительностью сознания […] Мифологическая культура представляет собой как бы единое целостное произведение искусства» [8, с. 70].

Миф – это особый способ бытия, способ восприятия и осмысления мира, сформировавшийся в ту эпоху, когда не существовало еще ни общих понятий, ни логического мышления, ни абстрактного подхода науки с ее причинно-следственными связями, экспериментами и доказательствами. Миф зарождается в те времена, когда для сознания человека внешний – материальный – и внутренний – духовный – планы бытия тождественны. Мысль тогда была эмоцией и образом, а слово – жестом. О. М. Фрейденберг очень точно характеризует этот первобытный способ мироощущения: «Не нужно думать, что речь идет о каких-то умственных, мыслительных процессах типа логических построений. Под мышлением следует понимать всю духовную сферу первобытного человека, включая эмоциональную сторону […] Особенно нужно включать в акты сознания все то, что пока является подсознательной областью, неосознанные, неорганизованные, непосредственные импульсы, богатые инстинктом» [10, с. 21–22]. Мифологический синкретизм естественно сочетает внутреннее и внешнее, причем абсолютно ненамеренно, поскольку способность к дифференцированному и опосредованному восприятию мира еще сформировалась. Поэтому именно образ-тотем, образ-символ, органично сочетающий в себе пластическую выразительность и внутренний смысл, стал первым «словом» сознания.

Таким образом, основой образной ткани мифологического мышления была практически полная синхронность внешнего и внутреннего планов бытия, существовавших как одно синкретичное целое. Все то, что является сегодня для нас принадлежностью духовного плана бытия – нравственные качества, ценности, эстетические категории, эмоции и мысли – имели в мифологической вселенной свое непосредственное и конкретное материальное воплощение. В данном контексте образы (персонажи и сюжеты) возникали естественно, словно сами собой, и воспринимались как *настоящие*. Если бы они были сконструированы намеренно, они выглядели бы нелепыми и безжизненными (чего нельзя сказать ни об одном мифологическом персонаже). Все предметы и явления, наполняющие онтологическое пространство мифа, а также закономерности, определяющие характер их взаимосвязей, ни в коей мере не являются просто вымыслом лишенного знаний воображения; они жестко детерминированы внутренним алгоритмом мифологической вселенной. Чтобы понять его, необходимо проследить, как и из чего эта вселенная возникает.

Миф – это первый результат познания мира человеком и одновременно – самопознания. Это, своего рода, первый рассказ человека о самом себе. Это не преувеличение. Разумеется, миф ни в коей степени не является плодом сознательной рефлексии: первобытный человек не ощущал себя индивидуальностью, противопоставленной окружающей природе, воспринимая себя как существо близкородственное миру животных и растений, как часть реальности, а не как ее «зритель». А. М. Лобок в своем исследовании «Антропология мифа» так характеризует мироощущение мифологического субъекта: «Весь мир он воспринимает как проекцию собственной самости. Весь мир для него одухотворен и живет по законам его собственного «Я». Он как бы идентифицируется с тем миром, который он осваивает, а осваиваемый им мир идентифицирует с собой. […] Его знания о мире расширяются постольку, поскольку расширяется его присутствие в мире. Е го знания о мире – это и есть его присутствие в мире. А, значит, он не познает мир, как отличный от себя, а познает лишь себя в мире» [4, с. 647]. И именно вышеописанное свойство архаического сознания позволяет нам рассматривать миф как опосредованную форму рассказа о себе самом.

Миф синкретичен. Человек и природа, внутреннее и внешнее, слово и жест, мысль и предмет, эмоция и ее объект, причина и ее следствие для него – одно и то же. Это означает, что для человека окружающий мир и его образно-символическая интерпретация, отраженная в сознании – одно и то же. Роль эмоции здесь еще очень велика: она (эмоция) фактически тождественна восприятию. Таким образом, человек не отделяет воспринимаемый им объект от своего впечатления об этом объекте, более того, он проецирует бытие своего внутреннего мира на картину мира внешнего, «не обладает способностью отделить свое «Я» от тех знаний, которые он получает об окружающем мире и нерефлексивно прилипает к своим собственным знаниям о мире – так, что уже не может сам себя от этих знаний отличить» [4, с. 645]. Итогом подобного мировосприятия и является образно-символическая вселенная мифа.

Именно поэтому первобытный миф является не столько рассказом о реальности, сколько *самой этой реальностью,* а образы и персонажи представляют собой живую и непосредственную проекцию внутреннего мира человека. Сами морфологические особенности данных персонажей также выступают как результат подобной «тождественности». Так, например, магия и магические способности являются зримым выражением потенциальной силы духа, знаний и умений. Эту же функцию выполняют и различные «волшебные» артефакты. Красота и уродство внешнего вида на непосредственном языке мифа также выступают овеществленной проекцией внутренних качеств. Миф первоначально довольно бесхитростен – герой положителен, а значит, и прекрасен внешне. Его антиподы первоначально однозначно уродливы; чуть позже могут носить обманчивую личину внешней привлекательности (например, древнегреческие сирены), из-под которой то и дело проступают черты хтонически-зооморфных существ «полуночной» архаической мифологии, угрожающих, несущих гибель.

Иными словами, образный «алфавит» мифа очень прост и прямолинеен, но, однако, повествует он о самом сложном из известных нам явлений окружающего мира – о самом человеке. Миф – это первый язык, на котором начинает говорить с миром душа, и самый понятный для нее самой. Не случайно К. Г. Юнг сделал вывод об универсальности архетипов, выражающих первый коллективный эмоциональный и познавательный опыт человечества.

Но только ли уникальные выразительные возможности придают языку мифа такую притягательность для современного читателя? Не все так просто.

Язык мифологической образности не является самоцелью в момент своего возникновения, он становится таковым лишь в наше время, когда начинает использоваться в качестве художественного приема. Он непосредственно вырастает из бытийного пространства человека как сугубо утилитарное средство общения с миром и хранения знаний о нем. Поэтому важно обратить внимание не только на то, *как* говорит миф, но и на то, *о чем* он говорит.

Чтобы понять это, мы должны обратиться, собственно, к содержанию мифа.

Разумеется, мифы бесконечно разнообразны – на первый взгляд. Однако при более пристальном исследовании видно, что они, в большинстве своем рассказывают об одном и том же. Во-первых, о том, как, кем и из чего был созданы (или сделаны) мир и человек. Во-вторых, о том, как были установлены законы этого мира (и человеческого бытия) и о том, почему им следует подчиняться. В-третьих, мифы повествуют об истории героя.

Здесь мы подходим к самому главному.

Дело в том, что, в сущности своей, миф всегда рассказывает только одну историю – условно ее можно назвать историей *пути героя*. Эта история – сердцевина семантического пространства любой мифологии, и, в более широком аспекте – смысловое ядро, лежащее в основании любой культуры, отражающее в сжатом символическом виде ее базовые ценности и смыслы, ту координатную плоскость, на основе которой эта культура будет расти и развиваться в дальнейшем. История пути, поиска и борьбы героя составляет осевой вектор всей конструкции мифологической вселенной, причем имена этот герой может носить различные – в зависимости от культуры, в пространстве которой формируется тот или иной миф. В. Я. Пропп, знаменитый исследователь генезиса и морфологии фольклора, так характеризует эту особенность персонажа: «В сказке герой, как правило, не имеет имени. Есть несколько типов сказки и, соответственно, несколько типов героев, но эти типы не представляют собой индивидуальных характеров. Имя «Иван» есть имя типа, а не лица» [9, с. 99].

Это повесть о сражении со злом (в лице хтонических чудовищ), об обретении силы (в виде магических способностей и магических артефактов), союзников (тотемов, волшебных спутников, советников, хранителей), о завоевании/построении собственного мира (царства, космоса). Проще говоря, это история судьбы героя, непосредственно связанной с судьбой всего мира, спроецированной на нее. Поскольку в рамках мифологической вселенной любой образ является пластически-зримым выражением внутренней сущности воспринимающего субъекта, мы можем сделать вывод, аналогичный выводу Э. Нойманна: миф о пути и судьбе героя повествует (помимо всех прочих смысловых напластований) о процессе психологического становления личности, о самоопределении, о поиске идентичности и смысла.

В этом и заключается второй аспект современности и привлекательности мифа. Мифологическое повествование генерирует целый микрокосм судьбы героя: предназначение/предсказание, рождение, поиск и обретение силы, битва и победа. Битва – ядро повествования – это первобытный прообраз той вечной битвы добра со злом, которая разыгрывается потом на многочисленных полях сражений (реальных и символических), столь часто описываемых потом в произведениях искусства и религиозных доктринах человечества. В конечном счете, главным полем этой битвы оказывается внутренний мир самого человека – сознание, разум, душа.

В красочной и причудливой форме миф рассказывает о самом главном в жизни человека – не только первобытного, но и современного – о судьбе, предназначении, смысле. Эти категории были основными, когда наши предки жили в пещерах, они остались таковыми и в эпоху мегаполисов. Более того, в наше время они приобретают еще большую остроту и актуальность.

В эпоху абсолютизации свободы и практически тотального аксиологического релятивизма нивелируется система устойчивых нравственных и эстетических координат, в результате чего личность зачастую оказывается в ценностно-смысловом вакууме, где нет четких ориентиров для выбора качественной определенности собственного «Я», для реализации того огромного пространства свободы, которое доступно современному человеку.

Наш нынешний мир – мир пограничный. Старые идеалы во многом отвергнуты, новые не найдены. Современная эпоха – это, по выражению Б. Л. Губмана, «переход к свободной иронической игре с историческими реалиями и жизненными проблемами» [3, с. 11]. Это эпоха значительного расширения свободы во всех сферах общественного и личного бытия. Однако, по замечанию Б. Парамонова, «свобода отнюдь не всегда ведет к разнообразию и богатству культурных красок» [7, с. 144]. Зачастую она ведет к разрушению ориентиров и четкой картины мира, что влечет за собой внутренний кризис личности, чувство потерянности и утраты смысла. Х. Ортега-и-Гассет в своей работе «Восстание масс» отмечает: «Мы живем в такое время, когда человек чувствует свои сказочные возможности, рвется к деятельности, но не знает, к чему приложить свои способности. Он покорил все явления, но так и не стал хозяином самого себя. И он чувствует себя потерянным, придавленным собственными неограниченными возможностями. Несмотря на то, что сейчас у нас гораздо больше средств, знаний и технических изобретений по сравнению с прошлым, люди в этом мире чувствуют себя более несчастными, чем когда-либо: они плывут по течению» [6, с. 73].

Поэтому тема поиска – ценностного, смыслового поиска становится одной из главных тенденций в современной духовной сфере. Именно поэтому миф вновь выходит на первый план – в новом своем качестве. Уникальная особенность языка мифологических образов – исчерпывающе глубоко и одновременно просто рассказывать о сложнейшем, вкупе с антропологической и экзистенциальной универсальностью базовых мифологических сюжетов приобретают в аксиологически аморфном пространстве культуры информационного общества новое значение, так ярко отраженное в жанре фэнтези.

То, что фэнтези частично, а иногда и полностью морфологически копирует миф, довольно очевидно. Все персонажи магических «иных» миров, отдельные сюжетные линии, различные специфические детали так или иначе списаны с какой-либо мифологии (или с нескольких сразу). Но это само по себе ничего не означает. Важны те смысловые нити, внутренняя конструкция сюжета и онтологии – именно они определяют то, станет ли изображенный в произведении «иной мир» *настоящим*.

Миф – это повесть о поиске, выборе и борьбе. Но для мифологического героя все было просто: его судьба была уже предначертана, все, что от него требовалось – правильно ее истолковать и мужественно следовать по ней до конца. В наше время эта вечная повесть о битве добра со злом приобретает новое значение. Миф – это зашифрованная история личности, история ее судьбы, поиска и обретения жизненного пути; борьба и победа, о которых он повествует – это, в конечном счете, борьба с собой (с собственными «тенями») и победа над собой.

Мне могут возразить, что в мифе не фигурирует личность как таковая, поскольку он представляет собой коллективную форму сознания. Это замечание вполне справедливо, однако, учитывая специфику мифологической образности, мы увидим, что она воплощает в себе, согласно терминологии Э. Нойманна, «коллективную личность». Иными словами, субъект в мифе присутствует, но опосредованно. Он не сводится только к фигуре героя, он – это *все пространство мира*, где этот герой действует. Мифологическая вселенная – это, своего рода,

личность, «вывернутая наизнанку», личность, растворенная в онтологии мифологической вселенной, где каждый персонаж, образ, качество, представляют собой овеществленную проекцию внутренних свойств субъекта, а каждый поступок героя или поворот сюжета – один из этапов самопознания этого субъекта.

Таким образом, миф – это неосознанный монолог «коллективной личности», или, вернее, ее диалог с самой собой в процессе постижения себя. Выразительные средства, естественным образом сформировавшиеся в ходе этого процесса, и сегодня остаются универсальным и эффективным «языком поиска» и самоопределения личности.

Возможно, актуальность современных «псевдомифологических» художественных онтологий обусловлена еще и тем, что поликультурное, аксиологически аморфное пространство постмодернистского дискурса морфологически перекликается с синкретичным мифологическим «все во всем», где люди, звери, растения и стихии с легкостью превращаются друг в друга и могут позволить себе роскошь нелогичных и рационально не объяснимых поступков. Свою лепту вносит и стереотипная некритическая одномерность современной массовой культуры, где реклама и СМИ играют роль, ненамного отличающуюся от роли священного оракула, а мода тождественна сакральному ритуалу. По словам Т. А. Балаболиной, современные мифы возникают «в результате стремления сознания сконструировать целостный, психологически комфортный, приемлемый образ социальной действительности в условиях обилия разнородной информации, поступающей в сознание одновременно и многоканально» [2, с. 113].

Так или иначе, художественное сознание современности все чаще обращается к смысловому и образному пространству древнего мифа в поисках ответов на вечные смысложизненные вопросы. Мир фэнтези – своеобразный мир сублимированного мифа – имеет особую привлекательность в глазах современного человека, поскольку сама его морфология уже повествует (метафорически) о самом важном для него – о поиске себя и завоевании своего места в мире.

Когда мифологическая образность переходит из сакрального плана в художественный, в игру вступает уже не коллективный субъект, а творческая индивидуальность и ее самосознание. То, что раньше выступало как священное знание, превращается в творческий прием. Однако базовый смысл мифологической конструкции от этого не исчезает. Миф возник как повесть о самоопределении, поиске и борьбе, он впервые затронул вечные философско-антропологические категории, которые будут существовать, пока существует человечество: смысл, смерть и жизнь, справедливость, добро и зло, свобода и судьба. И язык, которым он для этого пользуется, и сегодня не утрачивает своей универсальности и актуальности. Символы и образы, вышедшие из лона мифа, вся онтология мифологической вселенной, предельно ярко и полно (гораздо ярче и полнее, чем любая логически выверенная система понятий) воплощает в себе микрокосм человеческой души, по масштабам, внутренней сложности и значимости вполне сопоставимой с Универсумом.

Такой «нарисованный мир», как мы уже отмечали в начале нашего рассуждения, – это картина *нашего* мира, его образная, многомерная и многоплановая проекция. Как уже было сказано выше, язык мифа уникален тем, что совмещает морфологический, аксиологический, эмоционально-волевой и когнитивный планы, синхронизируя плоскости внутреннего и внешнего бытия субъекта. В результате человек, проецируя себя на окружающий мир и постигая его, опосредованно постигает и себя. И если мифологическое сознание делает это неосознанно, в процессе непосредственного бытия в мире, то на рубеже нынешних тысячелетий художники и

писатели, обращаясь к мифологическому «антуражу», делают это, как мы объяснили выше, вполне осознанно.

Поэтому жанр фэнтези (в его подлинной художественной, а не популярно-массовой форме) никоим образом нельзя считать бегством от мира. Наоборот, когда онтология произведения намеренно отрывается от реальности, весь написанный на листе бумаги мир начинает выглядеть бледно и томительно-натянуто. Он становится *ненастоящим*. Подлинную реальность художественный космос приобретает, только будучи отражением реального мира, подобно тому, как таким отражением являлся миф. «Иные вселенные», сошедшие со страниц книг, впечатляющие душу и дающие пищу для разума, так же причастны реальности, как платоновский «мир вещей», существующий лишь постольку, поскольку является слепком с идеального прообраза. В нашем случае, правда, прообраз не идеален… однако сути это не меняет.

Настоящие, поражающие своей жизненностью художественные вселенные, являются ни чем иным, как одной из бесконечно многообразных граней до боли знакомой нам повседневной, обыденно-серой, проклятой и родной нам *нашей* Земли. Эти нарисованные словами миры, осязаемые до последней черточки, до солнечного блика, до малейшего оттенка цвета и запаха; миры, горячим солнечным зноем, соленым морем, влажной зеленью леса или металлическим урбанистическим лязгом дышащие нам в лицо, миры такие разные – и такие узнаваемые, потому, что только то, что имеет отношение к *нашему миру*, будет в силу эмоционального родства принято нами как подлинное и значимое для нас.

Литература

1. Адорно Т. Эстетическая теория. М. : Республика, 2001. 579 с.

2. Балаболина Т. А. Современное мифотворчество: социально-философский анализ: Дис. канд. филос. наук. М. : РГБ, 2005. 126 с.

3. Губман Б. Л. Постмодерн или пик нового времени: контуры культуры грядущего. // Горизонты культуры накануне XXI века. Тверь: Тверской гос. университет, 1997. С. 10–18.

4. Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. 694 с.

5. Лукач Д. Своеобразие эстетического. Т. 4. М. : «Прогресс», 1986. 252 с.

6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. М. : Радуга, 1991. С. 49-90.

7. Парамонов Б. Конец стиля. М. : Издательство «Аграф», СПб. : Издательство «Алетейя», 1999. 348 с.

8. Петров-Стромский В. Ф. Эстетика нормы, эстетика идеала, эстетика виртуальности // Вопросы философии. 2005. №5. С. 68–81.

9. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М. : Изд-во «Лабиринт», 2000. 243 с.

10. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности // Фреденберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. С. 11–30.

11. Фрейденберг О. М. Образ и понятие // Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М. : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – С. 31–54.

12. Яковлева А. М. Кич и художественная культура. М. : Знание, 1990. 89 с.

УДК 008

Илива М. Н.

Рекламное мифотворчество как способ манипуляции сознанием на примере серии плакатов В. В. Маяковского в «Окнах РОСТА»

Современный мир невозможно представить без рекламной продукции. Она преследует нас везде: по дороге на работу, в транспорте, местах общественного питания, магазинах и т. д. Люди по-разному относятся к рекламе, могут восторгаться или, наоборот, раздражаться при первом упоминании о ней. Однако мы должны признать, что реклама играет огромную роль в жизни человека.

Что же мы называем рекламой? Согласно Федеральному закону от 13. 03. 2006 N 38-ФЗ «О рекламе» реклама трактуется как «информация, распространенная любым способом, в любой форме и с использованием любых средств, адресованная неопределенному кругу лиц и направленная на привлечение внимания к объекту рекламирования, формирование или поддержание интереса к нему и его продвижение на рынке» [1].

Реклама вместе с тем является историческим источником, так как она отражает уровень технического прогресса общества, динамику развития рынка и экономики [14, с. 32–33]. Кроме того, рекламная продукция содержит информацию о культурных и морально-этических представлениях народа, выступая тем самым важным компонентом культуры.

Существуют самые разные виды рекламы, начиная от рекламы в печатных изданиях, на радио, телевидении, в транспорте, заканчивая рекламой в интернете [5, с. 202]. Однако всю рекламу объединяет способность оказывать значительное влияние на экономическую, социальную, нравственно-правовую, духовную и политическую сферы жизни общества [3, с. 138–139].

По сути, реклама стала манипулировать сознанием человека, акцентируя внимания на тех аспектах, положительных или отрицательных качествах, которые выгодны определенной категории людей. В этом контексте реклама очень похожа на миф.

Отношение к мифу на сегодняшний день пренебрежительное. К сожалению, современный человек воспринимает миф как выдумку, ложь, обман, сказку, не понимая, что это не соответствует действительности. [9, с. 35–37].

Миф – это в образно-символической форме отраженная в сознании реальность [11, с. 166–167]. Он является формой коллективного мышления, носителем культуры, исторического прошлого человечества [12, с. 45].

Получается, что, живя в рамках какой-либо культуры, человек постоянно окружен мифом. По мнению известного исследователя мифологии А. М. Лобка, мы живем в мире мифов и являемся их создателями: «Человек – это существо, изобретающее мифы, называющее эти мифы истинами, а затем живущее в их рамках и по их законам» [10, с. 17]. Это происходит из-за того, что миф выступает шифром культурного прошлого, что позволяет рассматривать его в качестве базовой универсалии культуры [13, с. 129].

Таким образом мы убедились, что миф действует в рамках культуры и задает определенную систему ценностей, взглядов и потребностей [6, с. 294]. Реклама, выступая средством массовой информации, становится орудием коммуникации для распространения мифа и манипулятором сознания [4, с. 24–25]. Рекламная продукция в данном случае представлена в качестве одной из форм мифотворчества.

Впервые миф в рекламе заметил известный исследователь Ролан Барт, который анализировал риторику образа в целом и обратился к рекламному изображению. Он считал, что рекламная продукция служит платформой, на которой выстраивается и развивается миф: «значение всякого рекламного изображения всегда и несомненно интенционально: означаемые сообщения-рекламы априорно сами суть свойства рекламируемого продукта, и эти означаемые должны быть донесены до потребителя со всей возможной определенностью.

Если всякое изображение несет в себе те или иные знаки, то несомненно, что в рекламном изображении эти знаки обладают особой полновесностью, они сделаны так, чтобы их невозможно было не прочитать: рекламное изображение откровенно, по крайней мере, предельно выразительно» [2, с. 297–299].

В мифологическом рекламном мире все живут по заранее подготовленным правилам, навязанным рекламодателем. Регламентируются все стороны жизни общества: какой должна быть образцовая семья и как воспитывать детей, в каких местах вы должны питаться и какой образ жизни вести, как относиться к государственной политике и за кого голосовать на выборах и т. д. Все это формируется посредством мифологической рекламы, одним из самых ярких примеров которой выступает творчество В. В. Маяковского в «Окнах РОСТА».

В сентябре 1919 г. на углу Тверской улицы и Чернышевского переулка впервые появились плакаты «Окон РОСТА». Руководителем Российского телеграфного отдела на тот момент был П. М. Керженцов. «Окна РОСТА» были абсолютно новым, не используемый до этого времени видом рекламной продукции, когда плакаты огромного формата, написанные собственноручно членами Российского телеграфного агентства, выставлялись в витринах магазинов. Если изначально плакаты появлялись раз в неделю, то вскоре уже шесть –семь «окон» изготавливалось каждый день [7, с. 139–140].

Огромный тираж был обусловлен выбором злободневной тематики плакатов. А событий происходило немало. Дело в том, что в этот период Россия переживало тяжелое время. Недавно свергнутая монархия, «похабный» Брестский мир, экономический и политический кризис, становление социализма, приход к власти большевиков и, наконец, гражданская война были теми реалиями, которые составили сюжеты для плакатов.

В первую очередь «Окна РОСТА» призывали к борьбе с внешними врагами государства и белым движением (Рис. 1) Как можно заметить, структура плаката состояла из двух основных элементов: большое карикатурное изображение и сатирический стих.

Данная форма является весьма запоминающейся и яркой, а главное выполняет свою основную функцию: запрограммировать население, что белое движение и интервенция ни к чему хорошему не приведут и только единение народа под властью советов способно установить мир и справедливую жизнь (Рис. 2) Более того, «Окна РОСТА» призывали к социалистическому строительству (Рис. 3). Восхваление партийных съездов и их решений, возвеличивание деятельности коммунистической партии, а также продвижение Ленинских идей способствовали формированию имиджа и престижа большевиков.

Абсолютно очевидным становится, что это был тонкий пропагандистский ход, когда «Окна РОСТА» были использованы властью как средство пропаганды [8, с. 123–124]. Простые и понятные читателю строки и изображения настраивали население на нужный для большевиков лад, а рекламные плакаты «Окон РОСТА» создавались мифологические образы толстых польских панов, продажной Лиги наций, честных и

порядочных рабочих, справедливых большевиков, которые только усиливали веру людей, что только с советской властью у них есть шанс на счастливое будущее.

Кроме того, плакаты «Окон РОСТА» были размещены на самых видных местах, чтобы толпы людей постоянно видели перед собой один и тот же образ и постепенно, уже бессознательно, верили тому, что написано в данной рекламной продукции.

Таким образом, мы пришли к выводу, что миф и реклама идут бок о бок для достижения своей главной цели: навязать ту систему ценностей, тот морально-нравственный кодекс и то социальное поведение, которое необходимо создателям рекламы и мифов. Добиться полной манипуляции сознанием помогают наглядные примеры, которые формируются посредством мифотворчества. Блестящим примером такого рекламного мифотворчества являются плакаты В. В. Маяковского в «Окнах РОСТА».

Литература

1. Федеральный закон от 13. 03. 2006 N 38-ФЗ (ред. от 02. 08. 2019) "О рекламе". URL: http://www. consultant. ru/document/cons_doc_LAW_58968/(проверено 13. 02. 2020).
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М. : 1994. 618с.
3. Водопьянова Н. А. Реклама как инструмент манипуляции сознанием // Успехи современного естествознания. 2007. № 10. С. 137–140.
4. Геращенко Л. Л. Реклама как миф. Авторе–ферат дисс. … д. ф. н. М., 2006. 39 с.
5. Добрикова Т. С., Ковалева А. М. Роль рекламы в современном обществе // Молодой ученый. 2012. №12. С. 201–203.
6. Заблоцкая Д. В., Непомнящий Л. А. Элементы культуры в рекламе// Актуальные проблемы авиации и космонавтики. 2010. Т. 2. № 6. С. 294–295.
7. Козлёнков В. А. Рекламно-агитационные стратегии Владимира Маяковского на рубеже 1910–х–1920-х годов: «Окна РОСТА» //Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова, 2011. Т. 17. № 1. С. 139–143.
8. Лежень Е. Е. Плакат как средство политической агитации в 1971–1930–е годы//Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2013. № 3 (47). С. 122–124
9. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М. : Мысль, 2001. 561 с.
10. Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург: Отд. образования Администрации Окт. р-на: Банк культур. информ., 1997. 685 с.
11. Ставицкий А. В. Современный миф как социокультурный феномен// Культура народов Причерноморья. 2009. № 132. С. 166–173.
12. Ставицкий А. В. Современный миф: его природа и предназначение, - Севастополь: Рибэст. 2013. 148 с.
13. Ставицкий А. В. Миф как фактор и инструмент глобального взаимодействия // Архонт. 2018. № 3 (6). С. 128–133.
14. Якутина Е. Н. Реклама как исторический источник// Экономические и социально-гуманитарные исследования. 2017. №4. С. 29–36.

Приложения

Рис. 1. «Украинцев и русских клич один — да не будет пан над рабочим господин». Художник и автор текста Владимир Маяковский. 1920 год

Рис. 2 «Окно сатиры» РОСТА № 535, переиздание литографским способом. Художник и автор текста Владимир Маяковский. 1920 год.

УДК 159. 9
Серов Н. В.

Мифология «поворотов»: взаимодополнительность иконического и лингвистического описаний мира

Анализируя миф как инструмент политики и фактор национальной безопасности, необходимо особо отметить его роль в попытках освободиться от опоры на лингвистику У. Эко отмечал: «далеко не все коммуникативные феномены можно объяснить с помощью лингвистических категорий» [8, с. 121]; на ограниченность лингвистических средств описания указывал и Ю. М. Лотман [4]: «Письменность – форма памяти. Подобно тому как индивидуальное сознание обладает своими механизмами памяти, коллективное сознание, обнаруживая потребность фиксировать нечто общее для всего коллектива, создает механизмы коллективной памяти. К ним следует отнести и письменность». Однако является ли письменность первой и, что самое главное, единственно возможной формой коллективной памяти?

Сегодня ряду лингвистов пришлось констатировать, что отказаться от этого вида памяти не так-то просто. В обстоятельном исследовании Д. Бахман-Медик [1] выделила семь «поворотов» в социальных и гуманитарных науках в конце XX – начале XXI вв. Поворотными пунктами можно считать объявленный американским литературоведом У. Митчеллом [11] пикториальный поворот и «Возвращение образов» историка искусства Г. Бёма [10].

Или как констатирует де Кастру, необходим *отказ от постмодернистского «рефлексивного поворота», приведшего к тридцати годам бессмысленного наблюдения за пейзажем* [2, с. 98]. В рамках «иконического поворота» наметилось формирование методологии транскультурных подходов к изучению науки и культуры непосредственно через образы.

Иначе говоря, в разных областях и сферах человеческого знания стал насущным вопрос о переходе к образу как инструменту познания. Однако, может ли «иконический поворот» интерпретироваться как движение, направленное против «лингвистического поворота» и его диктата, связанного с установлением зависимости всякого познания от языка?

Действительно, если на уровне вербальных представлений невозможно представить и тем более понять, что Слова искажают реальность полисемантичностью и зависимостью от «сознания» (искажение реальности ради своего самосохранения), то иконика вне семантизации и лингвистического кодирования также представляет собой весьма занимательное явление для метафизики. Поэтому-то мне изначально [6] пришлось разносторонне доказывать, что любое словесное высказывание для его адекватного понимания должно сопровождаться в идеальном (теоретико-информационном) случае образ-концептами, а в реальности (при визуальном моделировании) – изображениями. Ибо и тогда, и сегодня легко прослеживается релевантная корреляция иконики как становления идеальных (принципиально неизмеримых и/или невербализуемых) образ-концептов в культуре, с одной стороны, и материализация их в изображениях цивилизации, с другой. Это две взаимосвязанные стороны одной медали, внутренняя противоречивость которых и позволяет этой медали развиваться и совершенствоваться аналогично тому, как осуществляется динамика цветовых образов из-за их оппонентного характера в свете.

В настоящем сообщении речь идет с позиций интеллекта (лат. «intellectus» – ощущение, восприятие, понимание), представленного, соответственно, как био-психо-социальный феномен. Иначе говоря, мы возвращаемся к традиционному понятию

«интеллект», которое в начале XX в. американские прагматики сузили до «рационального понимания» и/или «осознанной рефлексии», что следует, по крайней мере, из истории создания тестов IQ.

Актуальность этой концепции следует из тенденции построения информационных коммуникативных систем, связанной с попытками организовать взаимодействие человека с компьютерными системами различного рода принципов познания, управления, контроля ситуации, мониторинга среды на привычной основе – от естественно-языкового вплоть до эмоционального – общения.

И если компьютер, даже с эпитетом «искусственный интеллект» может оцифровать геометрию и колориметрию картины/природы, то никак он не может дать того антропного представления о мысленном образе и/или о притче, которую мы чувствуем, а нередко и ощущаем за этой картиной. Поэтому я лишь резюмирую наиболее известные теории пресловутых «поворотов» последней четверти XX века, которые по существу сводились к лингвистическим изыскам постмодернизма, и более детально остановлюсь на «иконическом повороте», т. к. оба эти «поворота» рационализированно односторонни в своей метафизической несоизмеримости из-за принципиальной невозможности создания непротиворечивого представления о глубинной сущности образа.

Отсюда вытекает и задача настоящей работы – попытка представить и обосновать возможные пути для построения информационной модели иконического и, в частности, образного мышления для его принципиально разнородных видов. Поэтому для начала обратимся к истории культуры.

Грамотность наших новгородцев и князей-книгочеев объясняется торговыми причинами и отличным от Запада религиозно-культурным укладом под влиянием Византии. Широкое распространение письменности на Руси явно было связано не с гипотетическими славянскими рунами, а с распространением христианской литературы в варианте греческого письма на славянском языке, воспринятом от болгар [5:2, с. 88–92]. Однако, по данным Д. И. Петровского, лишь три языка (латинский, греческий, еврейский) считались Римом достойными Священного писания, т. к. именно на них была сделана надпись на Кресте Господнем. На этом основании римская церковь в союзе с западными князьями подавляла у восточных народов, обращенных ими в христианство, развитие языка и письменности, а, следовательно, национальной культуры.

С другой стороны, и Византия стремилась распространить свое влияние на западных славян в интересах константинопольского патриархата, давно уже боровшегося с притязаниями Рима на абсолютное верховенство в христианском мире. Именно в 862 г. накал страстей дошел до того, что папа Николай публично проклял византийского патриарха Фотия. XIII в. начался страшным разгромом 1204 г., переместившим несметные богатства и сокровища византийской культуры в Западную Европу, преимущественно современные Францию и Бельгию, а на рубеже XIV-XV вв. под ударами турок одно за другим начали падать балканские, в частности православные, государства. Апофеозом нашествия «новой Орды» стал 1453 г., когда после длительной осады турецкий султан Мехмед II взял Константинополь и прекратил существование Византии [5:3, с. 100–109, 153, 417]. Итак, церкви Запада и Востока разделились. . . Каковы же визуальные маркеры этого разделения в реальном бытии человека?

Для начала обратим внимание на обручальные кольца у православных на правой, а у католиков на левой руке, а затем и на билатеральное различие принципов крестного знамения, которое, по-видимому, оказалось связанным с принципом чтения текстов: «Глаза обычного европейца перемещаются по линии или плоскости слева

направо. Вообще движение вправо кажется нам более естественным и активным, нежели влево. Предполагают, что это следствие навыка чтения слева направо. Однако причина, скорее всего глубже, потому что в архаической Греции сначала писали и читали, как семиты, справа налево, но довольно быстро перешли сначала к переменному по направлению, а затем и к современному направлению чтения. Древние римляне также вплоть до III века до н. э. «колебались, в какую сторону им удобнее читать и писать, но приняли все-таки направление вправо», – заключает Д. И. Петровский [5:1, с. 61].

И в самом деле, причина различий и/или «интерпретаций» правого или левого маркеров в христианстве находится глубже. Так, долгое время на Западе и Востоке крестное знамение совершалось одинаково: справа налево, но со временем в этой практике произошли изменения, и католики стали креститься слева направо. Ибо после раскола церкви в 1054 г. произошло её разделение на Католическую на Западе с центром в Риме и Православную на Востоке с центром в Константинополе. И окончательно эта форма наложения крестного знамения была зафиксирована в актах Тридентского собора (1545–1563 гг.).

В чем же принципиальное различие этого маркера? Не в том ли, что окончание крестного знамения на левом плече фиксирует незаконченность действия, т. е. продолжение процесса верования, тогда как правое знамение означивает завершение действия, т. к. правая сторона внешнего мира доминирует в левом (формально-логическом, вербальном) полушарии. Левая же сторона внешнего мира – в правом (иконически-образно-логическом), что связано с развитием, с продолжением, с вечной незавершаемостью событий. Билатеральность функций головного мозга объясняет и различное отношение к браку, маркируемому кольцом на правой или левой руки: в православии «любовь до гроба» (по крайней мере, на словах), а в католичестве – брачный договор согласно римскому праву. Хотя сегодня, надо признать, все изменяется. . .

До сих пор считается, что Восток никогда не догонит Запад по уровню экономического и технологического развития. Действительно цивилизация Запада всегда превосходила православные страны. Но если вслед за Шпенглером разделить понятия культуры и цивилизации, то получается, что Запад перенимает культуру (незаконченные идеи) Востока, тогда как Восток их все заканчивает и заканчивает в своем развитии.

Такова природа человека творческого, не стесненного римским правом левого полушария, что, разумеется, не может не вести к перманентным войнам Запада, который сам живет по этому праву и настаивает, чтобы все без исключения жили также: тевтонские мечи vs Новгород, поляки vs Москва, шведы vs Санкт-Петербург, французы vs Москва, немцы vs СССР.

Любопытно, что овладение Россией каждым из иностранных языков оказывалось впоследствии нападением: учили польский – напала Польша, учили шведский – напала Швеция, учили французский – напал Наполеон, учили немецкий – напал Гитлер. Сейчас мы осваиваем английский (скорее, американский). . . хотя и «рынок» у нас есть, но *какой-то он у вас «неправильный». . . Вот, Украина!*

Да, Запад, кажется, понял, что снаружи Россию не взять и вложил миллиарды долларов в «Украинский проект», который согласно анализу А. В. Ставицкого [7], оказался наиболее эффективным механизмом разложения Русского мира изнутри так, что нельзя понять целеполагающий смысл и механизм формирования и воздействия этого «проекта» без учёта многовековой борьбы Запада за раскол славянской культуры: «исследовать украинскую мифоисторию без учёта глобальной игры за национальные ресурсы, значит не понимать специфики современного

информационного взаимодействия, когда контроль над подобными смысловыми контекстами является обязательным условием успеха в борьбе между странами и цивилизациями».

В связи с этим вспомним, что и четвёртый крестовый поход (1202–1204 гг.) начинался с разграбления христианской Зары (чтобы заплатить венецианцам за переправу по морю на Восток) и в 1203 г. войско крестоносцев оказалось под стенами Константинополя, который захватило и разорило в 1204 г. Казалось бы, *бизнес и ничего более: надо было расплатиться с венецианцами за их галеры*. Однако дело обстоит несколько иначе. Ибо здесь вступает проблема двоемыслия в межмировом отношении, где возникает не только интернализация, внутренняя интерпретация, замещающая внешнюю референцию с последующими претензиями на осуществление множественных интерпретаций, – как это системно подверг семантическому анализу С. Т. Золян [3]: «Взаимозависимость между языком и сознанием неизбежно приводит к вопросу – как посредством языка управлять сознанием. Благодаря Дж. Оруэллу в романе «1984» в обиход вошло понятие doublethink, (двоемыслие) как гипертрофированное постмодернизмом развитие сущностных семиотических характеристик политического дискурса (множественная референция, имплицитная модальность, доминирование прагматических факторов над семантическими, совмещение прескриптиваных и дескриптивных признаков), что может сопровождаться также их намеренным злоупотреблением. Хотя обычно двоемыслие ассоциируется с характерным для политического дискурса искажением действительности, оно им не ограничивается. Двоемыслие – комплексное явление, имеющее общие характеристики с: 1) ложным высказыванием; 2) парадоксом, оксюмороном или противоречием; 3) эвфемизмом, метафорой, поэтическим высказыванием, многозначностью, энантиосемией. Оруэлл указал на доминантный признак двоемыслия: при всех операциях «ложь все время на шаг впереди истины». Повышение ранга интерпретации делает референцию многоступенчатой; высказывание соотносится не с действительностью, а с различными интерпретациями и само оказывается проявлением двоемыслия.

Особенность двоемыслия – в принципиальной незавершаемости и замкнутости процедур интерпретации: «Даже пользуясь словом “двоемыслие”, необходимо прибегать к двоемыслию» (Дж. Оруэлл). Реальность не отрицается – она реинтерпретируется и оказывается непрозрачной для референции. Верификация может быть осуществлена путем изменения характера вторичного семиозиса – заменой коннотативных операций металингвистическими.

Метаязыковая операция над «двоемысленным» высказыванием есть его «иллокутивное убийство» из означающего некоторого возможного состояния дел оно становится означаемым нового знака в актуальном мире. Этот метод реализуется Оруэллом в самом романе, в котором описаны семантические процедуры конструирования и правила употребления двоемысленных высказываний.

Действительно, «семантический критерий истинности – отношение между высказыванием и действительностью – заменяется соотнесением интерпретаций высказывания и превращается во внутритекстовую операцию. Так, например, сразу же после вооруженного переворота 2014 г. в Киеве были оперативно спилены и сожжены многовековые деревья, стволы которых свидетельствовали, что не «Беркут» стрелял в «активистов», а наоборот – активисты в милицию. Ибо эти деревья как визуальные маркеры не могли быть ни изобразительно, ни лингвистически интерпретированы так, как это позже двоемысленно озвучивали в киевском суде «кровавые пасторы» переворота.

Приведу замечательный комментарий читателя к статье «Она ведет войну против России, и она стала составной частью политической войны в США» (Shaun Walker, Gardian, 14. 01. 2020): «*при этом заключает с Россией соглашения, бьётся за транзит российского газа через свою территорию, гоняет свои гражданские и военные корабли под Крымским мостом с российской лоцманской проводкой и так далее. В психиатрии, насколько мне известно, такое поведение объясняется шизофренией*» [12]. Но не будем столь категоричны, ибо все-таки шизофреник не отдает отчета даже себе, что он шизофреник, тогда как это напоминает скорее цинизм двоемыслия, но в его постмодернистской упаковке «стадного мышления».

Или, как это детально разъясняет Джордж Биб в обзоре «Стадное мышление вновь на подъеме» [9]: «Отсутствие содержательных дискуссий об Украине находит свое отражение в термине groupthink [буквально – «мышление на основе группового консенсуса», в просторечии – «стадное мышление» – Н. С.], который вошел в наш политический лексикон в 1970-х гг., когда американские политики и ученые тщетно пытались понять, по какой причине общее мнение экспертов из элиты национальной безопасности о войне во Вьетнаме оказалось настолько ошибочным. Почему все они рассчитывали на победу? Этот термин снова вошел в моду во время скандала на тему оружия массового уничтожения в Ираке.

Во время «разбора полетов» выяснилось следующее. Аналитики были настолько уверены, что Саддам Хусейн прячет арсеналы химического и биологического оружия, что они «просто проигнорировали все факты, не подтверждавшие их гипотезы». Тем немногочисленным политическим советникам, которые пытались предупредить Белый дом, что разрушение баасистского Ирака также приведет к разрушению баланса сил в Персидском заливе, просто указывали на дверь.

Между тем этот самый баланс сил оказался очень важным элементом сдерживания Ирана, чье влияние стало расти сразу после вторжения США. Но почти никогда признаки стадного мышления не проявляли себя так ярко и наглядно, как во время слушаний в палате представителей по Украине в рамках процедуры импичмента.

Директор украинского направления в Совете национальной безопасности Alexander Vindman (Александр Виндман – ассимилировавшийся украинец) сказал об этом так: «Согласованная точка зрения Совета национальной безопасности является лучшим и самым обоснованным суждением… во всем американском правительстве». Давая показания, он более 30 раз упоминал этот межведомственный консенсус, предупреждая, что отход от него недопустим.

В нашем сегодняшнем межведомственном консенсусе поражает не только то, что он потерпел полный провал. Есть и более тревожные моменты. Те, кто придерживается его постулатов, не в состоянии представить себе, что существуют другие действенные способы понять и отреагировать на проблемы, с которыми мы сталкиваемся на Украине и в России. А поскольку эти люди неспособны придумать обоснованную альтернативу, они без промедлений предают анафеме любое отклонение от своей общепринятой догмы. Любого, кто думает иначе, они называют слабо информированным, злонамеренным или обманутым лживой российской пропагандой».

Так, говоря естественным (не постмодернистским) языком дискурса, можно вспомнить, как в конце 60-х гг. XX в. у геев США возникла концепция возглавлять западные правительства для законодательного продвижения толерантности к меньшинствам, и в это же время феминистическое движение США заговорило о гендерном (в их интерпретации – половом) неравенстве, который законодательно

(квоты, сексизм, etc) следует закрепить в цивилизационном пространстве. И если, по данным сексопатологии, геи и лесбиянки составляют 3–5% населения, то, по-видимому, в самом деле, Западу следовало толерантно избрать барана, который приведет стадо овец к свершившемуся сегодня стадному мышлению.

Этому заключению, казалось бы, противоречит очевидный факт гениальности известных геев и лесбиянок в истории мировой культуры. И это действительно так. Но, из этого никак не следует, что каждый «соросовский гей» является гением. Скорее, наоборот, ибо гранты «Открытого общества» давались преимущественно тем, кто следовал разрушительным устоям традиционных культур, и, в частности, социально активным геям и лесбиянкам, т. е. так называемым «активистам» Украины.

И сегодня «групповой консенсус двоемыслия» (то есть, то же стадное мышление) дает чиновнику более прочную гарантию занятости и помогает ему расти по карьерной лестнице. «А если бросить вызов общепринятой точке зрения, то тебя вряд ли отблагодарят за это при написании ежегодной характеристики. А когда политика, определяемая этим самым консенсусом, терпит провал, это провал коллективный, а не индивидуальный.

Бюрократы обретают безопасность в числе, а не в умении. А когда виноваты все, то по сути дела, не виноват никто. Однако стадное мышление все же может подорвать безопасность и навредить нашим национальным интересам, – заключает американский обозреватель. – Так было во Вьетнаме. Так было в Ираке. Так было в Грузии в 2008 году. И это снова происходит сегодня на Украине» [9].

И власть нынешних двоемыслящих меньшинств над настоящим из-за стадного мышления формирует тот образ прошлого и будущего, который, по Оруэллу, соответствует сегодняшним политическим целям западных элит: «Ничего не существует, кроме бесконечного настоящего, в котором Партия всегда права». Дискурс Запада (как и Ангсоц у Оруэлла, а сегодня и стран Прибалтики, Польши и/или Украины) отрицает историю как описание некогда происшедших и уже не подверженных изменению событий и является постдискурсивным апофеозом контекстуализации: «проследить историю тех лет, определить, кто с кем и когда сражался, было совершенно невозможно: ни единого письменного документа, ни единого устного слова об иной расстановке сил, чем нынешняя. . . Нынешний враг всегда воплощал в себе абсолютное зло, а значит, ни в прошлом, ни в будущем соглашение с ним немыслимо» (Оруэлл, цит. по [3]).

Итак, представленное выше резюме известных теорий пресловутых «поворотов» XX–XXI вв. наглядно показало двоемысленную прагматизацию интеллекта в его лингвистических изысках постмодернизма, культурным оппонентом которых стал «иконический поворот».

Вместе с тем, оказалось, что оба эти «поворота» рационализированно односторонни в своей метафизической несоизмеримости из-за принципиальной невозможности создания непротиворечивого представления о глубинной сущности образа и/или образного мышления. Поэтому приведенные выше данные позволили полагать актуальными – для перспективных путей развития логик гуманитарного познания и/или индивидуального образования – не только теории рационального техницизма XVIII–XX вв., но и теории соответствия природы и человека, раскрывающей реальные возможности интеллекта в его творческих иконически-вербальных исканиях.

Литература

1. Бахман-Медик Д. Культурные повороты. Пер. с нем. М. : НЛО, 2017. 504 с.

2. Вивейруш де Кастру, Каннибальские метафизики Рубежи постструктурной антропологии М. : Ад Маргинем Пресс, 2017. 198 с.

3. Золян С. Т. «Двоемыслие» и семиотика политического дискурса // Полис. Политические исследования. 2018. № 3. С. 93–109.

4. Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур. // Языки культуры и проблемы переводимости. М. : Наука, 1987, С. 3–11.

5. Петровский Д. И. Зримый глагол. СПб. : Химиздат, 2005: кн. 1, 168 с. ; 2012: кн. 2, 632 с. ; 2016: кн. 3, 704 с.

6. Серов Н. В. Хроматизм мифа. Л. : В. О., 1990. 352 с.

7. Ставицкий А. В. Мифологическое пространство русского Причерноморья в контексте аксиологической безопасности России // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 368–371.

8. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб. : Петрополис, 1998. 432 с.

9. Beebe G. Стадное мышление вновь на подъеме // National Interest, 26. 12. 2019 URL:https://inosmi. ru/politic/20191226/246527786. html (дата обращения: 02. 02. 2020).

10. Boehm G. Die Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild? / Hrsg. Von Boehm G. München: 1994. S. 11–38.

11. Mitchell W. J. T. Der Pictorial turn // Privileg Blick. Kritik der visuellen Kultur / Hrsg. von Kravagna Ch. Berlin. 1997. S. 15–40.

12. Walker Sh. Ukraine struggles with tragedy, global conflicts – and its reputation // Gardian, 14. 01. 2020. URL: https://www. theguardian. com/world/2020/jan/13/ukraine-struggles-with-tragedy-global-conflicts-and-its-reputation (дата обращения: 07. 02. 2020).

УДК81

Ставицкий А. В.

Полиморфизм мифа и языка в рамках их функционирования

Среди основных причин мифотворчества человека исследователи особо выделяют смысловую избыточность языка, которая проявляется в способности языка придавать каждому слову и тем более сочетанию слов двух и более смысловых значений [24, с. 406–412]. И эта смысловая избыточность одна сама по себе уже делает мифотворчество человека неизбежным, даже если бы не существовало других причин.

Так после Оригена (II в. н. э.) и Блаженного Августина (IV в. н. э.) среди христианских теологов в Священном Писании было принято выделять четыре уровня смыслов. К ним относили исторический (т. е. соответствующий буквальному пониманию библейской истории, повествующей о реальных событиях), этиологический (моральный, объясняющий нравственные причины и основания описанного в Библии), аналогический (выявляющий типологические соответствия между Ветхим и Новым Заветом) и аллегорический (предлагающий понимать сюжеты Библии образно, «фигурально»).

Однако сомнительно, чтобы они были в подобном отношении к тексту первыми. Ведь свойственная древним текстам поэтика уже подразумевала разные подходы к прочтению любого художественного текста. Они в частности были рассмотрены в письме Данте Алигьери к своему веронскому покровителю Канграндe дела Скала [9] и включали в себя следующие уровни: буквальный, моральный, аллегорический и анагогический (подразумевает высшее символическое значение), где уровни смысла предполагались изначально и считались в те времена чем-то само собой разумеющимся.

В современных условиях уровням прочтения текста в школах уже не обучают. Хотя исследователям не сложно найти и выделить помимо буквального прочтения те уровни понимания текста, которые связаны с аналогией, метафорой и аллегорией. А прочим, как минимум, свойственно понимать любую информацию в буквальной и образно-художественной, символической форме уже в силу пребывания человека в том или ином смысловом поле значений, которое даёт правильное понимание высказывания там, где буквальный смысл может быть совсем иным [23].

Всем понятно, что имеется в виду, когда говорят: «он с пятницы не просыхал», «всыпать по первое число», «по нему тюрьма плачет», «игра не стоит свеч», «сердце в пятки ушло», «дойти до ручки», «держать язык за зубами», «перемывать кости», «изливать душу», «рубить хвосты», «холодный взгляд», «золотые руки», «каменное лицо», «седая древность», «стон гитары», «море проблем», «голубая кровь», «усталые глаза», «тучный мужчина», «нежный май», «выдохшийся человек», «храброе сердце», «заячья душа», «счастливый случай», «лисьи манеры», «стальной взгляд», «острое зрение», «пустая голова», «высокие отношения», «сладкая речь», «тёплая встреча», «сухая теория», «закат дня», «мягкий характер», «глухая ночь», «живой ум», «железные нервы», «точить лясы», «отбросил копыта», «дождь пошёл», «имидж страдает», «солнце село», «танцевать от печки» и т. п. . Эти метафоры настолько переполняют нашу речь, что мы их уже не замечаем. Но понимаем собеседника сразу. Хотя буквально воспринимать их не рекомендуется. Как и в известном отзыве Н. В. Гоголя о поэзии Т. Г. Шевченко, дошедшем до нас в воспоминаниях писателя и чиновника Г. П. Данилевского: «Дегтю много, … даже прибавлю, дегтю больше, чем самой поэзии» [8].

Такова сила метафоры. Хотя стоит учесть, что метафора не равна мифу, но миф строится на ней, множа смысловые значения в той степени, в какой нам нужно. И поэтому, по мнению Е. М. Мелетинского, в силу «метафоричности мифа …его нельзя полностью рационализировать, можно только перевести на другие образные языки» [16, с. 139]. Да и то крайне приблизительно. Но, к сожалению, наука не всегда учитывает разницу форм мышления и языка [25].

И это, не считая того, что людям свойственно понимать всё по-своему в зависимости от их характера, темперамента, воспитания, образования, мотиваций, качества ума и т. п. в духе известной поговорки «дуракам закон не писан, если писан, то не читан, если читан, то не понят, если понят, то не так», где в роли таких «дураков» может оказаться любой, поскольку «мифы обращены к индивидуальной психике человека» [16, с. 153], формируя его персональный миф, которым он встраивается в мир и социум. А значит, человек приходит в этот мир и уходит непонятым уже в силу многозначности предлагаемых им коммуникаций. И это нормально.

Впрочем, в данном случае есть ещё один аспект, который стоит оговорить. И он касается выдвинутой Э. Геллнером идеи полиморфизма языка [5]. Согласно ей, речь идёт не только о многозначности слов и фраз, но и об общей нерегулярности языка, в свете которой миф предстаёт как невозможная очевидность в духе графики Мориса Эшера, представляясь нам погружённым в смысловое поле собранием неоспоримых абсурдов, недоказуемых ошибок и неопровержимых парадоксов. В нём каждый миф функционирует за счёт полиморфизма смысла и языка, где последний выступает как основа и механизм смысловой многозначности, которая делает миф для формальной логики неуловимым [27].

Данное обстоятельство не раз приводило учёных к убеждению, что логика вообще мифу не свойственна. Однако это не так. Просто у мифа своя логика [14], которую не стоит наделять до-логическим или пост-логическим характером, т. к. ни то, ни другое объяснение логическое своеобразие мифа не объясняет [6].

При этом проблема анализа взаимоотношения мифа и логики вскрывает ещё один важный аспект, без учёта которого трудно понять, какими возможностями располагает наука в процессе исследования мифа. В частности, выдающийся математик К. Гёдель средствами математической логики доказал, что ничего нельзя доказать, поскольку любая система логических суждений является либо противоречивой, либо неполной [28]. В математике данное обоснование известно как теорема Гёделя о неполноте. И как следствие – никакая система логических утверждений не может быть непротиворечива и полна одновременно.

В контексте философского осмысления теоремы К. Гёделя о неполноте главный вывод будет в том, что непротиворечивое является неполным и, значит, мышление человека богаче его дедуктивной формы. Естественно, тоже самое можно сказать о мифе и языке. Что же в свете этого могут по отношению к мифу те исследователи, которые не способны ни опровергнуть его, ни что-либо конкретное и логически выверенное в отношении его доказать? А с учётом того, что в данном вопросе как в зеркале отражается мировоззренческий кризис не только позитивизма, но и сложившейся со времён Р. Декарта и И. Ньютона науки, складывается впечатление, что вся связанная с мировоззрением научная теория погружается в миф как Атлантида в океан, знаменуя конец истины как таковой.

В связи с этим весьма примечательно почти лирическое отступление М. Кордонского: «Вся Декартовская наука, вся эпоха Просвещения зиждилась на том, что все сущее можно доказать, а чего доказать нельзя – того, значит, и не существует. Прекрасная эпоха, несколько веков она плодоносила, как яблоня Ньютона, как фига

Адама, даря людям джем и инжир, лекарства от головной боли, облегчение родов и прочие съедобные, лечебные и комфортные продукты цивилизации. Но все живое когда-нибудь стареет, дряхлеет и. . . Это, нет, не теорема, а всего лишь эмпирическое наблюдение. И великое древо Декарта не стало исключением» [12]. Естественно, смерть науки в данном случае, говоря словами Марка Твена, несколько преувеличена. Но то, что в ближайшие десятилетия ей придётся существенно преобразиться, несомненно. И кто знает: возможно, миф в своём новом статусе сыграет в этом преображении немалую, если не решающую роль.

В этом смысле, возможно, мы имеем дело с любопытным парадоксом, когда миф позволяет преодолеть то «разнотемье наук» (М. Кордонский) [12], которое сложилось в результате их многовековой специализации, устанавливая неизбежный и единственно возможный для науки в нынешних условиях принцип единства множеств.

Следовательно, полиморфизм языка обеспечивает потенциальные возможности создаваемых смыслов, где их избыточность в рамках даже самой простой фразы выступает как условие творческого мышления и гарантия неизбежности мифотворчества. Более того, по аналогии с парадоксом лжеца, когда какое-либо утверждение является одновременно и истинным и ложным [10; 22], полиморфизм делает мифологическое состояние изначально несопоставимым с формальной логикой.

С другой стороны, благодаря полиморфизму языка нестрогость логики при внешнем сохранении видимости дедуктивной стройности не только допускается, но и гарантируется, позволяя вводить в нашу систему суждений ту рассогласованность, без которой она была бы полна, а значит, и не развивалась. В связи с этим понятен и поставленный В. В. Налимовым вопрос: Почему логическая форма коммуникации не подавляет каких-то, может быть, и не понятых нами, но, несомненно, значительно более богатых форм мышления человека [17], напоминая, что, свой постигая вопрос, мы обретаем ответ?

Наглядным примером тому для мифа являются функции объяснения (разъяснения) и означивания [26], поскольку, как сетует Е. М. Мелетинский, «чисто логические объяснения не всегда удовлетворяют людей даже в современном обществе» [16, с. 152]. Хотя проблема принципиально в другом: не в ограниченности логики, которая, как мы выяснили, может быть разной, а в особенностях психических и духовных потребностей людей, включая «значение мифа для разрешения психологических критических состояний» [16, с. 152].

Не случайно процесс рационализации мифа предусматривает логически выверенные и в смысловом отношении понятные объяснения тех вещей и процессов, которые человеку, органично в них не включённому, должны показаться глупыми и абсолютно абсурдными. Таковы, например, были многие советские лозунги: «Социализм – это Советская власть плюс электрификация всей страны», «Все пути ведут к коммунизму», «Даёшь пятилетку за 4 года! », «Кто не работает – тот не ест», «Сталин – это Ленин сегодня», «Сталевары, наша сила в плавках!», «Ленин жил, Ленин жив, Ленин будет жить!», «Животноводство – ударный фронт!», «Советский суд – самый гуманный суд в мире!», «Даём сверх плана!», «Профсоюзы – крылья Советов!», «Работница! Борись за чистую столовую», «Сегодня ты играешь джаз, а завтра Родину продашь», «Курящая женщина кончает раком», «Депутат – слуга народа», «Берегите природу, мать вашу!», «Комсомольцы, если делать – так по-большому!», «Советское – значит отличное», «Нынешнее поколение молодых людей будет жить при коммунизме», «Экономика должна быть экономной», «Течёт вода

Кубань-реки, куда велят большевики» или, скажем, «Партия – ум, честь и совесть нашей эпохи».

И ведь понятно, что:

- не все пути ведут к коммунизму, особенно, если лозунг висит на железнодорожных путях и имеет приписку «По путям не ходить»;
- превышение научно разработанного плана, который к тому же воспринимается как закон, является технологически неправильным и незаконным;
- профсоюзы не могут быть чьими-то крыльями;
- работнице не надо бороться за чистоту, а просто нужно её сохранять;
- советское – далеко не всегда – отличное;
- экономика просто должна быть экономикой, а экономия уже заложена в неё;
- вода реки не может течь по указке кого-то.

Уж не говоря про игру смыслов, когда речь идёт о «плавках» сталеваров или «раке» у курящей женщины. Однако большинством советских людей все эти лозунги воспринимались естественно, хотя порой и с юмором, т. к. перевыполнять план стало нормой, джаз воспринимался как враждебная музыка, с которой начинается вседозволенность, а вода реки могла течь по каналам, которые были построены при Советской власти.

Разумеется, подобные казусы типичны не только для СССР, но для любого социума. Доказательством этому могут служить хотя бы девизы некоторых американских штатов: «Народ правит» (Арканзас), «Пусть первым будет Бог» (Самоа), «На север в будущее» (Аляска), «Перекрёсток Америки» (Индиана), «Ничто без Провидения» (Колорадо), «Правосудие для всех» (Колумбия), «Да будет высшим законом благосостояние народа» (Миссури), «Равенство перед законом» (Небраска), «Всё выше» (Нью-Йорк). А что тогда говорить о рекламных слоганах типа «Освежающая легкость бытия» (Квас «Веранда»), «Нам важно, что вам важно» (McCann Erickson Russia), «Лучший друг ртов» (McCann Erickson для жвачки Ротвилль), «Один раз Персил – всегда Персил», «Gallina Blanca – буль-буль!», «Триактивненько» (Имунеле), «Настройся на очищение! (Danone Activia), «Настиг вездесущий туалет? » (Гентос), «Когда кашляют детишки — им поможет синий мишка! » (Бромгексин) «У метеоризма шансов нет!» (Эспумизан). Как видим, привычных глупостей в мире хватает. Но на них не обращают внимания, потому что они привычны и вполне сообразуются со здравым смыслом. И тогда миф становится логическим объяснением реальности, выступая способом ясно, просто и понятно объяснить мир с помощью известных слов и простых символов.

Любое обобщение грешит против истины, но «могущество слов так велико, что стоит только придумать изысканные названия для каких-нибудь самых отвратительных вещей, чтобы толпа тотчас же приняла их», – утверждал Г. ЛеБон [13, с. 186]. И тогда может получиться по Дж. Оруэллу – в борьбе за всеобщее счастье и свободу снова восторжествует их противоположность.

Но бежавшие от неравенства и несправедливости люди будут считать обратное и, воспевая былые пороки как высшие свои ценности и достижения, будут отдавать за них свои жизни, проливая свою и чужую кровь. Ложь они назовут правдой, деспотизм – демократией, а восстановление неравенства и эксплуатации – окончательным достижением справедливости и всеобщего братства. Рабство, поменявшееся местами со свободой, будет названо её именем и восславлено, как высшее достижение празднующего победу общества и ведущих её вождей [18].

Говоря об этом, впрочем, уточним, что речь здесь может идти не только о странах, которые до сих пор в силу инерции мышления принято сейчас считать «тоталитарными», но и тех, кто с помощью войны и бомбёжек несёт свою

«демократию» другим и навязывет миру такие технологии, которые позволят обеспечить власти абсолютный контроль над населением.

Недаром исследования последних десятилетий XX в. привели многих мыслителей Запада (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе, Г. Шиллер, С. Московичи и др.) к выводам, что в США существует, возможно, самая изощрённая форма тоталитаризма, построенная на манипуляции сознанием и полном контроле над информацией. И потому, быть может, правильнее сейчас говорить не о западной демократии и восточном тоталитаризме, но либо о двух типах демократии (западной и восточной), либо о двух типах тоталитаризма (деспотизма) [11, с. 34–55].

Такая точка зрения не совсем привычна и не очень популярна на Западе уже хотя бы потому, что выставляет ведущую страну мира в неприглядном свете. Но если она в дальнейшем будет более обоснована, то придется признать, что основные доктрины внутренней и внешней политики США – тоже миф, банальный способ процветать и утверждаться преимущественно за счет других [19].

Особенно часто встречается в науке и обществе сочетание разъяснения с внушением. По принципу: будем считать, что это так. Где условность объяснения строится на требовании сначала договориться об одинаковом понимании каких-либо понятий, важных для объяснения. На этом принципе построены апории Зенона. Ведь, приняв за основу одни, в целом правильные, утверждения, но проигнорировав другие, не сложно доказать всё, что угодно, по принципу «доказывающий всё равно докажет». И хотя это доказательство (объяснение) будет соответствовать принципам формальной логики, оно будет скорее уводить от понимания, чем приближать к нему.

В любом обществе люди объясняют свои поступки, деятельность лидеров, политику власти, чтобы оправдать или объяснить, всегда делая это с выгодой для себя. Так их мифы получают логическое объяснение, а объяснение ведет к оправданию тех, кто мифы создал и кого они призваны поддержать.

Аналогичного эффекта достигает и вторая упомянутая функция означивания, которая исходит из того, что человек не просто отражает окружающий его мир, но мифологически «означивает» все значимые для него явления жизни [20], поддерживая вокруг каждого важного для него объекта относительно устойчивое поле мифологических значений [21].

Иначе говоря, под означиванием понимается «смысл, порожденный чувственной практикой» [1, с. 513], где определённое значение имеют не сами слова-образы, а их взаимодействие с нами. Так 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 [15].

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. В этом случае знак выступает как объект определённого видения, предмет особого типа знания, «вспышка воображаемого» [1, с. 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 [1, с. 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 образы фактов и знаки о фактах. Поэтому чтобы добраться до факта, мы должны

сначала пройти через его образ и знак, имеющие для нас значение. А значит, факт предстанет перед нами таким, каким мы его осознанно или подсознательно уже хотим видеть.

Так функциональное предназначение любой вещи дополняется фактором значения (обозначение социального положения, обстоятельств, вкусов) [4]. В результате все вещи и явления: пища, одежда, литература, мода, кино, произведения культуры – образуют знаковую систему [2]. 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» [1, с. 283].

Означивание, таким образом, есть:

- выделение из общей массы вещей и явлений путем кодирования и поименования;
- приобщение к знаковой системе и наделение выделенного объекта символической сущностью и определённой степенью значимости [3];
- превращение объекта в Текст, чья «языковая субстанция служит для создания значений» [1, с. 282].

А так как коды, входящие в миф, существуют постольку, поскольку поддаются распознаванию через ассоциации и повторы, каждый код открывает возможность отражения игры новых. 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 через свою сопричастность. 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.

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) [7]. И потому быть охваченным (наполненным) мифом, значит жить значимо, осмысленно и вдохновенно.

Так полиморфизм мифа и языка делает восприятие человека семантически насыщенным и многозначным, а само мифотворчество желанным и неизбежным, даже если человек не задумывался над этим никогда.

Литература

1. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М. : Изд. группа Прогресс, Универс, 1994. 616 с.

2. Бодрийяр Ж. Система вещей [пер. с фр. С. Н. Зенкина]. М. : РИПОЛ классик, 2020. 256 с.

3. Булгаков С. И. Философия имени. СПб. : Наука, 1998. 446 с.

4. Гачев Г. Д. Вещают вещи. Мыслят образы. М. : Академический проект, 2000. 496 с.

5. Геллнер Э. Слова и вещи. М. : Иностранная литература, 1962. 344 с.

6. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М: Наука, 1987. 224 с.

7. Грейвс Р. Белая Богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии. М. : Прогресс-Традиция, 1999. 250 с.

8. Данилевский Г. Знакомство с Гоголем // Исторический вестник: Историко-литературный журнал. Санкт-Петербург, 1886. Том XXVI. С. 479–480.

9. Данте Алигьери (Dante Alighieri). Письма. XIII. К Канграндe делла Скала. URL: http://dante. velchel. ru/index. php?cnt=14&sub=12 (дата обращения: 07. 02. 2020).

10. Ионов А. С., Петров Г. А. Парадокс лжеца и теория истины в комплексной логике. URL: http://314159. ru/ionov_petrov/ionov_petrov2. htm (дата обращения: 07. 02. 2020).

11. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. М. : Алгоритм, 2000. 736 с.

12. Кордонский М. Конец истины. URL: http://old. russ. ru/krug/kniga/20021003_mk-pr. html(дата обращения: 07. 02. 2020).

13. Психология толп. М. : Ин-т психологии РАН, Изд-во КСП, 1998.

14. Леви-Строс К. Мифологики. В 4-х тт. М., СПб: Университетская книга, 2006–2007.

15. Лотман Ю. М. Проблема «обучения культуры» как ее типологическая характеристика // Ученые записки Тартуского ун-та. Т. С. З. Тарту: Тартус. ун-т. 1971. Вып. 5. Т. 3. С. 157–166.

16. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М. : Академический проект, Мир. 2012. 331 с.

17. Налимов В. В. Вероятностная модель языка. URL: http://www. kirsoft. com. ru/freedom/KSNews_980. htm (дата обращения: 07. 02. 2020).

18. Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. М. : Прогресс, 1989. 384 с.

19. Парфенов А. И. Мифологический аспект современных концепций глобализации // Восток – Запад: проблемы взаимодействия и трансляции культур. Саратов, 2001. С. 243–248.

20. Руберт И. Б., Шишова Ю. Л. Мифологема как единица семиотики культуры // Молодежная культура и ценности будущего. СПб., 2001. С. 9–14.

21. Рождественский А. Мифическое как человеческое самопонимание // Размышления о хаосе: [Материалы Второго междунар. филос. -культурол. симпозиума, СПб., : 1–4 июня 1997 г.]. СПб., 1997. С. 81–100.

22. Смоленов Х. О парадоксе «лжец» и о семантически замкнутых системах // Философские науки. 1980. № 5. С. 126–131.

23. Ставицкий А. В. Миф и символ как философские категории социальной действительности // Вестник СевГТУ. Вып. 56: Философия: Сб. науч. тр. / Редкол. : М. С. Колесов (отв. ред.) и др. ; Севастоп. нац. техн. ун-т. Севастополь: Изд-во СевНТУ, 2006. С. 103–112.

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

25. Ставицкий А. В. Проблема совместимости языка науки и мифа: трудности перевода // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 271–273.

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

27. Ставицкий А. В. Язык науки и мифа: проблема перевода и интеллектуальное единство // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Филологические науки, издательство Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского (Симферополь), том 4, № 1, 2018. С. 104–119.

28. Успенский В. А. Теорема Гёделя о неполноте. М. : Наука, 1982. 110 с.

УДК 821. 111. 09
Шанина Ю. А.

Судьба мифа в эпоху постмодерна (на материале романа Дж. Барнса «Англия, Англия»)

Процессы ремифологизации, берущие начало на рубеже XIX-XX столетий, способствуют тому, что миф становится предметом всестороннего изучения в разных областях гуманитарного знания. К концу XX в. сформировавшиеся концепции философского, антропологического, лингвистического, психоаналитического осмысления мифологии оказываются в центре художественной рефлексии в целом ряде литературных произведений. В частности, в английском романе последней трети прошлого столетия наблюдаются разнообразные формы обращения к мифологической традиции.

Сюжеты отдельных произведений (А. Мердок «Генри и Катон» («Henry and Cato», 1976), У. Голдинг «Ритуалы плавания» («Rites of Passage», 1980), К. Исигуро «Остаток дня» («The Remains of the Day», 1989), Г. Свифт «Последние распоряжения» («Last Orders», 1996)) строятся на воспроизведении обрядово-ритуальных форм инициации, перехода, тем самым авторы заостряют экзистенциальную проблематику и демонстрируют исчерпанность прежних стратегий жизни и путей самоопределения личности [5]. Намеренно прибегая к сюжетным схемам инициации или превращения (роман Дж. Фаулза «Коллекционер», 1963), воспринимающимся в XX в. как мономиф, писатели достигают эффекта многоуровневого восприятия текста произведения, которое неизбежно соотносится с предшествующей традицией.

Другие авторы обращаются к стилизации мифологизма в духе романтической эстетики. Примером может служить роман А. Байетт «Обладать» («Possession», 1990), в композицию которого включены вставные элементы, якобы представляющие собой произведения поэта-викторианца Падуба, изучением наследия которого занимается один из героев романа. Тем самым создается представление о духовной жизни людей викторианской эпохи, их идеалистическом мировосприятии, которое разительно противопоставлено духу современности с его меркантилизмом и рационалистичностью.

Также отдельные мифологические сюжеты и образы становятся способом обобщения важных проблем современной цивилизации. В романе М. Эмиса «Беременная вдова» («The Pregnant Widow», 2010) подобную функцию выполняет образ Нарцисса, выступающего в качестве символического выражения эгоцентризма, гедонизма, культа внешней красоты и наслаждения в эпоху постмодерна. По концепции автора, обостренный нарциссизм является источником жизненного тупика для современной личности. Ряд романов (Г. Свифт «Земля воды» («Waterland», 1983), У. Голдинг «Зримая тьма» («Darknessvisible», 1979)) создается на основе воспроизведения особенностей мифомышления, что находит отражение в реализации принципов мифопоэтики и позволяет воспринять содержание произведения как новый миф [4].

Но писатели не просто прибегают к различным формам художественного мифологизма, но и ставят вопрос о судьбах мифотворчества и мифологического наследия прошлого в современную эпоху. Ярким примером может служить роман Джулиана Барнса (род. 1946) «Англия, Англия» («England, England»), созданный в 1998 году.

Время написания позволяет рассматривать его как подведение итогов в разработке данной проблемы и самим автором, и предшествующей английской

литературой. В 1989 году в романе «История мира в 10 ½ главах» («A History of the World in 10½ Chapters») Барнс уже обращался к мифологическому материалу, представив несколько вариантов интерпретации сказания о всемирном потопе. Известный библейский сюжет приобретает то комическую, то трагическую окраску, но совершенно лишается своего исконного сакрального смысла. В результате английский прозаик показывает исчерпанность процесса ремифологизации, поскольку современный исторический опыт не укладывается в модели действительности, предлагаемые древним мифом.

Сюжет романа «Англия, Англия», напротив, далек от мифологической основы. Он связан с описанием реализации грандиозного коммерческого проекта одного из главных героев романа сэра Джека Питмена: созданием огромного парка развлечений, включающего все достопримечательности Англии. Он организует беспрецедентный туристический центр, в котором он предлагает покупателю *«стопроцентно натуральный продукт»* в виде *«копий подлинников»* [1, 82] всего того, что ассоциируется со Старой Англией.

В результате мифологизация рассматривается здесь в более широком смысле, она касается переосмысления исторического прошлого, которое формирует национальную идентичность. Необходимо подчеркнуть, что данный аспект проблематики романа достаточно исчерпывающе рассмотрен отечественными и зарубежными исследователями.

Отправной точкой для предшествующих интерпретаций романа во многом послужили комментарии самого автора. В одном из интервью Дж. Барнс признался, что «Англия, Англия» посвящена созданию ложных истин о стране и грубых идолов, которые подменяют реальные вещи» [6, с. 109]. Писатель также сослался на идею Э. Ренара о то, что «ошибка истории – часть создания нации»: «Вы должны создать мифы о либерализме, о борьбе с угнетением, мифы о храбрости. Часто в них есть доля правды, так что миф создать просто. Но потом нация зависит от поддержания этих мифов» [6, с. 109].

Это дает основание для ряда исследователей утверждать, что в романе английского писателя «история может становиться товаром, инструментом или орудием для достижения определенных целей, в зависимости от официально принятой точки зрения, то есть трансформироваться в миф. Причем значение концепта «миф» в интерпретации Барнса включает в себя и общепринятую интерпретацию исторического события, и его намеренную фальсификацию» [3, с. 26]. Но, на наш взгляд, понятие мифа в романе «Англия, Англия» не исчерпается данным содержанием, поскольку автор не только с иронией разоблачает вульгарные мифы, эксплуатируемые современной массовой культурой, но и поднимает вопрос о путях формировании исторической памяти как нации, так и отдельной личности. В этом смысле в романе сопоставляются разные этапы мифологизации: в кризисную эпоху постмодерна и на следующей за ней стадией развития общества.

Особенности постмодернистской трактовки мифов английской истории раскрываются в ходе осуществления, казалось бы, невероятных планов сэра Джека. Сама идея проекта заключалась в том, что *«Англия – великая древняя нация. У нее великое прошлое. Ее мудрость накапливалась веками. Ее социально-культурные исторические реалии – их легион, тьма! – штучный, ходкий товар»* [1, с. 55]. Формулируя задачи перед разработчиками проекта, героиня роман Марта Кокрейн говорит о том, что необходимо *«репозиционирование мифов в современном ключе»* [1, с. 197] (*«the repositioning of myths for modern times»*). Как маркетологи участники команды Питмена понимают, что прежнее содержание мифов не удовлетворяет современного потребителя, он жаждет новаций, сенсации, которая перевернет наше

представление об истории. Миф не столько фальсифицируется, сколько осовременивается, делается более привлекательным с целью его удачной купли-продажи.

В итоге переосмысление основных составляющих понятия «английскость» происходит в русле постмодернистских философских и культурологических концепций. В. Нюннинг полагает, что новое представление о мифе создается с помощью воспроизведения механизмов деконструкции-конструкции «с целью раскрытия процессов, задействованных в изобретении культурных традиций» [7, с. 58].

По мнению О. В. Горбуновой, «тематический парк в «Англии, Англии» иллюстрирует теорию гиперреальности и симуляторов Жана Бодрийяра. Проект сглаживает, улучшает, пересматривает данные всемирного социологического опроса о том, что у людей разных наций ассоциируется с понятием «Англия», и конструирует новую утрированную реальность, которая успешно конкурирует с подлинной старой Англией» [2, с. 54].

Вместе с тем сказания и легенды, принадлежащие далекому и недоступному прошлому, в парке сэра Джека оживают, вновь становятся достоянием современности. Тем самым отражается одна из ведущих тенденций массовой культуры к ликвидации иерархии ценностей, упрощению смыслов, когда культурное наследие прошлого превращается в источник дохода, с одной стороны, а с другой – развлечения. Но, став частью повседневности и лишившись поэтического ореола мифа, легендарные герои прошлого преображаются.

Вжившись в роль, актеры парка теряют чувство реальности и демонстрируют не самые лучшие качества. Робин Гуд и Веселые Стрелки оказываются просто шайкой разбойников, король – распутником, доктор Джонсон – душевнобольным. Подвергшись постмодернистской трансформации, миф полностью утрачивает свою притягательность в силу отсутствия дистанции между обыденным и исключительным, необходимой для жизнеспособных идеалов культуры.

Современному репозиционированию мифа Барнс в третьей части противопоставляет зарождение новой живой мифологии, связанной с народной фантазией, фольклорным творчеством и обрядами. Действие разворачивается в недалеком будущем, когда могущество Великобритании оборачивается *«анахронизмами, маломощностью и разрухой»* [1, с. 335].

Над разрушенной цивилизацией торжествует природа: *«Пейзаж отмылся от химических красок, цвета стали спокойнее, все – чище»*, а *«люди вернулись к стародавней практике землепользования»*[1, с. 336]. История Англии заново начинает свой отсчет, и Марта на склоне лет поселяется в деревне неподалеку от Солсбери, колыбели английской цивилизации.

Как подчеркивает сам автор, нарисованный образ будущего не является ни идиллическим, ни антиутопическим: *«Деревенские не были идиллическими пейзанами – но нелепыми дистопированными горожанами их тоже нельзя было назвать»* [1, с. 337] (*«The village was neither idyllic or dystopic»)*. Барнс не стремится к созданию идеала или к социальной критике, а скорее отражает логический итог развития эпохи постмодерна. Время кризиса завершится неким новым гармоничным состоянием, и общество обязательно вновь обратится к мифотворчеству. Поэтому в деревне, где живет Марта, появляются свои приметы, суеверия, сказания и легенды. Их хранителями становятся Джез Харрис, который сам сочиняет различные байки, и мистер Маллин, учитель, который черпает их из книг, сборников фольклора. Односельчане учреждают и новый Праздник, который *«уже обзавелся своей историей. Ровно через двенадцать месяцев будет коронована новая Майская*

Королева и новые судьбы – предсказаны на цикориевой гуще» [1, с. 350]. Таким образом в романе создается представление о цикличности истории, в которой на месте старых мифов, превратившихся в копии копий, возникнут новые сказания и легенды, призванные наполнить историю смыслом.

В целом роман Барнса «Англия, Англия» связан с идеей о том, что процесс мифологизации всегда сопровождает память о прошлом, это неотъемлемая часть человеческой жизни, направленной на поиски смысла. На пороге третьего тысячелетия писатель демонстрирует смерть старых мифологических представлений под напором постмодернистской деформации. Для современного человека они уже не могут выполнить функцию объяснения мира, поэтизации прошлого и дать примеры образцового поведения. Но на смену им неизбежно придет новая жизнеспособная мифология, которая упорядочит мир и наполнит существование новым смыслом.

Литература

1. Барнс Дж. Англия, Англия. М. : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. 350 с.

2. Горбунова О. В. Роль памяти в формировании национальной идентичности в романе Дж. Барнса «Англия, Англия» // Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Сер. Филология. Журналистика. Вып. 1. С. 51–57.

3. Коноплюк Н. В. История и миф как часть модели национальной идентичности (на материале романа Джулиана Барнса «Англия, Англия») // Балтийский гуманитарный журнал. 2015. № 4 (13). С. 23–26.

4. Шанина Ю. А. Мифопоэтика романа Г. Свифта «Земля воды»//Российский гуманитарный журнал. 2013. Т. 2. № 1. С. 65–75.

5. Шанина Ю. А. Обряды перехода и экзистенциальная проблематика в английском романе последней трети XX века // Вестник Башкирского университета. 2014. Т. 19. № 1. С. 121–131.

6. Guignery, Vanessa. The Fiction of Julian Barnes. Macmillan International Higher Education, 2006. 176 p.

7. Nünning, Vera. The Invention of Cultural Traditions: the Construction and Deconstruction of Englishness and Authenticity in Julian Barnes’s *England, England* // October 2001 Anglia 119(1). P. 58–76.

УДК 165. 9
Яровенко С. А.

Коммуникативный аспект мифопотребления

С позиций социологизма (социального реализма) общество выступает как внеположенная субъекту над-индивидуальная реальность. Функционирование общества рассматривается в категориях радикального социального холизма. Социальный реализм – парадигмальная установка социально-исторического познания, основанная на трактовке общества в целом и отдельных социальных институтов в качестве объективной реальности – субстанции, внеположенной индивидуальному сознанию и несводимой к эмпирически фиксируемому взаимодействию отдельных индивидов.

С позиций понимания «социальности» как характеристики самих субъектов, а не надличностных субстанциализированных структур, общество рассматривается как поле межличностной интеракции и коммуникации, представляющей собой смысловой и идеально-содержательный аспект социального взаимодействия, обеспечивающий формирование социальных связей, трансляцию социального опыта и форм социального поведения, воспроизводство общезначимых норм, целей и идеалов. Общество существует в коммуникации и через коммуникацию; общество, по определению Дж. Дьюи, – и есть коммуникация.

С позиций ряда исследовательских социологических и социально-психологических парадигм (символический интеракционизм и др.) социальный мир (как единство «Я» и «Другого») актуализируется в виде интерсубъективного мира значений (смыслов). В феноменологической социологии понятие «интерсубъективность» используется для описания различных аспектов взаимной связи людей, указывает на то, что мир переживается человеком как общий для него и для других.

Согласно концепции «жизненного мира» А. Шюца, социальная коммуникация базируется на совпадении «систем релевантности» – смысловой конгруэнтности перспективы. Как участники одного культурного круга, мы предполагаем, что потенциально общие объекты, события в целом одинаковы для меня самого и для других. Обе стороны в процессе коммуникации полагают, что они истолковывают ситуацию сходным образом, идентично. Ввиду этого различия в личных перспективах становятся несущественными, непринципиальными [4].

Тем самым, общество существует как согласованная деятельность, интерактивный и коммуникативный процесс, результатом которого является достижение определённой степени согласия. Согласие предполагает установление общей «картины мира» у коммуницирующих социальных субъектов, что делает возможными идентификацию «Я» с «Другими», соизмеримость экспектаций (ожиданий) участников социального взаимодействия, формирование общности мнений, установок, поведенческих реакций, «коллективного сознания» как пространства общих интересов, верований, убеждений, чувств, стремлений на основе эталонных норм и ценностей.

Одним из механизмов установления общей «картины мира» и достижения социального «единения», «солидарности» является миф, поскольку человек – существо, имеющее непреодолимую интенцию к гармонизации собственного субъективного пространства, стремящееся редуцировать свой субъективный мир к комфортным, ясным, прозрачным (пусть даже и иллюзорным) схемам. А максимально адаптированным продуктом, готовым к «потреблению», гармонизирующим мир

человека, является миф. «Востребованность» элементов мифа массовым сознанием сопряжена именно с этой гармонизирующей привлекательностью мифоконструктов для реципиентов информации.

Удовлетворяя собственные значимые потребности (в ясности, простоте, надежности окружающего мира) социальные субъекты находятся в постоянной «готовности» к принятию мифологизированного образа явлений и событий. Любой потребляемый продукт удовлетворяет некую потребность – естественную или социально-культурную (например, эстетическую и т. п.). Однако кроме непосредственного удовлетворения потребностей вся система потребления ориентирована, посредством смыслового обмена, именно на коммуникацию. Одна из главных характеристик современной культуры – подмена вещно-событийной реальности её знаками и симуляциями. И поскольку мы живем не столько в предметном, сколько в знаковом мире, то и потребляем мы не столько вещи (их свойства), сколько – смыслы. Так, к примеру, потребление статусных вещей дает ощущение превосходства, уверенности, виртуальной принадлежности к избранному кругу, элитарной касте.

Социальная коммуникация организуется на основе единообразного мифологического информационного пространства, где коллективно потребляемые (принимаемые, разделяемые сообществом) мифы приобретают социальную силу регулятива за счет взаимного индуцирования коммуницирующих мифологизированных субъектов, тех, кого А. Ульяновский называет «живущими в мифе» [5]. В процессе социального взаимодействия утверждается и подкрепляется нормативность мифа, принимаемого как само собой разумеемый, адекватный, истинный, подлинный образ реальности. Потребляемые социальные мифы предлагают реципиентам такие знаки (смыслы), которые при «встраивании» в контекст, изменяют образ этого контекста в восприятии потребителей в соответствии с целями организаторов внедрения данных мифоконструктов.

Социальный миф производится как товар, оплачиваемый самим актом его потребления, тем более эффективным, чем менее рефлексивным будет отношение к мифостатусу этого товара со стороны самих потребителей.

Потребление социального мифа дает координаты отношения к миру, ориентации в мире как очевидном, комфортном, ясном, прозрачном, гармоничном, где твое личное понимание мира находит подтверждение, подкрепление в системах жизнеориентации других потребителей того же мифа, что и обеспечивает общность картин мира, основу успешной коммуникации, взаимосогласованную социальную активность.

Мифопотребление (формируемое посредством манипулятивных технологий) выступает, тем самым, как одно из условий социальной коммуникации. Манипуляция сама есть вид коммуникации, взаимодействия: у объекта манипуляции должна быть сформирована «встречная», «ответная» готовность восприятия («потребления») предлагаемых ему мифоконструктов.

Принципиальным условием манипулирования является неявность, скрытность воздействия. Так, профессор Калифорнийского университета Г. Шиллер убежден: «Для достижения успеха манипуляция должна оставаться незаметной. Успех манипуляции гарантирован, когда манипулируемый верит, что все происходящее естественно и неизбежно, и сам факт манипуляции не отражён в памяти субъекта; …для манипуляции требуется фальшивая действительность, в которой её присутствие не будет ощущаться» [6].

Таким образом, механизмы и технологии манипулятивных средств воздействия на сознание должны оставаться нерефлексируемыми, анонимными, сокрытыми от

масс для поддержания собственной эффективности. Миф воздействует как миф только в том случае, если он воспринимается как реальность, естественный и необходимый порядок мира. Как отмечает Р. Барт, миф чрезвычайно озабочен сокрытием собственной идеологичности, поскольку всякая идеология стремится к тому, чтобы ее воспринимали не как одну из возможных точек зрения на мир, а как единственно допустимое (ибо единственно верное) его изображение, то есть как нечто «естественное», «само собой разумеющееся». Миф стремится выглядеть не «продуктом культуры», а «явлением природы» [1].

Социальное мифотворчество приобрело в современном обществе масштабы нормативной регуляции социальной жизни, где ставки мифодизайнеров включены в штатные расписания тех социальных институтов, которые продуцируют, оформляют потребляемую обществом информацию, организованную как миф. А значит, социальная коммуникация неизбежно базируется на мифоконструктах, успешность внедрения и потребления которых обусловлена профессиональностью мифодизайна.

Литература

1. Барт Р. Мифологии: пер. с фр. М. : Академический Проект, 2008. 351 с.

2. Доценко Е. Л. Психология манипуляции: феномены, механизмы и защита. М. : Речь, 2003. 304 с.

3. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием. М. : Эксмо, 2005. 832 с.

4. Курбатов В. И. Современная западная социология: аналитический обзор концепций. Ростов-на-Дону: Феникс, 2001. 416 с.

5. Ульяновский А. В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. СПб. : Питер, 2005. 544 с.

6. Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. URL: http://www. psyfactor. org/infmanipulat2. htm (дата обращения: 32. 02. 2020).

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

В силу своей синкретичности миф для науки оказался слишком сложным объектом познания, который не может целиком ни понять, ни оценить ни одна из научных дисциплин. А они не могут друг с другом договориться в силу разницы в истории их формирования, подходов и методов. Возможно, именно поэтому большая часть исследований, в которых миф становится объектом научного знания, вращается вокруг особенностей, которые сами по себе могут быть невероятно интересны, но не позволяют понять миф в целом, скорее уводя от главного. И это печальное обстоятельство сводит на нет все прочие научные достижения.

Жан Енконню

Всем лучшим и худшим, что мы можем найти в культуре, человек обязан мифам. А способность мыслить мифологически свойственна человеку в силу его природы, и есть величайшее достижение человека и человечества, на которое ни робот, ни искусственный интеллект не будут способны никогда. Ведь миф отражает не ум, а состояние.

Моше Леви

В основе нашего выбора модели взаимодействия науки и мифа лежит отношение, которое строится на представлениях, являются ли они разными частями целого или их различия не позволяют им делать общее дело, творя наш образный мир. В любом случае при своём выборе мы будем руководствоваться той или иной мифологией, которую будем считать достаточно обоснованной, чтобы представлять научной.

Андрей В. Ставицкий

УДК**130. 1**
Иванов А. Г.

Что считать мифологизацией времени?[1]

Считается, что мифологизация является одним из проявлений мифологического сознания, которое доминировало в древности, но и в настоящее время латентно присутствует в структуре общественного сознания и в определенных условиях иногда воспроизводится. Следует также отметить, что мифологизация представляет собой

[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».

процесс, который постоянно трансформируется, испытывая влияние тех или иных факторов развития общества: «Прогресс вел к осуществлению великих целей – свободе, справедливости, равенству, достоинству человека. Однако параллельно шла мифологизация, которая основана была на гипертрофировании тех фундаментальных проблем, которые были выдвинуты в эпоху Просвещения. Новый демократический строй, свободы, естественное право, основанные на них великие исторические акты – Декларация независимости, Декларация прав человека и гражданина, Конституция США – преобразовывали мир, однако реальность их осуществления была явно преувеличена и эти идеи встречали препятствия на своем пути» [9, с. 28].

Заметим, что мифологизации подвержены как наиболее значимые события, так и наименее понятные фрагменты действительности. То есть можно выделить, как минимум, два объекта, как бы притягивающие мифосознание. Здесь можно отметить, что мифологизация – это процесс наделения мифологической образностью и символикой как значимых, так и наименее понятных аспектов действительности.

Также важно разобраться с тем, что такое мифологическая образность, и, в частности, чем она отличается от «простой» образности. Так, размышления о мифологической образности отсылают нас к работе Дж. Кэмпбелла «Мифический образ» [7], в которой было осуществлено исследование связей между мифами, снами и искусством, а также, в целом, – к сторонникам психоаналитической теории мифа (З. Фрейд, К. Г. Юнг, К. Кереньи и др.), которые усматривали в мифе глубинные основы современного состояния человека и общества.

Сущность мифологизации времени усматривалась ими в стремлении к вечности, ко вневременному архетипу. Фактически при мифологизации осуществляется борьба с профанным временем, утверждение сакрального времени.

Еще одним важным обстоятельством, на наш взгляд, характеризующим процесс мифологизации, но также дающим возможность эксплицировать понятие «мифологизация времени», являются рассуждения М. Мерло-Понти о вертикальном времени. Такое – «вертикальное время», – по мнению французского феноменолога и экзистенциалиста, открывает нам пространство «до времени», способствует опыту временного ориентирования через присутствие в нем [11].

В настоящее время исследованию непосредственно мифологизации времени посвящено не так много работ. Так, В. Ю. Кузнецов в диссертации «Социально-философская концепция мифологизации времени» выявил и определил структурные уровни представлений, в рамках которых формируется социально-философская мифологизация времени. По его мнению, в основе мифологизации времени на каждом этапе социально-философского анализа лежат следующие уровни: индивидуально-личностный, общественно-экономический, всемирно-исторический. Мифологизация времени предстает определенным синтезом этих основных темпоральных уровней [6, с. 14]. С автором можно согласиться, отметив, что индивидуально-личностный уровень оказывается сегодня наиболее распространенным и, соответственно, находится в фокусе внимания целого ряда исследователей, работающих в самых разных отраслях знания.

Для изучения мифологизации времени, конечно, необходимо знать основные моменты мифологического представления о времени. Они непосредственно связаны с делением бытия на сакральную и профанную сферы и со степенью структурированности континуума. Соответственно, следует особо выделить время отправления социальных ритуалов (рождение, инициация, брак, смерть) (А. ван Геннеп [3] назвал их «ритуалами перехода») и календарные праздники. Но в мифологических представлениях о времени наличествует трехчастная структура – «прошлое – настоящее – будущее», о чем свидетельствует существование трех

различных групп мифов:«Мифы о прошлом – это этиологические и космогонические мифы, повествующие о вселенских началах. Настоящее время описывается в так называемых календарных мифах, фиксирующих некоторые моменты и периоды человеческой истории. С будущим связаны эсхатологические мифы, мифы о конце времени и о загробной жизни» [12, с. 166]. Отсюда логично предположить, что мифологизации подвергаются разные модусы времени. Процесс мифологизации модусов времени представлен в Таблице.

Процесс	*Субъект*	*Средства*	*Объект*		
			Прошлое	*Настоящее*	*Будущее*
Мифологизация	Широкие массы, социальная группа, индивид	Символы, Образы	Социаль-ная память	Повседнев-ность (быт, работа, досуг)	Утопия

Таблица. Мифологизация как процесс.

Далее следует заключить, что мифологизация времени – это не только возвращение к сакральному времени, но и наделение мифологической образностью и символикой событий и явлений любого модуса времени, осуществляемое как отдельным индивидом, так и самыми широкими слоями населения.

Для дальнейшего прояснения ситуации с тем, что понимается под мифологизацией времени, следует обратиться к области литературоведения, где уже накопилось достаточное количество исследований, посвященных мифологизации времени в художественных произведениях (в частности, в таких формах литературного творчества как поэзия и проза), в которых авторы оперируют такими понятиями как «мифопоэтика», «неомифологическое сознание».

В частности, неомифологическое сознание, начиная с символизма и заканчивая постмодернизмом, стало значимым феноменом культурной ментальности XX в. Его возникновение стало следствием актуализации в культуре интереса к изучению классического и архаического мифа, когда мифологические сюжеты и мотивы стали часто использоваться в структуре художественных произведений.

Кроме того, в работах филологов, посвященных мифологизации времени в конкретных художественных произведениях, можно встретить определения понятий, связанных с мифологическим сознанием. Выделим определения лишь некоторых из таких авторов: «Процесс мифологизации времени и пространства происходит вследствие наложения на реальную историю мифологических сюжетов и архетипов, иерархиезации пространственных образов, сквозного внимания автора к мотивам времени и пространства, которое проявляется в частом микшировании сакральных и профанных хронотипичных символов и тому подобное» [8, с. 228]; «Под “мифологичностью”, или “мифомышлением”, понимается в литературоведении особое мировосприятие, отсылающее к природным и культурным константам, ориентированное на глубинную культурную “память”, “воскресающее” архетипы и преобразующее их в авторский миф, или авторскую мифологическую модель мира» [10, с. 164].

Главной особенностью мифологических сюжетов, используемых в художественных произведениях, является их безусловная архетипичность, апеллирование к устойчивым, проверенным поколениями образам, интерсубъективным символам. И, наконец, собственно, в художественном творчестве,

на наш взгляд, ярко показано как мифологизация может происходить в реальной жизни.

Далее обозначим, какие аспекты мифологизации времени, могут представлять интерес в первую очередь в рамках социально-философского осмысления.

Ранее, рассуждая о мифологеме героя, мы предположили, что процесс мифологизации состоит из нескольких стадий: «…от возникновения простого нарратива до появления цепи событий, сюжетной линии, предстающей в качестве оформленного мифа» [5, с. 84]. Также можно говорить и о стадиях мифологизации времени. Но здесь все начинается и продолжается не с панегирического нарратива, как в случае с процессом мифологизации вообще, а с мифологизации времени в художественных произведениях. И уже далее мы восходим к мифологизации как определенных модусов времени, так и к мифологизации времени в тех или иных социальных сферах.

Представляется продуктивным изучение особенностей мифологизации времени в таких социальных сферах как политика и экономика, а также в областях знания (например, в истории). Так, особую актуальность может представлять политическая сфера, в который всегда есть место для процессов мифологизации и мифотворчества, приводящих к неоднозначными последствиям, но от этого не менее притягательных как для элит, так и для обычных граждан: «…авторы могут расходиться в понимании “позитивного” и “негативного” влияния процесса политической мифологизации. Одни авторы подчеркивают позитивную роль политического мифа в обеспечении исторической преемственности в формировании и поддержании политической идентичности, другие тяготеют к критике негативных (манипулятивных) последствий использования мифологизации политической реальности как стратегии политического доминирования элит, порождающей патологии массового политического сознания» [4, с. 18–19].

Важно поэтому также поставить вопросы о причинах и последствиях мифологизации времени. Достаточно распространенной является такая ситуация, когда сначала мифологизируется какое-либо событие, а в дальнейшем – время, соответствующее этому событию: «Мифология нуждается в исторических событиях не меньше, чем история – в мифологических архетипах» [2, с. 84]. Здесь интересно заметить, что в поэтике возможна обратная ситуация: время (время суток или время года) может мифологизироваться само по себе, без соотнесения с каким-либо историческим фактом.

Такого рода мифопоэтическая мифологизация есть выделение и ценностная акцентуация определенного временного отрезка. В целом причины мифологизации времени зачастую находятся в аксиологической плоскости. Хотя не стоит сбрасывать со счетов и такую мифологизацию (в том числе и мифологизацию времени), которую можно назвать вынужденной.

Вынужденная мифологизация возникает как реакция, как ответ на интенсивную мифотворческую деятельность. Так, сложно быть уверенным в том, что искусственно созданный властями праздник 4 ноября будет так же мифологизироваться как прочно вошедший в сознание народа-победителя, представляющий абсолютную позитивную ценность для российской нации день 9 мая.

Следует отметить, что важнейшим вопросом, напрямую связанным с аксиологическим измерением мифа, является степень конструктивности или деструктивности последствий, результатов мифологизационной деятельности.

В статье Е. С. Резницкого [13] говорится о том, как мифологизированное время переносится на политическую сферу и способствует консолидации российского

общества вокруг властных элит. Речь у него идет о времени существования Российской империи.

Считаем, что идея элит о необходимости мифологизации имперского периода российской историифактически стала сегодня соответствующей мифологемой, активно транслируемой и «привязываемой» применительно ко всем модусам времени.

Консолидации общества и конструированию национальной идентичности способствуют разные мифологемы, проецируемые на временную школу. Одной из наиболее успешно работающих мифологем оказывается мифологема героя.

В своем исследовании «Представления о прошлом. Создание национальных историй в Европе в XIX и XX вв. » («Representation of the Past. The Writing of National Histories in Nineteenth and Twentieth Century Europe»), Ш. Бергер подчеркивает, что герои обнаруживаются в каждой национальной мифологии, и рассматривает, кто или что выступает в роли таких героев.

При этом он выделяет не только фигуру героя, но и разворачивающуюся вокруг него «мифоисторию» (myth-history). Интересно, что в качестве такой фигуры мог выступать как создатель нации (nation-builder) или революционер, одержавший победу над иноземными захватчиками, так и крестьянство (как, например, в случае с Уэльсом, где отсутствовал опыт независимого существования нации) [14]. В таких ситуациях, когда соответствующая мифологема выступает в качестве социального интегратора, легко, конечно, мифологизируется и время, приходящееся на активность такого феномена, будь то, например, периоды героических свершений или даже целая эпоха существования империи.

И, наконец, следует отметить модальность мифологизации времени, которая определяется смыслами, придаваемым соответствующим мифологизированным феноменам. Эти смыслы часто «схватываются» интуитивно, но, становясь достоянием общества, в дальнейшем осваиваются и образно, и понятийно. Как отмечает Ю. Е. Березкин, «…у мифологии есть еще одно универсальное свойство – она воплощает, символизирует коллективные ценности, представления групп людей о себе, о собственной уникальности» [1, с. 15].

Таким образом, мифологизация времени – это процесс наделения мифологической образностью и символикой аспектов действительности (социальной, художественной) любого модуса времени, осуществляемый как отдельным индивидом, так и социальными группами, обществом в целом, состоящий из нескольких стадий и способный оказывать влияние на развитие человека и общества.

Литература

1. Березкин Ю. Е. Мифы Старого и Нового света. М. : Астрель, 2009. 286 с.

2. Бондарев А. П. Историзация мифа и мифологизация истории // Вестник МГЛУ. 2016. Вып. 10(749). С. 79–100.

3. Геннеп А. ван Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов: Пер. с фр. М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 198 с.

4. Завершинский К. Ф. Политический миф в структуре современной символической политики // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2015. Вып. 2. С. 16–25.

5. Иванов А. Г. Мифологема героя в структуре социального мифа // Вестник Томского государственного университета. 2019. №441. С. 80–88.

6. Кузнецов В. Ю. Социально-философская концепция мифологизации времени. Автореф. дис…. д-ра филос. наук. Чебоксары, 2006. 44 с.

7. Кэмпбелл Д. Мифический образ: Пер. с англ. М. : Изд-во АСТ, 2004. 683 с.

8. Лавринович Л. Б., Салаган М. М. Мифологизация пространства-времени в сборника С. Жадана «Месопотамия» // Молодий вчений. 2014. №12-1(15). С. 225–228.

9. Лукашева Е. А. Мифологизация политической и правовой жизни. М. : Норма: ИНФРА-М, 2015. 272 с.

10. Маслова А. Г. Мифологизация художественного пространства и времени в творчестве С. С. Боброва // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2018. №51. С. 162–176.

11. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое: Пер. с фр. Минск: Логвинов, 2006. 400 с.

12. Пилипенко Е. А. Концепт мифологического времени // Вестник Поволжского института управления. 2015. №6(51). С. 162–168.

13. Резницкий Е. С. Модель времени в современной российской политической мифологии // Вестник РГГУ. Серия «Политология. Социально-коммуникативные науки». 2010. №1(44). С. 162–170.

14. Berger S. On the Role of Myths and History in the Construction of National Identity in Modern Europe // European History Quarterly. Vol. 39. No. 3. July. 2009. pp. 490–502.

УДК 7. 046. 1
Корнилова Е. Н.

Актуализация классического мифа в современном медиадискурсе

Исходя из мировых информационных лент последнего полугодия, приходится констатировать, что современный мир – явление непредсказуемое. Кто из футурологов еще год назад мог предвидеть пандемию коронавируса и ее катастрофические для экономики, культуры, социальной жизни последствия? Специалисты-вирусологи из университета Северной Каролины еще в 2015 г. прогнозировали возможность появления подобной инфекции [4], но кто же в медиа всерьез рассматривает подобные научные работы, публикуемые в таких же серьезных научных журналах?

Будущие катастрофы виделись в совсем ином ключе: как столкновение огромного метеорита с земной поверхностью («угроза» отошла на задний план, но продолжает муссироваться), как экологическая катастрофа в связи с потеплением климата (с приближением лета тема вновь эксплуатируется), как гибель старой Европы в связи с нашествием эмигрантов из мусульманских стран, но все затмил коронавирус. Новости о нем напоминают сообщения с фронтов со списками погибших и пострадавших – «зараженных».

С появлением этой угрозы возродилась целая серия архаических мифов, описывающих в частях и в целом страх людей перед эпидемией смертельной болезни, от которой пока нет ни вакцин, ни лекарств. Ученые работают и активно ищут, но результаты только ожидаются.

Как верно заметил М. Элиаде: «современный мир все еще сохраняет следы мистического поведения», а «сам по себе миф, как и символы, которые он приводит в действие, никогда полностью не исчезал из настоящего мира психики; он просто меняет свой аспект и маскирует свои действия» [18]. Оттого модели мифологического сознания столь востребованы и в медиадискурсе, и в частной жизни.

Миф востребован и конструкторами идеологических моделей и их потребителями, поскольку незаметно для массового сознания соединяет рациональное и иррациональное. Рациональное необходимо СМИ, потому что современный человек обучен мыслить и познавать окружающий мир с помощью логических категорий. Но иррациональное в мифе остается крайне привлекательным, поскольку предоставляет рецепты в тех ситуациях, которые с помощью опыта и знаний пока не разрешимы или шансы на их решение минимальны.

Как отмечали наиболее авторитетные исследователи мифологического сознания, действие мифа затрагивает в большей степени чувственную сторону и основывается на эмоциональном воздействии [1; 2].

Миф, предоставлявший определенный образ поведения в мире, в кризисных ситуациях всегда предлагал типическую модель поведения для всего общества. Новые угрозы, грозящие повергнуть общество в хаос, заставляют обернуться назад и искать способы понимания событий и собственных действий в мифологическом опыте предков.

Именно поэтому в индивидуальном сознании мгновенно возродились древние архетипические модели: мифология угрозы и ужаса и мифология защиты, которые стал транслировать медиадискурс в том числе и в целях объяснения происходящего (даже если объяснение ошибочно, оно позволяет избежать угрозы неизвестности) и некой психологической защиты.

*1. **Мифология угрозы и ужаса***

Первый глобальный миф, активно распространяющийся в медиа в связи с эпидемией – *эсхатологические* представления о развитии событий, присущие мифологиям различных народов мира [5] .

В Европе эта тема наложилась на традиционные представления христиан, которые в течение тысячелетий ожидают конца мира и второго пришествия (Амос, IX: 13; Исайя, XXX: 23 и след. ; XXXV: 1. 2, 7; LXУ: 17; Осия. 1: 10; 11: 18 и след. ; Захария, VIII: 12; Иезекиль. XXXIV: 14, 27; XXXVI: 9 и след., 30, 35. 72). Предсказания Апокалипсиса присутствуют и в Евангелиях, и в Откровении Иоанна Богослова:

«*и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это — начало болезней*» (Мк 13:8);

«*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 6:8).

Однако близкие к Патриархии православные священники как раз развенчивают для своей паствы этот миф и успокаивают прихожан. Например, протоирей Владимир Долгих на страницах журнала «Фома» [20]. Ушли в прошлое и попытки навязать пастве идею о том, что пандемия – божье наказание людей за их грехи; тезис, довольно распространенный во время чумных эпидемий Средневековья и Ренессанса. Заметна эволюция церкви в сторону гуманизации, и запрет на присутствие верующих на пасхальных и иных богослужениях тоже тому подтверждение. Церковь следует рекомендациям Роспотребнадзора!

(Любопытно, что в православной церкви в начале пандемии в России мощно развивалась тенденция полного отрицания самого существования эпидемической угрозы. Ряд священнослужителей утверждал, что все разговоры об эпидемии – ложная информационная шумиха, на которую не стоит обращать внимания. Подобная позиция привела к массовым вспышкам заболевания в ряде монастырей и среди служителей церкви. Мне лично знакомы несколько человек, проповедовавших подобную точку зрения, а затем переболевшими COVID-19 в тяжелой форме).

Зато истинная вакханалия развернулась вокруг предчувствий конца мира в медиа не связанных с традиционными религиями. Особую активность проявили «языческие» противники мировых религий – астрологи (как носители более ранних форм верований), Предсказатели вовсю эксплуатировали апокалипсические предчувствия [4].

В те же игры продолжает играть и канал РЕН ТВ, всегда активно эксплуатировавший мифологическое сознание и мистику и создавший за счет этого зрительскую аудиторию кликуш. Например, материал Дмитрия Родионова «Апокалипсис сегодня: каким будет новый мир после коронавируса», вышедший в эфир 09 апреля 2020, 08:40. Материал наполнен угрозами и мрачными предчувствиями начала третьей мировой войны, которые якобы «подтверждаются» опасениями военных: «В этот раз, по мнению военных, кто-то использует коронавирус, чтобы провести таким образом разведку боем. Пока весь мир пытается побороть распространившуюся заразу, заинтересованная сторона наблюдает за действием войск химической и биологической обороны разных стран и делает выводы. И так, по одной из версий, происходит подготовка к третьей мировой войне. То есть коронавирус – не только оружие-приманка, но и способ отвлечь от подготовки к реальным боевым действиям» [12]. Нечто подобное можно было прочитать и на страницах итальянской газеты «Стампа», где помощь Российского министерства обороны не справляющимся

с пандемией провинциям севера страны рассматривались как разведка боем, направленная против баз НАТО и оборонной структуры Италии.

Кажется, что мировой войны для испуганных потребителей мифологического сознания вполне достаточно, но нет, им предрекают и «*казни египетские*», которые будут предшествовать всем ужасам атомной катастрофы. Русская служба BBC сообщает «За короновирусом идут потом, засуха и голод. Прогнозы на 2020 год становятся все мрачнее» [6].

Другой глобальный миф-«страшилка» – *конспирологический*, теория заговора против всего мира, больших регионов или конкретных стран и народов [14].

а. Военные обеих враждующих в западном мире группировок обвиняют друг друга в создании вируса как биологического оружия и использовании его с разведовательными целями, а также с целью уничтожить экономику и живую силу противника (ср. выше цитируемый материал Родионова). Этот миф опровергают специалисты с двух сторон, но в массовом сознании он продолжает существовать. На страницах «МК» приводится мнение эксперта В. Казюлина, отрицательно ответившего на вопрос: мог ли COVID-19 использоваться военными [7].

б. Раздаются упреки в адрес Китая, что именно лабораторная утечка в Ухани стала причиной пандемии [10]. Китайские власти обвиняют американских военных, которые в рамках военно-технического сотрудничества были в этом районе до начала эпидемии. Оппозиция коллективного бессознательного *«свой – чужой»*, активно внедряемая официальной пропагандой на бытовом уровне, приобретает расистский или крайне антигуманный оттенок [13] .

2. Мифология психологической защиты

В начале эпидемии в Европе на бытовом уровне (форма «былички») распространялось опасное мнение: «covid-19 опасен только для китайцев». Практика доказала обратное. Тогда на смену ему пришел новый не менее опасный миф: «от вируса умирают только старики или больные диабетом». В результате, по меньшей мере две страны в Южной Европе – Италия и Испания – оказались в тяжелейшем положении. Швеция, отказавшаяся от введения строгого локаута, сегодня показывает высокие результаты по заболеваемости и смертности.

Тем не менее в медиадискурсе продолжали появляться материалы, опровергающие серьезность опасности с помощью *демонизации* отдельных экономических или технологических структур.

В чатах и комментариях к статьям появляется версии о том, что на пандемии зарабатывают фармакологические компании. Опасность не столь велика, страхи раздувают экономически заинтересованные лица. Причина шумихи – фармакологический заговор. Средства в этой сфере задействованы огромные. Пока административные органы не осознали уровень опасности, лаборатории срывают куш на расшифровке генома, а также на разработках тестовых систем и безопасной вакцины. Не раз говорили о том, что первая вспышка острой вирусной инфекции, вызванной коронавирусом летучих мышей (SARS-CoV), произошла в Китае в 2002 году. По мнению многих вирусологов, тогда вспышку инфекции не победили, она просто сама сошла на нет. То же повторилось и с MERS. То есть кто-то переложил существенные государственные средства, полученные от налогоплательщиков, в карманы частных фармацевтических компаний.

Продуктом «низового» мифологического мышления стала старая как мир «страшилка»: «Дьявол в технологиях». В Британии представители наименее образованных слоев населения (в основном мигранты из районов, где традиционно

исповедуют *шаманизм*) ломают сотовые вышки. Бесконтрольно распространяются слухи, что сотовая связь 5G разрушает иммунную систему человека и разносит вирус.

Газета The Guardian отмечает, что введенные в заблуждение стараниями ряда политиков и медийных персон, среди которых актер Вуди Харрельсон и певица MIA, которые в своих соцсетях размещали «безосновательные» данные о связи усиления симптомов коронавируса с «излучениями» от вышек 5G., вандалы начали нападать на инженеров, работающих в британской телекоммуникационной компании Openreach. В апреле сотрудники организации подверглись атакам около 50 раз. Нападают в основном на техников в специальных жилетах, работающих, например, с телефонными проводами, которых принимают за инженеров, поддерживающими сети 5G. Один из инженеров рассказал газете, что до эпидемии коронавируса он и его коллеги никогда не испытывали такого давления. «Мы уходим на работу с мыслью о том, будет ли сегодня безопасно или нет», – поделился мужчина [19].

В России эту теорию поддерживает телеведущая Виктория Боня [21]. Известны случай повреждения башен сотовой связи и в Нидерландах.

*3. **Мифология и государство***

В связи с введением жестких карантинных мер, рекомендованных ВОЗ и Роспотребнадзором, резко возросла цифровизация общественной жизни. Обреченные на изоляцию люди погрузились в виртуальную жизнь. Целый ряд общественных институтов был в приказном порядке переведен в online режим: вся сфера образования от младшей до высшей школы, культура: музеи, театры, картинные галереи, выставочные залы, концертные залы, филармонии, библиотеки расширили свое присутствие в Интернете, стали предлагать в сети прежде недоступные просмотры и экскурсии.

С позиций психологической защиты населения решение было совершенно правильным. Вот что говорит в уже цитировавшейся работе М. Элиаде, выделяя «два принципиальных способа "бегства", используемых современным человеком — чтение и зрелищные развлечения. Нет необходимости обращаться ко всем мифическим прецедентам наших публичных зрелищ; достаточно вспомнить ритуальное происхождение боя быков, скачек и соревнований атлетов; они имеют единое общее в том, что происходят в "сосредоточенном" времени, времени повышенной напряженности; времени, оставшемся или являющимся магической заменой религиозного времени. Это "сконцентрированное" время является также и специфическим измерением театра и кино. Даже если мы не будем принимать во внимание обрядовое происхождение и мифологическую структуру драмы или фильма, все равно остается главное — что эти два типа зрелища заставляют нас жить во времени, качественно отличном от "секуляризованного течения", в темпоральном ритме, в одно и то же время концентрированном и четко сформулированном, который, кроме эстетической причастности, пробуждает в зрителе и глубокое эхо». И дело не только в заполнении досуга, но, продолжает Элиаде в «превосходнейшем "отвлечении", «дающим иллюзию господства над Временем, что, как вполне можно предположить, удовлетворяет тайное желание человека уйти от неумолимого течения времени, ведущего к смерти» [18].

Парки, прочие общественные пространства, клубы, рестораны, спортивные залы, магазины, кроме продовольственных, и т. д. были закрыты и оказались недоступными. Расширилась интернет-торговля. Мобильные компании стали предлагать самый широкий круг разнообразных продуктов по «сниженным ценам» или в «пакетах», обещающих невероятную экономию. Эти меры заполнили досуг

обреченных на бездействие людей и создали иллюзию возможной подмены реальной общественной жизни жизнью виртуальной.

COVID-19 загнал наиболее стабильную и обеспеченную часть населения в цифровое рабство или обеспечил им цифровой рай?

Оппозиция коллективного бессознательного *рабство – рай* (как посмертное воздаяние страдальцам) восходит практически ко временам возникновения рабства. «Великие мифические темы продолжают повторяться в смутных глубинах психики» [2]. Конечно, наемный работник не раб, но нечто общее – потеря свободы – есть в этих однокоренных словах. Разумеется, «удаленка» особенно вначале, доставила немалое удовольствие тем, кто мог работать из дому. Граждане откровенно наслаждались возможностью поспать подольше, не бежать за отходящим троллейбусом, не толкаться в транспорте или в пробках, не бриться и целый день ходить в старом тренировочном костюме… Древняя как мир поговорка: от начальства подальше, к кухне поближе точно описывала состояние умов.

Но довольно быстро стало понятно, что за блаженное состояние *«иного мира»* придется заплатить и недешево. Работа увеличилась в разы, у работников образования раза в три. Траты на Интернет, гаджеты, Zoom и прочие блага ненадежной цифровой цивилизации выросли, доставка продуктов, вынужденное передвижение на такси, медицинские услуги ставят ряд семей в непростое положение. Не все имели возможность уединиться в отдельном помещении, не у всех было достаточное число компьютеров.

Нагрузка сетей в Москве многократно выросла, но операторы справились, а вот провинция не очень, как и многие гордящихся своей высокой культурой европейские страны. Работник, конечно, на раб, но заключенный в четыре стены, живущий в постоянном страхе перед заражением, обложенный штрафами и запретами, обреченный на беспрерывное общение с детьми и второй половиной, не уверенный в завтрашнем дне человек переживал длительный стресс.

Но это те, кто составляет наиболее благополучное население в любой стране, потому что имеет жилье для изоляции, достаточно образование, чтобы использовать технологии, работу, которую можно делать в удаленном доступе. А другие, что работали на непрерывном производстве, обеспечивали городское хозяйство, транспортные услуги, люди, жившие и передвигавшиеся в пространствах, где существует смертельная опасность, не говоря уже о врачах и медицинском персонале? Цифровой рай не для них? Только для избранных? А еще детские дома, дома престарелых, хосписы, пенитенциарные заведения? А трудовые мигранты, люди без определенного места жительства? В местах их изоляции было больше шансов заразиться и умереть, чем достичь нирваны.

А ведь это люди, а не терминаторы, которых можно бросить умирать. Большинство из них – граждане с низким социальным статусом, невысокими доходами, возможно, иной расы, или дававшие клятву Гиппократа. Но в какой мифологии искать оправдания этих жертв?

Человечество оказалось заложником жесткого «карантинного» управления со стороны государственного администрирования и попало в «цифровое рабство». В большинстве стран, где государство приняло на себя обязанность спасителя населения и регулятора в борьбе с эпидемией, были нарушены элементарные права граждан, записанные во «Всеобщей декларации прав человека». Еще в 1978 г. Мишель Фуко в лекции «Безопасность, территория, население» показал, что в XVII–XVIII вв. больные проказой вообще выбрасывались за пределы всех социальных структур, а в случае эпидемии чумы или оспы государство использовало меры «дисциплинарного типа», которые применялись к преступникам, вместо того, чтобы использовать

«регулирующие способы контроля», необходимые для защиты здоровья населения [16].

Тогда как и сейчас применялись чёткое разделение охваченных эпидемией регионов и городов на участки, однозначно определялось, когда, в какие часы, и каким образом население может покидать их территорию, как должно вести себя дома, чем питаться, каких контактов избегать, и подчёркивали, что люди обязаны обеспечивать доступ в свои жилища инспекторам, контролирующим тот или иной участок. В данном случае мы явно имеем дело с системой дисциплинарного типа [17].

Первое, что было сделано, например, в Евросоюзе, закрыли границы, отменили авиарейсы, стали проверять температуру в портах. Приезжавших из-за рубежа отправляли на 14-дневный карантин, лишая граждан свободы передвижения. Одновременно ссылаясь на ВОЗ, медиа стали требовать соблюдения *табу* на личные контакты, рукопожатия, объятия, поцелуи и проч. Обязательное ношение масок и перчаток, соблюдение социальной дистанции превратилось *в ритуал*, поскольку эффективность этой меры не раз подвергалась сомнению. Предприимчивые люди сразу же воспользовались новыми правилами пребывания в общественных пространствах, взвинтив цены на антисептики, перчатки и маски. Но у населения появилась некоторая, основанная на архетипических структурах уверенность, что защита есть и административные меры направлены именно на эту защиту.

Поэтому в условиях страха перед заражением и дисциплинарных мер по спасению (пропуска, штрафы, административные проверки, принудительное заключение в карантин, постоянное обсуждение угроз в медиа) население беспрекословно приняло новую форму высокотехнологического контроля над телами людей – цифровое рабство, основным признаком которого стало исчезновение личности конкретного человека в общественном пространстве.

Человек потерял индивидуальность, личность, самость и прочие столь ценные в гуманитарном мире XIX–XX вв. философские и этические определения. Заключенные в стены архитектурных конструкций объекты цифровизации скрылись за бесконечной чередой технических протезов. В общественном пространстве их заменила цифровая кодировка: они не разговаривают, они посылают сообщения в WhatsApp, Telegram или на электронную почту; их лица без маски можно увидеть в Skype или в Zoom, если только организатор не отключил видео или микрофон, они не платят наличностью, а рассчитываются кредитной картой, у них есть адрес, который используется только для доставки оплаченных товаров, а Amason именно туда будет отправлять свои заказы. Они могут попытаться высказаться в Fasebook или в Instagram, где им ответят такие же как они коды, пиксели, банковские счета… А если они только попробуют собраться сообща и провести время, то бесконечные камеры слежения, вышки, определяющие нахождение и передвижения их телефонов, GPS, биометрические браслеты и часы, измеряющие давление, температуру, пульс быстро сообщат куда следует о нарушителях режима (прецеденты – Южная Корея, Сингапур, Тайвань).

Это уже не миф, это реальность высокотехнологичного нео-либерального общества. Вирусологи предупреждают, что COVID-19, это навсегда. И не надо вживлять никакие чипы. Цифровое рабство – уже наступившее будущее человечества. Все путешествия виртуальные. Все развлечения или игры на экране компьютера. Никакого обучения в школах и университетах (как можно в старых зданиях соблюдать социальную дистанцию?) Надеть защитные костюмы с экранами на лице или как учащиеся в Китае в плексигласовых коробках? Картинка очень напоминает антиутопию Е. Замятина «Мы». Дистанционное обучение – наше все, несмотря на протесты студентов, преподавателей и общественных деятелей [9; 11; 15], и никаких

актеров на сцене, и никакой живой музыки, и вообще – больше двух не собираться. А будут протестовать – отключим электричество!

При обзоре ряда актуальных тенденций в современном коммуникативном пространстве удалось выявить ряд фрагментарных мифологических структур, которые отражают кризисное состояние нео-либерального общества, но не складываются в цельную мифологическую систему, на которой могла бы строиться созидательная идеология. Как пишет Элиаде, сегодня «миф больше не доминирует в существенных секторах жизни, он вытеснен частично на более скрытые уровни психики» [18], в отличие от функционирования этой системы в традиционных обществах. «В примитивной культуре миф выполняет незаменимую функцию: он выражает, укрепляет, кодифицирует веру; он оправдывает и проводит в жизнь моральные принципы; он подтверждает действенность образа и содержит практические правила» [20, с. 99]. Современная цивилизация утратила гуманистические составляющие глобального мифа, однако, как мы пытались показать, не в состоянии обходиться без фрагментарных моделей мифологического мышления.

Литература

1. Барт Р. Мифологии. М. : Академический проект. 2008. 351 с.

2. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вест. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1990. № 2. С. 58–65.

3. Конспирология мутирует. URL: https://www. svoboda. org/a/30538727. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

4. Коронавирусный апокалипсис от астролога: «Будет снесено все устаревшее» . URL: https://www. mk. ru/social/2020/04/04/koronavirusnyy-apokalipsis-ot-astrologa-budet-sneseno-vse-ustarevshee. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

5. Мифы народов мира. Под ред. С. А. Токарева. Т. 2. М., 1980. С. 670–671; Элиаде М. Аспекты мифа М., 1995. С. 62–81.

6. За короновирусом идут потом, засуха и голод. Прогнозы на 2020 год становятся все мрачнее. URL: https://www. bbc. com/russian/features-52437166 (дата обращения: 07. 02. 2020).

7. Кожедубов А. Разведка Британии назвала вероятный источник происхождения коронавируса. URL:https://novayagazeta. ru/articles/2020/04/29/85161-vspyshka-sprava (дата обращения: 07. 02. 2020).

8. Малиновский Б. Магия, наука, религия. М., 1998.

9. Михалков Н. Мы элита, а вы – обслуживаете. https://tsargrad. tv/news/my-jelita-a-vy-obsluzhivaete-mihalkov-snova-nanjos-udar-grefu_263088 (дата обращения: 07. 02. 2020).

10. Почему в США считают, что коронавирус изобретен в китайской лаборатории? URL: https://pulse. mail. ru/article/pochemu-v-ssha-schitayut-chto-koronavirus-izobreli-v-kitajskoj-laboratorii-7305450441716354131-056765647041499243/?utm_campaign=main&utm_referrer=https%3A%2F%2Fpulse. mail. ru&utm_source=pulse_mail_ru; а так же: https://www. mk. ru/social/2020/04/06/razvedka-britanii-nazvala-veroyatnyy-istochnik-proiskhozhdeniya-koronavirusa. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

11. Профессор Нуччо Ордине: «Хвалебные песни дистанционному образованию вызывают во мне ужас». URL: philologist — https://philologist. livejournal. com/11491722. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

12. Родионов Д. Апокалипсис сегодня: каким будет новый мир после коронавируса. URL: https://ren. tv/blog/dmitrii-rodionov/683534-apokalipsis-segodnia-kakim-budet-novyi-mir-posle-koronavirusa (дата обращения: 07. 02. 2020).

13. Рувинский В. Короновирусная теория заговора. Ведомости. 19 марта 2020. URL: https://www. vedomosti. ru/opinion/articles/2020/03/20/825733-koronavirusnaya-teoriya (дата обращения: 07. 02. 2020).

14. Сорока А. 5G, вакцины и «цифровое порабощение»: коронавирус новый а теории заговора старые. URL: https://www. bbc. com/russian/features-52256074 (дата обращения: 07. 02. 2020).

15. Трудности цифровизации: коллективное письмо студентов НИУ ВШЭ руководству и сотрудникам университета. URL:https://docs. google. com/forms/d/e/1FAIpQLSensR2zKIio2QsIl7uX2XYs3TJ7r2AZs3DScyhZM0yqNyGjrw/viewform (дата обращения: 07. 02. 2020).

16. Фуко М. Безопасность, территория, население. Лекция 11 января 1978 г. . URL: https://gtmarket. ru/library/articles/6693/6694(дата обращения: 07. 02. 2020);

17. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 243–244.

18. Элиаде М. Мифы современного мира. URL: http://www. gumer. info/bogoslov_Buks/Relig/Eliade/Mif_SovrMir. php (дата обращения: 07. 02. 2020).

19. URL: 5Gconspiracytheories fuel attacks on telecoms workers // https://lenta. ru/news/2020/05/12/attack/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

20. URL: https://foma. ru/javljaetsja-li-koronavirus-priznakom-apokalipsisa. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

21. URL: https://hi-tech. mail. ru/news/rossiyskie_znamenitosti_otricayut_koronavirus/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

УДК 008
Леви М.

Что делает миф современным?

Один из вопросов, которые волнуют исследователей мифа, что считать современным мифом [4; 9], а какой миф такому определению не соответствует? И в частности, может ли миф древних считаться современным?

Принято считать, что древний миф существовал когда-то и сохранился лишь потому, что в некоторых местах планеты ещё живут и здравствуют коренные народы, сохранявшие свой образ жизни тысячелетиями [2]. Он возник тысячи лет назад и известен нам в рамках темы «мифы народов мира». Т. е. в нем речь идет о мифах, которые были созданы «дикими», «древними», «примитивными», «варварскими» людьми и народами, некоторые из которых сохранились до сих пор.

Однако современный миф может быть разным и современным по-разному [3; 5; 10]. Особенно с учётом понимания относительности того, что мы считаем современностью. Что есть современность? Она разная для каждого. И не только потому, что те народы из ныне существующих, которые мы необоснованно полагаем «дикими», «примитивными», «отсталыми» относительно нас, вполне себе современны относительно себя и своей среды обитания. Современны и гармоничны в своей естественности и не нуждаются в прогрессе как мы. Ведь современность определяется внутренней самодостаточностью. Так современен их миф или нет?

В этом смысле вполне возможно, что современным называется не обязательно тот миф, который существует и функционирует именно сейчас у современных народов, а главное его отличие от мифа традиционного заключается в том, что он – живой. Им живут. На него равняются, соотнося с ним своё бытие. В него верят. Его исповедуют. Им руководствуются. Если миф таков, он – современен.

В свете этого довольно забавным выглядит тот факт, что мы с огромным интересом изучаем мифы давно исчезнувших или коренных народов, а свои мифы вообще не замечаем [5; 9]. Хотя они не менее интересны и тоже когда-нибудь исчезнут. Но, возможно, лишь тогда мы начнем ими интересоваться, когда они вместе с уходящей эпохой на наших глазах начнут умирать. И тогда мы, подобно паталогоанатому, снизойдем до того, что живым уже не является и именно поэтому очень удобно для изучения, хотя жизни в нем уже нет. А до тех пор мы распознавать свои мифы не заинтересованы, т. к. они своим существованием компрометируют нас, ставя под сомнение наш статус homosapiens. Как будто жизнь современных людей не поставила этот статус под сомнение и без мифа, переведя в разряд мифа сам термин homosapiens. Кто с этим не согласен, пусть спросит себя:

- можно ли считать разумным того, кто, целенаправленно уничтожая среду своего обитания, добился столь грандиозных успехов в этой области, что поставил под угрозу существование человека как вида?

- как можно считать человека разумным, если он не может организовать свою жизнь так, чтобы не прибегать к постоянному насилию?

Но вернемся к определению современного мифа. Одним из наиболее полных и загадочных определения мифа является дефиниция российского философа А. Ф. Лосева, что миф есть развернутое магическое имя [6]. В ней магия связана с поименованием вещей и явлений в рамках игры смыслов, а имя становится кодом и ключом. Однако если миф есть развёрнутое магическое имя, то что является свёрнутым магическим именем? Таким свёрнутым магическим именем, скорее всего, является символ. И чтобы начать мифотворчество, нам достаточно развернуть его.

Как разворачивается символ?Каждое значимое для человека и общества явление символично и воплощается в каком-то символе. Каждый символ разворачивается в миф, который, порой имеет свою вселенную. Такими символами-мифами являются понятия Мир, Дом, Очаг, Мать, Благо, Рождение, Жизнь, Добро, Хлеб, Душа, Завет, Вода, Огонь, Небо, Земля, Род, Семья, Отечество, Любовь, Время, Детство, Братство, Трапеза, Творение, Тьма, Борьба, Культура, Начало, Путь, Смерть и т. п. Все эти многочисленные понятия-символы, которым, кажется, нет числа, имеют свою развёрнутую мифологию. И живя в том или ином социуме, человеку желательно её усвоить и принять. Ему будут говорить об этом родители, близкие, учителя, друзья, соседи, прохожие, случайные знакомые. Иногда мягко и с любовью, а порой грубо и с побоями. Даже враги будут его наставлять и учить, отрабатывая те модели поведения, которые сделают нас более способными к выживанию.

Какие-то знания мы усвоим сразу, а какие-то с годами по мере взросления через потери и боль. Так миф раскрывается и растет в человеке посредством его постижения мира. Растет через отношения людей и вещей, давая человеку смысл, с которым он будет жить. И теперь нам нужно открыть миф заново. Собственно, миф уже явил себя в самых разных проявлениях, показав, что любое взаимодействие культур и цивилизаций есть взаимодействие мифов. Миф открыл себя нам в новой, современной форме, чтобы мы научились распознавать его и им пользоваться. Но мы не всегда можем его различить, придумывая для мифа новые термины. «Постправда» – один из них. Фейк – другое. И, безусловно, есть еще. Миф явил себя. Открылся. Как в «Форресте Гампе»[1]: «Бог показал нам себя». «Открылась бездна звезд полна…». Миф раскрылся и занял ту нишу, которую приготовила для него культура, потому что его оказалось нечем заменить. Ведь никакое логическое мышление не может передать ощущения детства, чувство волшебства ускользающего мгновения, радость творчества и при этом ещё нас учить понимать и чувствовать мир во всей бесконечности его бытия, со-чувствуя и со-переживая созданной мифом вселенной смыслов. Ранее нам казалось, что миф обитает где-то далеко, в массовой культуре, потому что мы оперируем не мифом, но логосом. Но сейчас в нашем представлении миф будто расширился и стал подобен вселенной. И продолжает расширяться. Хотя, казалось бы, уже некуда. Но миф расширяется. В том числе и за счет борьбы с ним, обращая неверие в миф в свою пищу. Он растет этой борьбой, расширяясь и множась, превращая в миф любые желания и чувства людей. Удовлетворяя потребность понимать миф именно так, как нам хочется. Превращая его в живое чудо. Зачем же нам нужен миф? В известном смысле он заменяет генетическую программу. В отличие от человека большинство насекомым рождаются сразу взрослыми особями из кокона. Бабочки или пчёлы рождаются уже взрослыми, чтобы пройти отведённый им короткий цикл, выполнить по программе жизни всё необходимое и умереть.

В отличие от большинства насекомых млекопитающие рождаются как бы недоношенными. Им надо повзрослеть, дополняя свою генетическую программу приобретенными навыками. Животные обретают навыки в естественной природной среде. И человека как бы «донашивает» среда, но с помощью культуры. Донашивает, наделяя навыками, ценностями и моделями поведения через обретение смысла. И делается это с помощью мифов, где чудо начинается с «красоты глаз смотрящего».

В результате человек пребывает внутри мифов, пьянея и насыщаясь его символическими образами, воспитываясь мифическими культами и табу. И мифы оказываются внутри него и прорастают в нем, чтобы удовлетворять его потребность в смысле [1]. Поэтому миф, что мы раньше считали первоистоком культуры, оказался ее

[1] Имеется в виду художественный фильм Р. Земекиса «Форрест Гамп» (ред.).

принципом существования. Вот почему, возникнув на заре человечества, миф не исчез, когда люди стали образованнее и умнее. И вообще никогда и никуда не исчезал. Миф свойствен не только древним и примитивным народам, не людям тупым и необразованным, а народам и людям вообще, независимо от степени их развития [6]. Каждая эпоха порождает свою мифологию, торжественно и шумно избавляясь от предыдущей и объявляя её победой разума над хаосом и тьмой. И человек делает тоже самое, меняя со временем одни мифы на другие, как змея меняет кожу, чтобы пройти свою инициацию. При этом человеку свойственно бороться с мифом, как он борется со своими недостатками, чтобы заменить устаревшие мифы на более подходящие. Но не потому, что миф есть что-то плохое и постыдное. Ведь всем лучшим и худшим, что мы можем найти в культуре, человек обязан мифам. А способность мыслить мифологически свойственна человеку в силу его природы, и есть величайшее достижение человека и человечества, на которое ни робот, ни искусственный интеллект не будут способны никогда. Ведь миф отражает не ум, а состояние[8].

Разумеется, с мифом можно бороться, а иногда и нужно, но побеждают его лишь с помощью другой мифологии, потому что свои мифы человек не различает, отчётливо видя мифы чужие и их высмеивая. Поэтому когда человек преодолел в себе какой-то миф, это лишь означает, что он сменил одни мифы на другие. Когда нам кажется, что мы победили миф и изжили его из себя, это лишь означает, что время данного мифа ушло, но пришло время для других. В результате, успешно борясь с мифами, человек не выходит за пределы мифологии как таковой, потому что он может победить лишь те мифы, для победы над которыми он созрел. Человек таков, каковы его мифы, и имеет такие мифы, какие заслуживает, а избавляется лишь от тех мифов, которые уже ему не нужны, чтобы целиком погрузиться в те, которые более отвечают его эстетическим и духовным потребностям. Так миф сохраняет свою современность, преобразуя себя в нас, чтобы подготовить людей к тем вызовам, которые их ждут, и дать на них достойный нас ответ.

Литература

1. Assman J. Ancient Egyptian antijudaism: acase of distorted memory // Schacter D. (ed.) Memory Distortion. Harvard University Press, Cambridge, 1997. P. 365–376.

2. Doty W. G. Mythography: The Study of Myth and Rituals (2nd edn). University of Alabama Press, Tuscaloosa. 2000.

3. Dundes A. (ed.) Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth. University of California Press, Berkeley. 1984.

4. Honko L. The problem of definingmyth. 1984 (orig. 1972).

5. Lincoln B. Theorizing Myth: Narrative, Ideology & Scholarship. University of Chicago Press, Chicago. 1999.

6. Losev A. The Dialectics of Myth // Russian Studies in Philosophy, 2001, № 40 (3) P. 4-29.

7. Marchenkov V. L. Mythos and Logos in Losev's Absolute Mythology // Studies in East European Thought. Vol. 56, № 2/3 Aleksej Fedorovich Losev: Philosophy and the Human Sciences (Jun., 2004), pp. 173-186.

8. Patton L. L., Don Iger W. (eds) Myth &Method. University Press of Virginia, Charlottesville. 1996.

9. Segal R. A. Theorizing About Myth. University of Massachusetts Press, Boston. 1999.

10. Von Hendy A. The Modern Construction of Myth. Indiana University Press, Bloomington. 2002.

УДК 572
Пивоев В. М.

Мифология как инструмент обнадеживания для преодоления страха

Основные процессы формирования мифологического сознания тотемистического типа происходили в палеолитическую эпоху, когда охота на крупных животных (мамонтов, бизонов) требовала сплочения родовой группы. Согласно Л. Моргану, «родовая организация представляется нам одним из древнейших и наиболее широко распространенных учреждений человечества. Она явилась почти универсальной основой социального строя древнего общества, азиатского, европейского, африканского, американского и австралийского. Она была тем орудием, посредством которого общество было организовано и сохранялось».

В эпоху мезолита человек был вооружен луком и стрелами и мог предпринимать более смелые выходы за пределы освоенной территории. В это время сформировалась тотемистическая мифология, привязанная к лунному календарю. В неолитическую эпоху в связи с появлением культурного земледелия формируется аграрная мифология, связанная с солнечным календарем.

В фундаменте деятельности и сознания древнего человека лежит процесс «освоения мира». Эта деятельность складывается на первоначальном этапе из двух аспектов — практического освоения и эмоциональной реакции на пробы и ошибки, поэтому этот этап и начальный способ освоения мира называются *эмоционально-практическими*. На основе формирующегося в памяти опыта этих реакций, его абстрагирования и обобщения возникает эмоциональная рефлексия (положительная самооценка) и складывается способ освоения, называемый нами *эмоционально-рефлексивным*. Позднее, по мере развития практического опыта, его осмысления, абстрагирования и обобщения, возникает потребность рациональной (критической) рефлексии, на основе которой складывается познавательно-объяснительное отношение к осваиваемому миру в поисках рационального обоснования сознания и его противоречий *и рационально-рефлексивный способ освоения* мира [1].

Уже животное осваивает некоторую территорию обитания и защищает ее от других особей своего вида, так как освоенная территория необходима для гарантированного пропитания и безопасного проживания. При освоении мира важнейшее значение имеют границы. Границы различают пространственные, временные и причинные. Наиболее очевидны границы пространственные; временные и причинные границы устанавливаются и осознаются позднее, вслед за обнаружением ритмичности (континуальности и дискретности) бытия и его нестабильности, вариабельности, вследствие появления потребности освоить эту вариативность, прогнозировать изменения и через магические способы и средства влиять на предсказуемость и определенность будущего. Осознанное применение магии свидетельствует о ясном понимании причинных границ практической воли человека. Важным признаком, характеризующим процесс освоения пространства, является маркирование освоенной территории.

Освоение мира человеком осуществляется в ответ на базисные потребности выживания и безопасности. Это практическое освоение сопровождается «охраной», которая уже у животных получает характер элементарного абстрагирования и обобщения. Результатом эмоционально-практического освоения мира, в ходе которого началось зарождение собственно человеческой общины, стала освоенная зона обитания, которая охранялась от «чужаков», от врагов.

Практическое сознание нуждается в проверке достоверности, адекватности отражения реальных свойств предметов окружающего мира, ибо в истинности отражения мира заключается условие выживания, недостоверный практический опыт приведет к гибели. Мифологическое сознание строится на других принципах, оно не ставит вопроса о проверке достоверности принятых ценностных ориентаций и ценностной картины мира в тех же категориях, как это делает практическое сознание; для «достоверности» мифологического сознания необходим *личный опыт переживания*, который является вполне достаточным и очевидным свидетельством, не требующим перепроверки.

С. Н. Давиденков обращал внимание на неустойчивость, невротический характер психики древнего человека, «патофизиологические механизмы, именно наклонность первобытного человека к легкому образованию навязчивых представлений и фобий. Создание разнообразных защитных и охранительных ритуалов, поражающих нас теперь своей бессмысленностью, совершенно совпадает по своему неврофизиологическому механизму с теми ритуальными действиями, которыми пользуется навязчивый невротик для своего успокоения.

Поскольку первобытный человек не имел никакого представления о закономерных взаимодействиях раздражительного и тормозного процессов в коре головного мозга, он, естественно, должен был, во-первых, принимать навязчивые фобии за реальную опасность, – кстати, первые. . . обычно развиваются из вторых; – во-вторых, убеждаться в действительной полезности ритуального действия, поскольку отрицательная индукция из нового пункта концентрации раздражительного процесса обладала несомненно свойством приводить человека в более спокойное состояние. Таким образом, первобытный человек должен был неизбежно допускать некоторую причинную связь между явлениями, на самом деле лишенными этой связи» [2, с. 151; 3]. Как справедливо заметил З. Фрейд, страх – это эмоция, связанная не столько с самой опасностью, сколько с нашей неготовностью к ней. Но важно еще то, что страх может парализовать человека или мобилизовать его на активную оборону. Это зависит от типа нервной системы и наличия опыта преодоления опасностей. Если опасность освоена, знакома, если имеется опыт ее преодоления, то мы готовы к ней, тогда страх может отсутствовать. Если же источник опасности неизвестен, то мы не можем оценить нашей готовности к ней – страх в этом случае наиболее велик. К. Г. Юнг называл «мизонеизмом» страх перед новым, неизвестным. Здесь источник приверженности к традициям, обычаям, нормам, установленным отцами и дедами, характерный для так называемых «традиционных обществ», которые боятся инноваций. Осознание того, что освоенная территория необходима для гарантированного пропитания и безопасного проживания, положило начало эмоциональной рефлексии и формированию дуалистических аксиологических абстракций «своего» и «чужого» миров. На основе эмоционально-рефлексивного способа освоения мира формируется система ценностных ориентаций – первая ценностная картина мира, или мифологическое сознание. Сам факт осознания человеком себя в мире получил выражение в мифе о сотворении мира. По мере дальнейшего освоения мира в связи с ростом потребностей происходит накопление опыта. На смену жестовому общению, сопровождаемому эмоциональными возгласами, приходит вербальное общение, сопровождаемое жестами, на основе которого формируется рационально-рефлексивное освоение мира. В связи с совершенствованием, усложнением «праворучной» производственной деятельности и вербальной коммуникацией развиваются левое полушарие головного мозга и его центры управления целесообразной, точной деятельностью рук. Образное мышление с его нечеткими, приблизительными представлениями уже не устраивает человека, не

соответствует потребностям его трудовой практики. Практическая деятельность требует все более однозначных средств общения, которое связано с рационально-рефлексивным освоением мира. Вербальная речь и понятийно-логическое мышление ускоряют развитие общественного сознания и человеческой культуры.

Если подвергнуть анализу условия генезиса мифологического сознания, то очевидно, что жизнь древнего человека отчетливо подразделяется на дневную и ночную. Дневная жизнь – это мир практической, рациональной деятельности, более-менее безопасной жизни. Ночью мир человека полон опасностей, иррациональных страхов, сомнений и надежд. Днем господствует рациональное, практическое сознание; ночью – иррациональное, человека обступают ночные «демоны» одиночества, сомнения, страха смерти. Правда, смерть понималась древним человеком иначе, чем сегодня, как переход из «своего» мира в «чужой», как «очуждение». Человек умирал, то есть прекращал свое существование в прежнем статусе, и как бы возрождался в другом. Подтверждение такого представления человек получал во сне. Умершие родственники являлись к нему в сновидениях, давали советы, предостерегали от опасностей и ошибок, предсказывали будущее. Внешнее сходство спящего с умершим позволяло интерпретировать сон как разновидность смерти, а ночь – как временное установление власти «чужого», потустороннего мира, временное «очуждение» своего. Для борьбы с этим «чужим» ночным миром нужен был социальный механизм.

Зрительный контакт и жестовое общение, которые в дневное время играли ведущую роль, тогда как звуковые возгласы имели второстепенное значение, в темное время суток уступали основную роль звуковому общению. Это особенно важно по следующим причинам. С одной стороны, психика древнего человека была более неустойчивой, эмоционально-возбудимой, нежели у современного. С другой – в отличие от дневного существования, позволявшего обеспечивать относительно безопасную жизнь, когда опасность можно было обнаружить заблаговременно и своевременно принять меры к самообороне, ночное существование такой безопасности не гарантировало. Этот чужой мир ночной темноты, полный неизвестных опасностей, возбуждавших в силу этой неизвестности мощные импульсы страха, накладывавшийся на особенности психики древнего человека, создавал сильный эмоционально-стрессовый потенциал, который привел к возникновению потребностей самоопределения и положительного ценностного самоутверждения (хотя бы через «иллюзии»). Эти потребности и вызвали возникновение мифологического сознания. Мифологическое сознание возникает на основе эмоционального обобщения опыта в связи с достигнутым уровнем материальных потребностей (физиологических, безопасности, воспроизводства) и возникновением потребностей духовных (самоопределения и самореализации). Для обозначения интровертного механизма ценностного отношения был введен термин «эмоциональная рефлексия», под которой понимается самооценка. Но если обычно под рефлексией понимают рационально-критическую самооценку, критический самоанализ, то эмоциональная рефлексия в мифологическом сознании имеет характер синтетической позитивной самооценки. Аналитическая функция также проявляется, но здесь она реализуется через соотнесение осваиваемого предмета (явления) с потребностями человека и определение положительного или отрицательного ценностного потенциала объекта, через оценку и разграничение «своего» и «чужого». Эмоциональная рефлексия дает возможность заложить основы первой ценностной картины мира, поляризовать иерархию элементов «своего» и «чужого» миров, дифференцировать их ценностный потенциал, установить ценность каждой вещи или человека, обнаружить способности удовлетворять те или иные человеческие потребности. «Чужой» есть не

только во внешнем мире. «Чужое» проявляется также в виде животных, звериных инстинктов, которые могут прорываться сквозь корку социальных норм и контрольные барьеры сознания и которыми нужно управлять.

Важным условием возникновения мифологии является потребность в «иллюзиях». Источников ее несколько: во-первых, обобщение опыта освоения мира ставит человека перед выбором оптимальной стратегии выживания в условиях разнообразных опасностей «чужого» мира и формирует потребность самоопределения. На первый взгляд, наилучшие результаты достигаются, когда максимум сил и времени затрачен на оборону и боеготовность. Но тогда будут заброшены и деградируют другие сферы жизнедеятельности, возникнет застой в экономике и культуре. Противоположная крайность – абсолютное игнорирование опасностей и полная беззаботность – также неприемлема, потому что первый же агрессор ограбит и поработит такого беззащитного человека. Значит, нужно искать нечто среднее. Опыт показывает, что наиболее оптимальными будут такая стратегия выживания и такая самооценка, которые побуждают человека немного недооценивать, приуменьшать силы противника и размер опасностей и преувеличивать свои силы и боеготовность к отражению возможных врагов. То есть, необходима несколько приукрашенная, идеализированная картина мира, которая способствует внушению уверенности в себе, заставляет подтягиваться до намеченного уровня, образца самоидентификации. Говоря иначе, к иллюзиям толкают своеобразный «комплекс неполноценности» и необходимость его преодоления замещенными иллюзорными способами.

Во-вторых, в человеке живет память о внутриутробном существовании, когда все потребности плода удовлетворялись автоматически, существование его в среде являлось вполне гармоничным; спроецированная в будущее память об этой внутриутробной гармонии со средой формирует ожидания и надежду на возвращение этой гармонии со средой во внешнем мире.

В-третьих, возникновение иллюзий связано с переживанием неудовлетворенной потребности, которое, если имеются стимулы, становится устойчивой и сильной страстью, способной по закону доминанты подчинять близкие ощущения, формировать иллюзии. Можно сослаться на известный этнографам феномен «смерти Вуду» у австралийских туземцев, который заключался в том, что невольный нарушитель каких-то табу, за которые по мифологическим законам полагалась кара духов, ложился на землю и умирал. Причиной смерти здесь являлся не столько страх, сколько безнадежность, переживание неотвратимости кары, подобной взгляду змеи, парализующему жертву. Отсюда видно, что потребность в иллюзиях или надежде является мощным фактором, мобилизующим человека на преодоление сопротивления среды.

Типичные космогонические мифы, символизирующие освоение (осознание) мира, представляют возникновение космоса из яйца, сотворение его из тела великана или создание его из комочка земли после отступления вод Всемирного потопа. Особенно интересны первые две версии, которые можно рассматривать по аналогии с рождением человека и последовательным освоением мира взрослых (великанов) глазами маленького человека. Таким образом, условия и закономерности возникновения древнего мифологического сознания сводятся к следующим:

– освоение территории, необходимой для безопасного проживания и гарантированного пропитания;

– постоянная угроза «чужого» мира и потребность ценностного самоопределения в «иллюзорной» форме;

– эмоциональная доминантность и неустойчивость психики древнего человека;

– «ночное» сознание, складывающееся из переживаний бодрствования и сновидений;

– способность эмоциональной рефлексии (позитивной самооценки) и символического выражения оценки.

Основные черты мифологического сознания: коммуникативность, целостность, мифологичность, иррациональность, аксиологичность, подражательность, некритичность.

Для современного человека мир явлений природы есть главным образом «оно», для древнего человека мир был равноправным партнером и участником отношений. Можно выделить такие этапы в развитии древнего мифологического сознания в его отношении к миру:

– *мир есть «я»*, он отождествляется с субъектом сознания, человеком, не отличающим себя от мира (целостное мифологическое сознание);

– *мир есть «ты»*, живой равноправный и равнозначный собеседник и партнер, такой же субъект сознания и действия (начало разложения мифологического сознания, потому что человек уже отделяется от мира);

– *мир есть «оно»*, инертный объект отношения и действия, познания и преобразования (рационализированное сознание).

Важнейшие функции мифологии: обнадеживание, аксиологическая, теологическая, коммуникативная, праксеологическая, компенсаторная, причинно-объяснительная, интегративная, мотивационная.

На основе анализа основных форм мифологии можно выделить такие характеристики мифа:

– упрощение и поляризация картины мира на «свой» и «чужой»;

– иллюзорно-обнадеживающая картина мира, имеющая статус абсолютно достоверной жизненной реальности;

– символический характер выражения;

– позитивная самооценка и запрет имманентной критической рефлексии;

– опора на «ночное» сознание и иррациональные основания;

– мощный мотивационно-телеологический и организационно-интегративный потенциал.

Мифологическое сознание является формой и способом эмоционально-ценностной рефлексии (положительной самооценки), которая на грани сознательного и бессознательного организует установки ценностной обусловленности (аксиологики) в освоении мира и в выражении результатов этого освоения в мифологических символах (именах), позднее в религиозных догматах, художественных образах, политических имиджах, «иллюзиях» и идеалах. Мифом называют сюжетно оформленное повествование, выражающее основные аксиологические идеи, представления и переживания мифологического сознания в одной из (или нескольких одновременно) знаковых систем, первоначально в вербальном имени.

Литература

1. Давиденков С. Н. Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии. Л., 1947.

2. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. С. 20–32.

3. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989. С. 166–172.

УДК 101. 1:316
Ставицкий А. В.

Борьба сциентизма с религией: мифология обоснования

Начав в своё время поход против христианства, «наука сделала христианскую веру интеллектуально несостоятельной, устаревшей или ложной». В основу данной атеистической позиции легла философская установка, которую теоретик науки Карл Поппер обозначил словом сциентизм. Как система взглядов сциентизм предполагает, что естественнонаучный метод является единственным законным путём познания реальности и установления истины [14].

Согласно его основной идее, сциентизм, выстраивает своё противопоставление вокруг добра и зла, космических сил света и тьмы, где «наука / разум / рациональность / просвещение» противостоят «глупости / дикости / иррациональности / религии / невежеству». И как «Мардук в вавилонском мифе, побеждающий чудовище хаоса Тиамат, наука побеждает силы слепой веры и невежества, неся человечеству множество благословений» [15].

Естественно, данная идея освящена авторитетом науки и грамотно обоснована. И это обоснование в несколько развёрнутой, но зато исчерпывающей форме можно представить с помощью размышлений одного из основателей и теоретиков сциентизма английского математика и философа, лауреата Нобелевской премии в области литературы (1950 г.) Бертрана Рассела: «Наука начинает не с грандиозных допущений, а с конкретных фактов, устанавливаемых при помощи наблюдения или эксперимента. От определенного числа таких фактов переходят к общему правилу; при этом, если общее правило истинно, факты становятся его частными случаями. Общее правило не считается окончательным, а принимается в качестве рабочей гипотезы. Если гипотеза удачная, то некоторые не наблюдавшиеся ранее феномены будут в определенных обстоятельствах наблюдаться. Если это происходит, то гипотеза в какой-то мере подтверждается; если нет, то ее следует отбросить и придумать новую.

Сколько бы фактов в подтверждение гипотезы мы ни обнаружили, это еще не свидетельствует о ее истинности, хотя в конце концов она может оказаться весьма вероятной; в таком случае ее называют не гипотезой, а теорией.

Теории, каждая из которых основана непосредственно на фактах, могут стать основой для новой, более общей гипотезы, из которой, если она истинна, все они следуют; и этот процесс обобщения безграничен. Но если в средневековом мышлении общие принципы были обычно исходным пунктом, то для науки они выступают в качестве заключительных выводов – разумеется, они не носят при этом окончательного характера. В дальнейшем эти принципы могут стать частным случаем более общего закона» [9].

На первый взгляд в данном рассуждении всё ясно и просто. И построение рациональной мысли понятно и сведено к чёткой трёхходовке: факты – гипотеза – теория. Но именно в этой исходной, выстроенной в духе релятивизма простоте кроется основная тайна. И она заключается в том, что за внешне простыми исходными положениями для его логических рассуждений скрываются сложные и неоднозначно понимаемые явления: т. н. конкретные факты, якобы истинные гипотезы и как бы основанные на фактах теории [16].

Чтобы понять это, достаточно вспомнить, что в современном научном представлении понятие «факт» включает в себя изучающего факт исследователя, его мотивации и особенности восприятия, которые воплощаются в «образ факта», который становится для него «фактом сознания». В результате факт предстаёт

сложной структурой, меняющейся в зависимости от представлений и мотиваций наблюдателя и произвольной включённости его в определённую систему[6, с. 166–168]. А она может дать такой спектр интерпретаций, в которых «утонет» любая ясность и простота.

Исходя из вышеизложенного, видно, что чисто логическое описание Б. Рассела абсолютно не допускает исходного «допущения», которое может возникнуть до подбора фактов как озарение, и для этого ему вовсе не нужно быть «грандиозным». А это значит, что любому исследованию предшествует известное предположение, то есть подлежащее последующему доказательству или опровержению допущение, которое и называют гипотезой [11].

Кстати, и сам Б. Рассел пишет об этом в том же умозаключении, упоминая «рабочую гипотезу», которую надо или подтвердить или «отбросить и придумать новую». И это даёт основание некоторым учёным признаваться в том, что «в науке нет философской большой дороги с эпистемологическими указателями», тогда как на самом деле «мы находимся в джунглях и ищем свой путь методом проб и ошибок, строя в процессе позади себя свою дорогу»[1] [18, p. 43].

Кроме того, английский философ совершенно не учитывает онтологический, исторический, социальный и психологический контексты, в которых познавательный процесс развивается [13].

Согласно им, наука:

- постоянно имеет дело с бесконечностью, но может познавать его только локальными средствами, непрерывно от непознанного абстрагируясь и делая вид, что его не существует;

- включена в социально-культурные процессы, которые могут развиваться совершенно по другой логике [8];

- в той степени свободна от мифа, в какой степени свободна от человека – его мыслей, страхов, желаний, фантазий, – и может существовать без него [7]. Естественно, в данном случае речь идёт не о конкретном человеке, а о человеке вообще, человеке, создавшем науку, её обслуживающем и использующем [17].

И потому эти контексты показывают, что любое смыслодействие человека, любая его выросшая из контакта со средой мотивация уже включает в себя его мифологию. Значит, любой процесс самопознания у человека, кем бы он ни был, автоматически сопровождается мифологизацией. Более того, всё, что делается человеком в рамках культуры, так или иначе пропитано его мифологией [14]. И на неё «работает» не только культура, но и наука тоже, включённая в эту культуру в качестве своей составляющей.

Последнее обстоятельство, в свою очередь, подводит нас к бинарному устройству культуры, одной из составляющих которой является наука. Говоря о важности бинарного устройства и функционирования культуры, Ю. М. Лотман подчёркивал, что «ни один из реально данных нам текстов не является продуктом какого-либо одного механизма порождения. Такие тексты были бы бесполезны как генераторы новых смыслов. Даже научные тексты, которые должны были бы создаваться в пределах «чистых» метаязыков, «засоряются» аналогиями, образами и другими заимствованиями из иных, чуждых им, семиотических сфер» [5, с. 588].

Итак, в процессе коллективного творчества участвует вся культура как целое [6, с. 166–168]. И каждая её часть, проявленная в мифе или в противостоящей ему и воплощённой в науке рациональности, творит в рамках целого нечто своё. То, что

[1] «I believe there is no philosophical high-road in science, with epistemological signposts. No, we are in a jungle and find our way by trial and error, building our road behind us as we proceed».

другая часть культуры сделать не может, но должна отчасти трансформировать под себя, а отчасти принять.

Впрочем, следует признать, что, анализируя процессы функционирования науки и её взаимодействия с другими формами знания и познания, Б. Рассел далеко не всегда был в своей логичности категоричен, оставляя науке возможность мыслить вероятностно. Но применительно к религии его оценка становится на порядок жёстче и однозначнее: «Религиозная вера тем и отличается от научной теории, что хочет возвестить вечную и абсолютно достоверную истину, в то время как наука всегда предположительна – она признает, что изменение существующих на данный момент теорий рано или поздно окажется необходимым: сам ее метод не допускает полного и окончательного доказательства» [9]. Однако, на наш взгляд, отношение религии к истине значительно сложнее и тоньше, нежели считал Б. Рассел, а жёсткое противопоставление науки и религии, на котором он настаивает, носит столь же вероятностный характер, как и ко всему остальному. Действительно, почему применительно к науке Б. Рассел пишет: «Сколько бы фактов в подтверждение гипотезы мы ни обнаружили, это еще не свидетельствует о ее истинности, хотя в конце концов она может оказаться весьма вероятной»? А в отношении религии и её мотиваций рассуждает так, будто все её истины он уже окончательно познал? Сколько же фактов обнаружил в подтверждение своей гипотезы английский философ, если забыл о том, что их количество «ещё не свидетельствует о ее истинности»?

Тем более не понятно, как представления о вероятностном характере научного знания сочетаются с установками типа той, которая также принадлежит Б. Расселу и сводится к следующему: «Знание можно получить лишь с помощью научных методов, и поэтому невозможно знать о том, что наука в принципе не способна обнаружить» [9]. Интересно, можно ли научно доказать истинность этого утверждения Б. Рассела? Особенно, если учесть крайнюю спорность первой части и выводимую из неё логическую бесспорность второй. Ведь, если вне науки знаний нет, то как относиться к тем знаниям, которые были получены человечеством до её возникновения? Ведь, согласно мысли Б. Рассела, получается, что до возникновения науки, а она возникла лишь в эпоху Просвещения, человечество вообще никакими знаниями не обладало. И не могло обладать. Но ведь это не так. Совершенно очевидно, что в данном случае английский логик-сциентист категорически неправ. А если в первой части Б. Рассел исходит из заведомо ложной посылки, то может ли данное положение быть обосновано научным методом? Спору нет, конечно, Б. Рассел прав, утверждая, что «невозможно знать» того, что обнаружить нельзя «в принципе». И кто бы сомневался? Но как определить, что именно наука в принципе не способна обнаружить что-то в рамках конкретной информации, если круг её знаний постоянно качественно меняется и количественно расширяется? При этом, упомянем и «научные методы», которые находятся в состоянии непрерывного становления и, следовательно, могут существенно обновляться и корректироваться [10]. А у Б. Рассела они представлены как изначально заданные и неизменные условия. Какой же вывод напрашивается после анализа рассуждений Б. Рассела по данному вопросу? Что за внешней логичностью его приведённых выше ложных рассуждений скрывается своя мифология, вынуждающая Б. Рассела придерживаться тех взглядов, которые он выдаёт за научные. К сожалению, сам Б. Рассел этого не чувствовал и не понимал. Но понимали другие. И об этом, в частности, говорит такая мысль выдающегося физика XX века Макса Борна: «Вера в

то, что существует только одна правда и что ты сам владеешь ею, представляется мне глубочайшим корнем всех зол в этом мире»[1] [19, p. 230].

Причём, следует отметить, что влияние взглядов Б. Рассела на научные построения ощущаются до сих пор. Так, в частности, благодаря укоренившемуся в современной культуре сциентизму, наука однозначно отождествляется с разумом, а научность подаётся аналогом истинности. В свою очередь то, что нельзя обнаружить средствами науки, согласно данной позиции не существует, а всё ненаучное адекватно ложному, иррациональному, несуществующему. О чём это говорит? О том, что в науке продолжают господствовать предрассудки, которые сродни убеждениям инквизиции. И построены они на вере. Крайне примитивной вере в науку, для которой якобы преград не существует. И потому, если она чего-то не знает, то тогда этого нет.

В свою очередь, по мнению сциентистов, если на какие-то вопросы наука не знает ответов, то непременно найдёт их в будущем. И нам остаётся лишь удивляться такой самонадеянности, ведь ясно же, что ограниченность науки вытекает из её локальных возможностей. А значит, в мире достаточно много «вопросов, на которые научный метод в принципе не отвечает» [15].

Однако сциентистов это не останавливает. И отношение к религии – наглядный тому пример. Понятно, что оно сформировалось давно. Во времена торжества разума, когда верить в Господа со времён Лапласа стало неприличным, и Богу, казалось, был нанесён такой удар, от которого Он не оправится. Создавалось впечатление, что Ему уже не оставалось места в научной картине мира, и ничего, кроме презрения Он уже не заслуживает. «Я полагаю, что с религией надо обращаться с насмешкой, ненавистью и презрением, и я требую этого права» [15], – заявил в своё время, апеллируя к сциентизму, известный американский публицист Кристофер Хитченс. И в этой фразе, как в формуле видно и отношение, и способ борьбы, когда противник должен быть уничтожен любой ценой. В том числе – через смех и унижение.

Чем же объяснить такую непримиримость? Как наука может обосновать свою ненависть? Аморальностью религии, в духе известной фразы Карла Маркса «религия опиум народа». Бесспорно, во имя религии в мире творилось достаточно много глупостей и несправедливости. И такое отношение во многом является заслуженным. Но с другой стороны, во имя самых великих и светлых идей человечества – равенства и свободы, – глупостей и несправедливостей творилось не меньше. Однако на этом основании от них никто не отказывается. И это значит, что, несмотря на всю правоту науки, которая есть и будет, следует отметить, что толерантность желательна не только для верующих, но и для противников веры. А война с Богом, как и войны во имя Бога, чести никому не делают, тем более, что, опровергнуть существование Бога также невозможно, как и доказать. Впрочем, сциентисты полагают иначе, почему-то считая, что они обладают знаниями, позволяющими им решить проблемы, выходящие за пределы компетенции науки. В результате, по их мнению, правильно считать, что религия в любой форме наносит вред свободе и демократии, а верующие люди представляют опасность для будущего человечества [4]. И значит, победа светлых идеалов гуманизма без полного уничтожения религий невозможна.

Известно, что религия сформировалась как системно оформленное и скрепляющее людей представление, ограничивающее их, но позволяющее выжить через стремление к вечному и высокому [1]. Однако история религий как и история людей была весьма драматичной. И значительную долю этой вины несут на себе церковь и религия, но вместе с тем за последние столетия они эволюционируют,

[1]«The belief that there is only one truth and that oneself is in possession of it, seems to me the deepest root of all that is evil in the world» (англ.).

избавляясь от тех крайностей, которые отличали их когда-то. Кроме того, религия несла человеку не только беды, но и помогала в трудные времена выживать, сохраняя себя как человека. И, возможно, именно это не нравится сциентистам. Так, благодаря утверждению сциентизма в мире, общество, выступающее или не принимающее право на аборты, эвтаназию и однополые «браки», воспринимается, как недемократичное и репрессивное [15]. А это, как правило, происходит там, где влияние религии на общество продолжает оставаться сильным.

И что ещё интересно? Судя по характеру критики религии, её противники действуют как бы от имени некоего добра. В результате чего возникает довольно любопытная коллизия. Она заключается в том, что выступающей против отстаиваемых религией нравственных императивов науке, чтобы выглядеть правой, приходится говорить с позиций некоего абсолютного добра, которое, согласно строгому научному мировоззрению не существует, и, следовательно, заимствовать у религии право на свою мораль. Ту мораль, которая никакими естественнонаучными законами не доказывается. А это значит, что обоснованные «научно» моральные предпочтения атеистов не могут и не должны играть роль универсального закона, обязывающего всех людей подчиняться и делающего их виновными, если они эти законы не соблюдают, так как духовность как некий естественнонаучный закон не доказывается и эмпирическим путём не подтверждается.

В свою очередь сциентологи настаивают на том, что никаких научных данных, чтобы подтвердить религиозный опыт не существует, что даёт им основание представлять религию как форму особого психоза [4]. Вполне возможно, что в данном случае они отчасти правы. Но в какой степени позиция сциентологов защищает их от аналогичного обвинения? Разве попытка расправиться с носителями иного мировоззрения лишь на том основании, что их считают неправыми, не является формой психоза? И если «знание можно получить лишь с помощью научных методов», то как быть тогда с несущими для нас высокий смысл любовью и опытом переживания красоты? Можно ли считать их ненаучными истинами? И насколько они научно доказываются? Действительно ли в мироздании как таковом нет ни величия, ни красоты, ни смысла, ни цели? А то, что мы думаем об этом – всего лишь наши оценки и субъективные переживания? Вправе ли мы считать, что «красота есть нечто большее, чем наше субъективное переживание» [15]?

Впрочем, коль людям отказывают в праве признавать реальность красоты, веры, любви и наполнять их важным для нас смыслом лишь на том основании, что наука данного знания не подтверждает, они вправе поставить вопрос о неполноценности науки, неспособной эти знания понять и объяснить. Более того, применяемая сциентологами аргументация даёт полное право утверждать, что научно оформленная и обоснованная, основанная на отрицания Бога идеология сциентизма, столь же мифологична, как и те учения, против которых она якобы с научных позиций выступает.

Однако не будем обвинять в этом всю науку, ибо сциентизм представляет собой не науку вовсе, а её побочный продукт, околонаучную идеологию, лишь прикрывающуюся ею. Впрочем, поскольку сциентизм порождён наукой, она вынуждена брать на себя ту долю ответственности, которая помогает ей не ассоциировать себя с ним, и не использовать авторитет науки для преследования других типов знания, которые с помощью научной методики освоить пока нельзя.

А поскольку речь, в конечном счёте, идёт о мифе, нам стоит вслед за Г. Д. Гачевым подчеркнуть, что «каждая предметная тема, исследование, имеет лично-психологическое объяснение» [2]. Это объяснение не может заменить сам процесс, зато наполняет его теми образно оформленными смыслами, которые строго научными назвать уже нельзя. И в этих личностно понятых представлениях, как бы логично они

ни выглядели, будет существовать и развиваться та мифология, с которой наука столько столетий борется, фактически не понимая, что в данном случае она борется сама с собой [3].

Литература

1. Гарин И. И. Пророки и поэты. Том 1, 2 / Редактор А. В. Панков; Художник П. С. Сацкий. М. : Издательский центр Терра, 1992.

2. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. URL: http://www. polit. ru/lectures/2007/05/24/kulturosob. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

3. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб. : Азбука, 2000. 320 с.

4. Докинз Р. Бог как иллюзия. URL: http://ulenspiegel. od. ua/richard-dokinz-bog-kak-illjuzija(дата обращения: 07. 02. 2020).

5. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб. : Искусство–СПБ, 2004. 704 с.

6. 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.

7. Найдыш В. М. Миф и мышление// Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 233–237.

8. Налимов В. В. В поисках иных смыслов . М. : Прогресс, 1993. 278 с.

9. Рассел Б. Наука и религия. Главы из книги. URL: http://lib. ru/FILOSOF/RASSEL/n_and_r. txt (дата обращения: 07. 02. 2020).

10. Синергетическая парадигма. Многообразие методов и подходов. М. : Прогресс–Традиция, 2000. 536 с.

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

12. Ставицький А. В. Міфотворчість науки: приклади та обґрунтування // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць / Гол. ред. . В. М. Вашкевич. К. : ВІР УАН, 2012. Випуск № 66 (№11). С. 326–331.

13. Ставицький А. В. Можливості науки і її право на істинність в контексті соціального міфотворчості // Вісник Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого. Серія: Філософія, філософія права, політологія, соціологія / редкол. : А. П. Гетьман та ін. . Х. : Право, 2012. №4 (14). С. 86–94.

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

15. Худиев С. Великий сциентистский миф. URL: http://www. pravmir. ru/velikij-scientistskij-mif/

16. Чесноков С. Наука напрокат: Метафорические игры в научную истину // Знание-сила. 2003, №12. С. 54–61.

17. Чудинов Э. М. Природа научной истины. М. : Издательство политической литературы, 1977. 312 с.

18. Born M. Experiment and theory in physics. The University press, 1943.

19. Born M. Naturalphilosophyofcauseandchance. ClarendonPress, 1949.

УДК 930. 2, 101. 1:316. 42

Трофимцева С. Ю.

О влиянии некоторых библейских мифов на проблематику европейской философии истории

Генезис философии и методологии исторической науки как процесс формирования, по мнению В. С. Стёпина, особого типа институализации науки, связанной с определением организации исследований и способа воспроизводства субъекта научной деятельности [10, с. 13.], был весьма длительным и занял несколько столетий. Следует отметить, что, несмотря на историческое наследие античности, относить исторические сочинения древних греков к методологическим основам истории как науки, представляется необоснованным, и следует согласиться с точкой зрения Э. Трёльча о том, что «греки не ведали философии истории» [11, с. 17.] (аналогичную идею высказывали и Н. И. Кареев, и А. Ф. Лосев).

Однако, позиция того же Э. Трёльча, что философия истории как реализация потребности самой исторической науки быть «включённой в философское мышление» [11, с. 17.] есть «дитя XVIII века [11, с. 17.], вызывает некоторые сомнения, поскольку, прежде всего, считать исторические воззрения эпохи Просвещения, по выражению того же Э. Трёльча, «подлинно критической историей» [11, с. 20.] вряд ли возможно. Скорее, такую характеристику следует отнести только уже к историографии времён Реставрации. Кроме того, можно утверждать, что основной комплекс философско-теоретических проблем исторической науки был заложен в первое тысячелетие нашей эры благодаря попыткам христианских теологов и философов осмыслить исторический процесс в рамках религиозно-мифологического миросозерцания.

Из спектра философско-исторических проблем, акцентированным христианским теоретиками (идея исторического времени, темпоральности и дискретности исторического процесса, а также качественной динамики социокультурной реальности), вероятно, наиболее близким к мифологической по своему содержанию можно считать несколько идей, прежде всего, идею универсальности человеческой истории, породившей в позднейшей историософии две базисные идеи: признание глобального характера единого для всего человечества исторического процесса, имеющего унифицированные качественные характеристики, и, как вытекающую из предыдущей, идею европоцентричности мировой истории, причём логика их конституирования явно противоречит эмпирико-индуктивистской модели науки, сформированной в Новое время благодаря трудам эмпириков и сенсуалистов.

Такая ситуация связана именно с тем, что сама указанная идея воспринимается мыслителями не как результат индуктивных эмпирических обобщений, а как почти мифологема, пронизывающая практически все исторические и историософские труды европейских мыслителей вплоть до второй половины XIX в., за исключением Дж. Вико и Ж. А. де Гобино, хотя уже определённые идеи исторического релятивизма можно найти уже у Ш. Л. де Монтескьё и И. Г. Гердера, но всё же при доминировании европоцентризма.

Семантическое ядро мифа о единстве человечества и универсальности его истории своими истоками, вероятно, уходит в паулинизм, поскольку, именно апостол Павел, в противоположность ещё греческой (затем и римской) дихотомии: «эллины (римляне) – варвары», утверждал, что «как иудеи, так и эллины, все под грехом» [2. Римлянам. 3:9], «ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» [2.

Римлянам. 11:32], отрицая тем самым этническое разделение людей как доминирующее в его эпоху, «ибо писано: «живу Я, говорит Господь, предо Мною преклонится всякое колено, и всякий язык будет исповедовать Бога» [2. Римлянам. 14:11], что, по мнению Н. М. Никольского, свидетельствует о представлении Павла о человечестве как объединенном под властью греха и смерти [8, с. 172.]. А воспринимая библейский миф о творении человечества от одной пары людей, у Августина Аврелия как бесспорность утверждается, что «род человеческий был объединен не только общностью природы, но и связан в известном смысле узами кровного родства» [1, с. 3.], что определило, по выражению И. Канта, «все первоначальные задатки человеческого рода» [5, с. 26].

Подобные априорные для европейской мысли представления создавали возможность, начиная с эпохи Средневековья и до середины XIX в., обосновывать универсальность человеческой истории идеей единства человеческой природы, постоянными отсылками к которой наполнены историософские произведения XVIII – начала XIX вв., включая труды И. Канта и И. Г. Гердера, что приводило историческую науку к тому, что до середины XIX в. социокультурные различия народов и регионов не воспринимались как противоречие идее универсальности истории.

Как отмечал, к примеру, И. Г. Гердер, «в каких бы различных строениях ни является род человеческий на Земле, повсюду только одна и та же человеческая природа» [4, с. 169]. По этой причине до конца XIX в. (за редким исключением) идея глобальности исторического процесса и универсального характера его содержания даже не подвергалась в научных кругах серьёзному сомнению (как писал, к примеру, К. А. де Сен-Симон, «всё, что было в прошлом, и всё, что произойдёт в будущем, образует один ряд [9, с. 146]). Поэтому до информационного взрыва в исторической науке второй половины XIX в. миф об универсальности исторического процесса продолжал, используя выражение Э. Кассирера, быть неуязвимым, нечувствительным к рациональным аргументам [6].

При этом, следует подчеркнуть, что основанная на мифе о творении универсальность человеческой истории не исключала выделения внутри исторического потока качественно различных стадий, из вариантов которых на европейское сознание наибольшее влияние оказал вариант Иеронима Блаженного, построенный на основе другого библейского мифа, взятого из книги пророка Даниила (к которой Иероним составлял комментарии), где Даниил истолковал сон Навуходоносора об составленном из разных материалов истукане как о четырёх царствах, последовательно сменяющих друг друга: «после тебя [золотого царства] восстанет другое царство, ниже твоего, и ещё третье царство, медное, которое будет владычествовать над всей землёю. А четвёртое царство будет крепко, как железо; ибо как железо разбивает и раздробляет всё, так и оно, подобно всесокрушающему железу, будет раздроблять и сокрушать» [2. Даниил. 2:39–40.]. И в варианте Иеронима (с чем категорически был не согласен, к примеру, Августин Аврелий) такими стадиями глобального исторического процесса выступают Ассирийское, Персидское, Македонское и Римское царства, что оказало огромное влияние на европейскую мысль в целом (для большинства европейцев римская эпоха завершилась только в 1806 г., когда Наполеон ликвидировал Священную римскую империю германской нации). А неклассические варианты философско-исторических построений Дж. Вико и А. Ж. де Гобино как раз в качестве основы опирались на идею Иеронима.

К примеру, Дж. Вико, автор первой в европейской мысли теории замкнутых социокультурных типов, утверждал, что и ассирийцы, и персы, и другие «совершают свой бег во времени <…> в своём зарождении, движении вперёд, состоянии, упадке и конце [3, с. 92]. А для Ж. А. де Гобино впервые ввёл в философию истории

представление о том, что некоторые расы (фактически – народы) создают в ходе исторического процесса уже не просто свои «царства», но свои «цивилизации», которые он понимал в значении макроисторического феномена (что затем было использовано А. Дж. Тойнби в его фундаментальных историософских построениях).

Таким образом, можно утверждать, что базисом для ряда системообразующих позиций европейской философии истории выступил не только комплекс идей христианской философии, но и некоторые библейские мифы, критическое восприятие которых поставило под сомнению всю классическую философию истории в конце XIX в. и способствовало формированию новой парадигмы европейской историософии, предлагавшей в качестве базовой методологической модели истории отдельных макроисторических феноменов – культур или цивилизаций.

Литература

1. Аврелий Августин. О Граде Божием // Аврелий Августин. Творения. Киев, 1998. Т. 4. 589 с.

2. Библия. New Life Campus Crusade For Crist International, 1993. 1340 с.

3. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940. 656 с.

4. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. 703 с.

5. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собрание соч. М. : ЧОРО, 1994. Т. VIII. 629 с.

6. Кассирер Э. Техника современных политических мифов [Электронный ресурс] // Вестник МГУ. Сер. 7 «Философия». 1990. № 2. С. 58–65. URL: http://read. virmk. ru/k/Kassirer. htm (дата обращения: 17. 09. 2017).

8. Никольский Н. М. Мировой и социальный порядок по воззрениям раннего христианства // Никольский Н. М. Избранные произведения по истории религии. М. : Мысль, 1974. 269 с.

9. Сен-Симон К. А. де. Очерк науки о человеке // Избр. соч. М. -Л. : 2-я тип. изд-ва Акад. наук СССР, 1948. Т. 1. 487 с.

10. Стёпин В. С. Теоретическое знание. М. : Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.

11. Трёльч Э. Историзм и его проблемы. М. : Юристъ, 1994. 720 с.

УДК 130. 2
Царева Н. А.

Миф как форма виртуальной реальности в эпоху постмодерна

В 70-х гг. XX в. в результате научно-технической революции происходит переход общества на новый технологический уровень. Этот исторический этап развития постиндустриального общества определяется понятием «постмодерн». В культуре эпохи постмодерна очевидна тенденция возвращения мифа в различные сферы жизни общества. В XXI в. миф как пространство ценностных смыслов активно существует в политике, экономике, искусстве, формирует сознание человека и общества.

Современный миф в оценке Н. Автономовой выступает как «образная, объясняющая и предписывающая определенный способ действий схема мира» [1, с. 178]. Такие важные для человека и общества функции современного мифа требуют осмысления механизмов его возрождения и особенностей существования.

Процесс ремифологизации в эпоху постмодерна объясняется наличием в мифе древних архетипов, узнаваемых символов, которые ложатся в основу новых мифологических сюжетов. Вместе с тем существование современных мифов обусловлено особенными факторами.

Активность мифа в эпоху постмодерна во многом связана с особенностями доминирующей в обществе массовой культуры. Миф, как и массовая культура, обладает такими же характерными чертами: простота, образность, ясная поведенческая мораль. Мифологемы постмодерна, сохраняя механизмы и структуры первобытного мифа, предлагают такие же понятные картины природных и социальных явлений, что и произведения массовой культуры.

В мифе все объясняется предельно просто. Так, в современном мифотворчестве неразличимо прошлое, настоящее и будущее; вневременным сакральным статусом наделяются события повседневной жизни. Недосказанность и неоднозначность, характерная для классического искусства, исчезает. Образы, картины в мифе, как и в произведении массовой культуры, унифицированы и очищены для восприятия различными социальными группам.

Важнейшим фактором создания массовой культуры в постиндустриальном обществе, стали информационные технологии. Масс-медиа способны заменять реальную картину миру виртуальной реальностью. Не случайно, эпоху постмодерна называют временем «технологий виртуальной реальности». Другим фактором особого состояния современной культуры, в которой виртуальная реальность уравнивается в правах с объективностью, является кризисное состояние эпохи, культуры и личности.

Проблема мифа в XXI в. тесно связана с представлениями о виртуальной реальности. Причины активизации мифа и создания виртуальной реальности имеют общие основания. В периоды крушения социальных, политических, экономических и других основ общества, миф помогает адаптироваться человеку в тяжелых для него общественных процессах. В этой ситуации естественно возрождаются мифотворческие способности человеческого сознания.

Человек возвращается к архаическим способам освоения действительности через восприятие мифа. Процесс этот обусловлен тем, что миф предлагает целостную и понятную картину мира, перед которой реальность уже не кажется такой пугающей и бесперспективной.

Миф является одной из форм выражения виртуальной реальности, механизмы создания которой весьма многообразны. Для современной культуры процесс замещения реальности виртуальным миром становится очевидной тенденцией. Существующий феномен виртуальной реальности выходит за рамки только информационных технологий и вторгается во все сферы жизнедеятельности человека. В широком смысле, понятие «виртуальная реальность» – это социально значимый феномен информационного общества, охватывающий все сферы жизни человека. Переход человека в виртуальную реальность осуществляется и через восприятие современного мифа.

Восприятие мира в эпоху постиндустриализма отражено в философском, социологическом понятии «постмодернизм». Рефлексия эпохи постмодерна осуществлена представителями философии постмодернизма (Ж. Делез, М. Фуко, Р. Барт, Ж. Деррида и др.). Общей тенденцией развития современного общества мыслители называют виртуализацию культурного пространства. По словам Ж. Бодрийяра: «В наши дни виртуальное решительно берет верх над актуальным; наш удел – довольствоваться такой предельной виртуальностью, которая в противовес аристотелевской лишь устрашает перспективой перехода к действию. Мы пребываем уже не в логике перехода возможного в действительное, но в гиперреалистической логике запугивания себя самой возможностью реального» [7, с. 51].

Виртуальность в философии постмодернизма определяется как феномен искусственности реального мира и объясняется с помощью понятий гиперсимуляция, гиперреальность «симулякр». Особенно значимо для представления о виртуальной реальности понятие «симулякр»(«подобие», видимость»), оно имеет свою историю развития в философии.

Симулякр Платон понимает как копию копии, искажающую свой прототип. Ж. Бодрийяр определяет симулякр как «порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности: гиперреального» [6, с. 34]. Если истинность определяется сходством вещи с идеей, то симулякр означает подделку, вымысел. В своей сущности понятия симулякр и виртуальность имеют близость, поскольку понятие «виртуальный мир» означает мнимость, кажимость. Оба понятия означают неподлинность современного культурного мира.

В философском анализе социокультурных реалий представители постмодернизма приходят к выводу, что культура утрачивает свой творческий характер, перестает создавать новые ценности и превращается в систему знаков, воспроизводя уже существующее. Особую роль в этом процессе выполняет симулякр, понимаемый как неподлинный смысл, существующий в культуре.

С помощью симулякра формируются целые системы манипулирования вещами как знаками. Вещественные симулякры создаются путем копирования реально существующих образцов, поэтому у них нет собственного содержательного ядра, вместо него пустая форма, наполняемая различными смыслами.

Развитие современной культуры представляется как процесс умножения мертвой опустошенной формы, образов, не подкрепленных реальностью. Характерной чертой постмодерна как нынешнего периода истории П. Козловски считает развитие техники в ее нематериальности, другими словами, появление фикций и симуляций в культуре. «Симуляция и обратимость – отличительные признаки технического развития. Действительность имитируется искусственным интеллектом и в любой момент обратима. Фильм, компьютерная симуляция и т. д. разворачиваются, происходят в любой момент времени, в любом направлении и моделируют всевозможные миры» [8, с. 59].

Новые технологии, по словам Ж.-Ф. Лиотара, «трансформируют то, что называется культурой, в индустрию» [9, с. 108]. Виртуализация современной культуры ведет к утрате жизненных ориентиров. Информационно-коммуникативное поле, реклама, массовая культура представляют собой сферу симулякров и кода, где определяются общие процессы развития общества. Знаки кода не допускают никакой интерпретации, они создают программу, в которой человек является всего лишь детерминированным элементом.

По Бодрийяру, вместо эволюции человечество бесконечно копирует свое настоящее состояние, как раковая опухоль дублирует свои клетки. Любая субстанция, материальная и символическая, в том числе и письмо, становится симулякром самой себя: «На этой фрактальной стадии нет больше эквивалентности, ни природной, ни вообще никакой, есть только своего рода эпидемия ценности, повсеместные метастазы ценности, ее алеаторное распространение и рассеяние» [5, с. 49].

Современный миф, в отличие от традиционного, представляет собой форму виртуальной реальности, приобретая ее особенные черты. Характеристикой мифа эпохи постмодерна философ Р. Барт считает его искусственную природу. В своих исследованиях Барт приходит к выводу, что в современном мифе намеренно забывается или искажается первичный смысл. Знак утрачивает свой первоначальный смысл и начинает обозначать чужое, навязанное ему значение.

В самой структуре языка, считает Барт, содержится возможность создания искусственного мифа. В мифе, кроме означаемого и означающего, существует третий элемент – знак. В естественном языке понятие (означаемое) и образ (означающее) в соотношении дают знак, являющийся итогом ассоциации понятия и образа. В мифе знак оторван от понятия и оказывается только означающим, т. е. образом, не имеющим в своей основе понятия.

Образ становится пустой формой. Через эту очищенную от первичного смысла форму внедряется новое понятийное содержание. Так с помощью знака создается определенный образ, слово, набор фраз, которые удаляют реальность. Естественный язык побеждается искусственным языком, который выстраивает свою собственную систему бытия. Миф, искажая смыслы, деформирует мир, создает «ложное деградированное бытие». В то же время миф выполняет свои основные функции – сообщает, объясняет, предписывает.

Мифом, убежден Р. Барт, может стать все: письмо, реклама, кино, спорт – все, что определяется словом. В основе мифа лежит не смысл, а форма – способ его производства и функционирования. «Становясь формой, смысл лишается своей случайной конкретности, он опустошается, обедняется, история выветривается из него и остается одна лишь буква. Происходит парадоксальная перестановка операций чтения, аномальная регрессия смысла к форме, языкового знака к означающему мифа» [3, с. 103].

Миф деформирует понятие, определенным образом ориентируя его смысл. Не случайно миф так близок идеологии. Его простота, узнаваемость, типичность переживаний и представлений полно используется в идеологических конструкциях. То, что в мифе переживается эмоционально, подвергается рационалистической обработке.

В результате реальность, выступая в качестве означающего, полностью растворяется в мифе. «Функция мифа–удалять реальность, вещи в нем буквально обескровливаются, постоянно истекая бесследно улетучивающейся реальностью, он ощущается как ее отсутствие <. . . > Миф превращает реальность в знак, похищая у означающего предмета его собственную историю, он утрачивает память о том, как он был сделан, и тем самым утрачивает человеческий смысл» [2, с. 54].

Как феномен виртуальности миф представляет иллюзорную реальностью, которая альтернативна действительному миру. Мифы наполняются политическими и идеологическими значениями, полезными для властных структур. И рождаются новые мифы конца XX – начала XXI вв. не как традиционные, не внутри коллективной души народа, а соответственно целям и задачам господствующей власти, посредством индивидуального творчества. Миф становится средством управления сознания индивида и общества.

В своей работе «Система вещей» Ж. Бодрийяр раскрывает сущность виртуальной реальности: «Смотрите: целое общество занято тем, что приспосабливается к вам и вашим желаниям. Следовательно, и для вас разумно было бы интегрироваться в это общество <…> Но эта взаимность, конечно, с подвохом: к вам приспосабливается чисто воображаемая инстанция, вы же взамен приспосабливаетесь ко вполне реальному социальному строю» [4, с. 45].

Так и искусственно созданный миф, представляя индивиду целостную картину мира, формирует мировоззрение личности, определяет систему ценностей, навязывает определенные алгоритмы поведения. М. Мамардашвили определяет миф как «человекообразующую машину».

Философ убежден, что «человек есть искусственное существо, рождаемое не природой, а саморождаемое через культурно изобретенные устройства, такие, как ритуалы, мифы, магия и т. д., которые не есть представления о мире, не являются теорией мира, а есть способ конструирования человека из природного, биологического материала» [10, с. 45].

Миф становится особенной «машиной культуры», он как механизм управляет и программирует сознание. В процессе идеологизации общества силы власти широко используют миф. Мифологическая реальность создается средствами медиа-культуры и предлагается индивиду и обществу виртуальный мир в качестве объективной реальности.

Современное мифотворчество скрыто внедряет в сознание готовые мифы, созданные идеологами и предназначенные для массового потребления. «Миф носит императивный, побудительный характер: отталкиваясь от конкретного понятия, возникая в совершенно определенных обстоятельствах, он обращается непосредственно ко мне, стремится добраться до меня, я испытываю на себе силу его интенции, он навязывает мне свою агрессивную двусмысленность» [3, с. 107]. Миф в эпоху постмодернизма становится репрессивным по отношению к сознанию человека и выступает как средство регламентации социокультурного поведения.

Эмпирическая сторона жизни человека подвергается систематическому искусственному воздействию знаком, благодаря которому в сознании постепенно формируются нормы и стереотипы, т. е. воспринимаемая человеком реальность модифицирована.

Миф как форма виртуального пространства культуры создается властными структурами, чтобы навязывать индивидам определенные модели поведения, формировать посредственного «одномерного» человека, имеющего стандартные потребности. Реальность виртуализируется в сознании человека, он видит мир не таким, какой он есть, а сконструированным и представленным ему. И процесс познания человека есть не что иное, как процесс виртуализации реальности, поскольку включает новую информацию в уже существующие схемы.

Человек начинает жить в искусственно созданном мире, искренне принимая его за природный, естественный. Миф эпохи постмодерна, наполненный пустыми образами, становится формой виртуальной реальности.

Литература

1. Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. М. : Наука. 1988. 238 с.
2. Барт Р. Мифологии. М. : Полярная звезда, 1996. 268 с.
3. Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. С. Н. Зенкина. М. : Прогресс, 1994. С. 70–118.
4. Бодрийяр Ж. Система вещей. М. : Рудомино, 1995. 168 с.
5. Бодрийяр Ж. Транспаранс зла // Горизонты культуры. СПб. 1992. С. 47-54.
6. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции // Философия эпохи постмодерна: сб. переводов и рефератов. Минск: Красико, 1996. 284 с.
7. Бодрийяр Ж. Войны в заливе не было // Художественный журнал. 1994. № 3. С. 49–54.
8. Козловски П. Культура постмодерна. М. : Республика, 1997. 237 с.
9. Лиотар Ж. -Ф. Переписать современность // Ступени: Философский журнал. 1994. С. 92–112 .
10. Мамардашвили М. Введение в философию // Мой опыт нетипичен. СПб., 2000. 165 с.

УДК 7. 01
Шустов А. С.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Маленький голливудский «Сизиф»: интерпретация мифологии бунта в американских фильмах ужасов[1]

Бунт. В этом маленьком слове изначально сосредоточено столько силы воли, столько гордости, что невольно нас охватывает смесь ужаса и благоговения. Совершенно естественно, что столь глубокие чувства не могли не найти достойного и разнообразного выражения в культуре, в том числе и в массовой, которая «представляет собой лишь частность массового потребления» [5, с. 194]. Поэтому мифология бунта занимает важнейшее место в нашей истории, более того, бунт и определяют эту историю.

Любое однажды зародившееся, а затем по различным причинам затухшее практически политическое, социальное, культурное, религиозное или идеологическое противостояние, как правило, неизменно возникнет вновь. Бунт, пусть даже вытесненный или же жестоко подавленный не исчезает, но противоречиво и иногда крайне причудливо трансформируется и особенно в пространстве массовой культуры. Именно таким, растворенным в «мутной» воде современного масскульта, представлено индивидуальное «восстание» в наши дни.

Но сегодня мы обратим внимание не столько на феномен бунта как таковой, сколько на человека, который решается пойти на подобный риск. Выдающийся философ Альбер Камю описывает его так: «что же представляет собой бунтующий человек? Это человек, говорящий «нет». Но, отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий «да». Раб, всю жизнь повиновавшийся господским распоряжениям, неожиданно считает последнее из них неприемлемым» [3, с. 127]. Подобный «бунтующий человек» – мифологическое существо, в том смысле, что является стержнем всякой культуры, отвечая на вопрос о ценности человека.

На наш взгляд, прекрасно выражен подобный миф в кошмарном, по своему замыслу и специфическим художественным средствам его выражения, голливудском фильме «Эксперимент “Офис”» (англ. : «*The Belko Experiment*», реж. Г. Маклин, 89 мин., США, 2016 г.). Сюжет того фильма построен на известной моральной дилемме, суть которой сводится к «проблеме вагонетки». Дозволено ли нам убийство одного человека, если оно в итоге может спасти несколько жизней? Именно перед этим ужасным и роковым вопросом вплотную ставят участников эксперимента, которые должны принести определенную жертву, поскольку в случае их отказа, будут убиты в два раза больше человек.

Как и в классическом случае с вагонеткой, участники разделились на два лагеря, причем, одни подходят к задаче исключительно логически, другие же видят в создавшейся ситуации кошмарную и принципиально неразрешимую проблему. Она состоит в следующем: человеческие жизни в принципе не могут быть *механически*взвешены и посчитаны, потому что каждая из них изначально и безоговорочно обладает безусловной ценностью. И ценность эта настолько важна, что, для ее защиты и отстаивания мы должны быть готовыми пойти на убийство. Проблема эта исклюсительнопарадоксальна, но иначе быть не может.

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

Майк, история которого и рассказана в фильме, как раз относится к второй группе. Он категорически не согласен с изуверской по своей сути моральной арифметикой, и потому восстает против проводимого эксперимента. Причем, его особенно возмущает не столько само по себе убийство, сколько добровольное жертвоприношение, которое требует «голос». Ведь действительно, всякий раз, когда мы соглашаемся на тот или иной компромисс, на символическую жертву, которая формально отведет от нас угрозу, мы поступаем также как наши далекие, дикие и доцивилизованные предки. Их мифологическое мировосприятие бессознательно «пропускало» множество звеньев в логике происходящих событий, что позволяло им «усмотреть» некие правила даже там, где их вовсе никогда и не было. Так они готовы были приносить жертвы богам, чтобы умилостивить их, но результат здесь оставался случайным. Так и в этом фильме, люди, находящиеся в ужасных, бесчеловечных и экстремальных обстоятельствах, вынуждено согласились принести Высшему «голосу» искупительную, мифосимволическуюжертву во имя призрачной надежды сохранения собственной жизни.

Сюжет этого кошмарного голливудского фильма во многом схож со знаменитымдревнегреческим мифом о Минотавре, в котором герой Тесей выступает против древнейшего языческого обычая жертвоприношения. Здесь, как и в античной мифолегенде, ужасная по своей кровавости и цинизму история разворачивается в замкнутом пространстве фатальной битвы «внутренних зверей». На полигоне жестокости, отрезанном от внешнего мира, в лабиринте эгоизмов, бессознательных комплексов, амбиций и недопониманий.

Как и в случае с Минотавром, герои фильма всячески стараются избежать угрозы. Но угроза этаостаетсятем самым символически довлеющем над всеми ними «дамокловым мечом», который грозит обрушится на всякого, кто участвует в эксперименте. И если некоторые в такой экстремальной ситуации все же готовы пойти на убийство ближнего ради собственного спасения, то в символическом плане они, тем самым, лишь до предела обесценивают свою же собственную жизнь.

Показательно, что главный герой фильма решительно отрицает утилитарное убийство, поступая так, в первую очередь, потому что восстает против сведения человека к «средству». Он бессознательно чувствует, что такое убийство, которое, даже в случае, если оно и открывает призрачную, «обещанную» извне и сверху возможность спасения множества жизней, все равно остается аморальным. При этом Майк не отрицает убийство вообще. Он способен убить человека, но не делает этого для собственной пользы. Ведь главный мотив его действий – это все-таки месть, и причина этой мести нам во многом понятна.

Его действия не вызывают у зрителей осуждения, хотя формально, *количественно*, он и является таким же убийцей, как и его противники. Ещедревнегреческий философ Аристотель вошел в историю античной этики тем, что намеренно сравнивал два схожих поступка, выбирая из них наиболее безобразный. И действительно, основным критерием для подобного выбора и в этом случае, и во всех других похожих, была как раз та самая «цивилизованная» утилитарность, столь явно отличающая людей от инстинктивных хищников или первобытных дикарей. Утилитарное убийство предосудительно именно из-за акцентуации пользы, которую оно приносит, оно безобразно из-за наличия альтернативы, наличия выбора, который человек может, но не всегда хочет, или же имеет возможность сделать.

Вспомним античный миф об Оресте и Электре, которых предал Менелай. Его действия очень схожи с действиями тех, кто сегодня, как и всегда прежде, инстинктивно выбирает безопасность, отказываясь от борьбы. И в нашем случае, как и в тысячах других, подобных ему, предательство, или в контексте анализируемого

фильма, его кровавый и ужасный результат – убийство, которое порождено заботой о собственной жизни лишь несоизмеримо обесценивает эту жизнь.

Именно эту идею и пытается донести до нас голливудский фильм «Эксперимент “Офис”», но, при этом, главный страх здесь основан не на простом насилии, но на его обыденности, повседневности и чудовищной *привычности*. Конечно, наши друзья, наши коллеги и партнеры в повседневной жизни кто с трудом, а кто и по привычке, сдерживают свою агрессию, но стоит сформировать вокруг них мифосимволическое, игровое по своей сути пространство, сформулировать и предъявить «сверху» правила, которые *снимают* с них груз ответственности, и практически любые моральные нормы потеряют свою внешнюю привлекательность и устойчивость. Как раз против цинизма и жестокости подобного ужасного пространства и таких чудовищных экспериментов и бунтует главный герой фильма. Показательно, что делает он это так же, как когда-то взбунтовался Сизиф, недовольный богами и «сверху» отмеренным ему жизненным сроком.

Да, в итоге Майк так и не смог спасти тех людей, которых совершенно не хотел принести в жертву. Его действия изначально были абсурдны, ведь у него не было ни малейшего шанса «победить» целую организацию. Как итог, он остался один, но сохранил, хотя бы на уровне своего жизненного мира то, ради чего боролся – безусловную ценность человеческой жизни. Вспомним, что А. Камю выделял два совершенно разных вида умышленного убийства. Одно – так называемое убийство «по страсти», как неизбежное следствие зашкаливающих человеческих чувств, а второе – логическое убийство, в котором холодно, расчетливо и цинично взвешиваются все «за» и «против», тщательно анализируются «доходы» и «расходы», как материальные, так и мифосимволические. Именно ужас от созерцания и переживания «различий» этих двух видов убийства и показан в анализируемом фильме.

В то же время, в обществе потребления и неизменно сопутствующем ему пространстве массовой культуры «рациональное» убийство, к которому, так или иначе, вынуждены прибегать многие люди, может быть возведено в политический, идеологический, религиозны и коммерческий абсолют. Отличный пример такой ужасной и циничной абсолютизации представлен в фильме «Судная ночь» (англ. : «*The Purge*» – «Чистка», реж. Дж. Де Монако, *Blumhouse Productions, Platinum Dunes, Universal Pictures*, США, Франция, 2013 г.).

Сюжет, отлично знакомый нам по многим антиутопиям, разворачивается на территории жестокого полицейского государства – возникшего в самом недалеком будущем на территории извечного «оплота мировой демократии и справедливости – США, в котором рекордно низкие показатели безработицы и преступности достигаются на удивление просто – путем отмены почти всех законов на одну ночь в году. В это время человеческая жизнь, как и Конституция, совершенно ничего не стоит и никак не охраняется, а значит, на первый план выходит инстинктивная и ничем не ограничиваемая, а наоборот, всячески поощряемая и подстрекаемая первобытная жестокость.

Жесткость, которой власть никак не может позволить оставаться всего лишь базальным и стихийным чувством, быстро институализировалась, превратившись в «рациональную» необходимость и одну из самых доходных статей государственного бюджета. И хотя радужные статистические показатели смогли стать рационализированным «железным» аргументом, всецело оправдывающим массовое уничтожение людей, но все же в «новом обществе» остались те, кто решительно выступает против права массы, основанного на ужасающем танатологическом рабстве индивида, находящегося в фатальном плену у Системы.

Так, юный сын состоятельного главы семейства Чарли, несмотря на довлеющее общественное мнение и авторитет родителей, все же решается помочь совершенно не знакомому человеку, безоглядно убегающему по городским кварталам от жестоких молодых охотников, которые преследуют его, как гончие затравленного зайца. Ценность его жизни для Чарли очевидна, ведь он еще не смирился с рационализированной необходимостью ежегодной кровавой охоты на людей. Позже его стремление поддержит вся семья ик утру они, после тяжелого, драматичного и кровавого мифосимволического перерождения, вновь обретут человечность, начавшуюся было растворяться в кровавом угаре «Судной ночи». Однако, это, конечно, не значит, что они откажутся от убийства как такового.

В лице этой добропорядочной семьи «стопроцентных американцев» мы можем последовательно наблюдать апогей кризиса фундаментального мифосимволического жертвоприношения, которое легло в основу современного государства. Как ни крути, но именно символическая кровавая жертва всегда выполняла важнейшую функцию по сдерживанию бессознательной агрессии внутри общества. Хотя, ради справедливости, следует признать, что, однако, ее эффективность никогда не была особенно высокой. Рене Жирар в своей знаменитой книге о насилии не случайно указывал, что его желание всегда «относится к близким, но за их счет его утолить нельзя, не вызвав всевозможных конфликтов, – поэтому нужно направить насилие на приносимую жертву, на единственную, которую можно поразить не рискуя, поскольку не найдется никого, кто бы за нее вступился» [1, с. 23].

Кровавый и глубоко сакральный, символичный первобытный «праздник», современный вариант которого и показан в анализируемом фильме, тем и отличается от его голливудской версии, что в нем ни разум, ни логика, ни холодный, политико-экономический или же идеологический расчетникогда не играли столь важной роли.

По мысли французского исследователя, философа и писателя XX в. Р. Кайуа именно коллективный праздник выступает альфой и омегой процесса рождения и мифосимволического обновления мира, сценарием его ритуального возврата в мифическое состояние «золотого века». Поэтому ученый абсолютно уверен, ради того, «чтобы вернее возвратиться к жизненным условиям мифического прошлого, люди всячески стараются поступать вопреки обычаю. А с другой стороны, во всякой невоздержанности проявляется добавочная мощь, которая после чаемого обновления мира непременно принесет изобилие и процветание» [2, с. 233].

В то же время, как это ни парадоксально, но все тот же дико жестокий коллективный праздник, кровавый ритуал «дикой охоты» [7, с. 384], сыграл ключевую роль и в последующем «цивилизационном» отказе от подобных практик. Очень давно человеческий разум взбунтовался против первобытных мифов, всецело порожденных страхом, против кровожадных богов, которые настойчиво и постоянно требовали продолжать марафон кровавых убийств, которые являются переживаниями «особого рода, ни с чем не сравнимое по интенсивности» [4, с. 56]. Но, что же произойдет с нашим обществом, если мы обожествим наш «собственный» разум, бессознательно отчужденный в пользу государства или же какого-либо из его институтов? Именно на этот вопрос и отвечают вышеназванные фильмы.

Предельный утилитаризм, лишенный всяких чувств, холодный разум, который проводит ужасные и жестокие эксперименты над людьми, стремится к отчужденному же от природы и человека, десакрализованному и десимволизированному «знанию», а потому совершенно закономерно переходит в этом стремлении все и всяческие границы традиционной морали. Однако, в оппозиции к нему до последнего остаются человеческие, «слишком человеческие» чувства, наше сострадание, которое не признает пользы в причинении зла, но не отрицает жестокость вообще. Подобные

чувства парадоксальны, ведь непрерывно бунтуют против разума. Они, пусть и лишенные логической строгости и последовательности, предельно идеалистичны в своей бескомпромиссной борьбе за признание высшей и неоспоримой ценности человеческой жизни, которая испокон веку под патронатом Мифа «как организующего духовного начала и связующего элемента времен, пространств, народов и культур»[6, с. 157].

Литература

1. Жирар Р. Насилие и священное: Пер. с фр. Г. Дашевского /изд. 2-е, испр. М. : Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.

2. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное: Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М. : ОГИ, 2003. 296 с.

3. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: Пер. с фр. М. : Политиздат, 1990. 415 с.

4. Канетти Э. Масса и власть: Пер. с нем. М. : AdMarginem, 1997. 528 с.

5. Маленко С. А., Некита А. Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества: монография. Великий Новгород: ИПЦ НовГУ, 2008. 298 с.

6. Маленко С. А. Мифология американского фильма ужасов в идеологических пародиях массовой культуры // Вестник Новгородского филиала РАНХиГС. 2018. Т. 8. № 2(10). С. 157–168.

7. Некита А. Г. К методологии психоанализа образа «ожившего мертвеца» в идеологеме американского фильма ужасов // Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2019. Т. 29. № 4. С. 383–389.

УДК 159. 9. 01
Яровенко С. А.
Родичева-Яровенко А. О.

Персональный миф и проблема экзистенциального кризиса

Тема «Персональный миф и проблема экзистенциального кризиса» является перспективным направлением развития как философских, так и современных практико-ориентированных психологических исследований, поскольку обращение к проблематике экзистенциальных состояний и трансформаций в личностной истории человека затрагивает актуальные вопросы душевного здоровья, личностной идентичности, смысложизненных поисков, путей и механизмов преодоления личностных кризисов.

А поскольку одним из эффективных механизмов гармонизации мировосприятия, преодоления экзистенциального кризиса является мифотворчество, авторы обращаются к рассмотрению концепта «персональный миф», как к одному из механизмов личностного смыслополагания, корректировки жизненных сценариев и индивидуальной истории личности. Исходной авторской установкой является положение, высказанное Р. Бультманом, что подлинный смысл мифа заключается не в том, чтобы дать объективную картину мира; в нем выражается скорее то, как человек понимает себя в мире. Миф должен интерпретироваться не космологически, но антропологически – вернее, экзистенциально [1]. Наиболее развернуто авторский подход к проблеме представлен в монографическом исследовании «Мифология и этика трансактного анализа» [2, с. 78–115].

По определению автора работы «Антропология мифа» А. М. Лобока, любая истина является для человека истиной только тогда, когда она переведена на язык его субъективно-личного, а, стало быть, мифологического понимания. Именно такой статус мифа делает мифологическую веру в ту или иную истину настолько сильной, что опрокинуть ее не удается никаким фактам, никаким аргументам. Миф – это смыслонесущая реальность человека, и оттого она неизмеримо более сильна, нежели реальность как таковая. И потому миф – это высшая реальность, к которой апеллирует человек. А, значит, миф есть ни что иное, как оправдание человека смыслом.

У человека есть миф, стало быть, у него есть смысл. И в этом высшая истина мифа, многократно перекрывающая вопрос о его соответствии некоей объективной истине. Именно это обстоятельство и объясняет, почему любой миф обладает чрезвычайно высокой энергией сопротивления по отношению к каким угодно фактам и событиям. Ведь миф, как подчеркивает А. М. Лобок, дарует человеку нечто гораздо более важное, нежели знание: «смысл».

Смысловые ориентиры у каждого человека глубоко индивидуальны. И эти смысловые ориентиры, – в силу их принципиальной относительности, условности и иллюзорности, – не могут быть названы более точным словом, нежели миф. Каждый без исключения человек имеет некий предельный миф, санкционирующий образ жизни этого человека, некое предельное основание. Когда же основополагающие жизненные мифы рушатся, для преодоления кризиса смысла необходим спасительный миф, создающий иллюзию смысла [3, с. 29–30, 82, 91–93].

Таким образом, личность – всегда есть миф. Тем самым, как представления (и оценки) о личности извне, так и само-представления и само-оценки личности неизбывно мифологичны. Формирование и поддержание личностью мифа о самой себе и составляет содержание процесса аутомифологизации.

Говоря об аутомифологизации личности мы можем подразумевать и процесс личностного становления в его адаптивно-гармонизирующих аспектах, и процесс личностного самопознания, самопредставления – формирования «Я-концепции» личности. Личность есть неуловимая подвижная самотрансценденция, открытая, никогда не завершенная процессуальность, и любая статичная фиксация «Я-концепции» превращается в миф личности о самой себе, поскольку пути адаптации и гармонизации в процессе оформления «Я-концепции» сопряжены со спонтанным творчеством иллюзии, нерефлексируемой самой личностью.

Потребность в гармонизации мировосприятия, с одной стороны, – в ощущении и понимании мира как стабильного, предсказуемого, осмысленного, гармоничного, и с другой стороны, – в гармоничной самоидентификации, в аутентичном «нахождении» себя, гармонии с самим собой, является одной из фундаментальных человеческих потребностей.

В мифическом синкретизме стирается грань между реальным и нереальным, возможным и невозможным, обыденным и чудесным; миф дает человеку иллюзию безграничной власти над реальными связями объективного мира. С помощью мифа человек подменяет реальную картину мира на «желаемую картину», тем самым, достигая простоты и целостности мировосприятия, гармонии (иллюзии гармонии) с окружающим миром, стирая грани несоответствия между субъективной и объективной реальностью, облегчая адаптацию к социальной действительности. При этом «иллюзорная» картина мира, формируемая мифосознанием, ни в коем случае не является осознанной деформацией объективной реальности, в силу нерефлексивного, бессознательного характера мифотворчества. Формирование личности осуществляется на основе мифологизации, которая имеет результатом жизнеспособную иллюзорно сконструированную «Я-концепцию» личности, которая, пока не разрушится миф, пребывает в гармонии с собой.

Миф – это стабильная, устойчивая форма эмоционально-образного мировосприятия. Мифическая картина мира способна удовлетворить искомую потребность в гармоничном, целостном мировоззрении. Но приверженность мономифу означает статичность, в то время как развитие личности даже в рамках мифологизированной когнитивной системы предполагает, как минимум, если не демифологизирующий путь «От Мифа к Логосу», то хотя бы смену смысложизненных мифов.

Смена жизненных установок, воззрений, ценностных ориентиров, мифов – совершенно естественный процесс, при условии сохранения личностной идентичности, континуальности «Эго». Психологически и социально необходимость «обновления» заложена уже в матрице мифо-ритуального поведения (пример тому – значимость ритуалов инициации, являющихся моделью литературно-сказочного (В. Я. Пропп), карнавального (М. М. Бахтин), социального действия (В. Тернер)).

Итак, признавая принципиальную мифологичность личностного бытия, современная теория личности утверждает и возможность изменения мифа личности (персонального мифа), формирование новых мифологических оснований, восстанавливающих искомую гармонию, способствующих преодолению экзистенциального личностного кризиса.

При обращении к проблеме экзистенциального кризиса для авторов особый интерес представляет представленное в трудах А. Ф. Лосева, А. М. Лобока, Э. И. Мещеряковой, Д. Файнштейна, А. С. Шарова и др. понимание «личного (персонального) мифа», как предельной личностной аутентичности, подлинности, лика личности, единственного способа удержать смысловое единство человека, его Личности; как горизонта восприятия мира (смыслонесущей реальности), который

изменяет и творит значимость (ценности и смыслы) вещей и всего окружающего; как самоконструируемого личностного пространства; как «хронотопически оформленной и спроектированной самости человека» [6]; как автобиографического жанра «Я-концепции», смысловой идентификации личности, мифологического «Я-образа» [4].

Как отмечает в работе «Онтология персонального мифа жизни» А. С. Шаров, для человека миф творит иную реальность, особую хронотопическую целостность, а, по сути, выражает проект его жизни. Миф есть программируемый культурой проект жизни, содержащий главные духовные ценности и смыслы, придающий культуре и жизнедеятельности человека целостность.

Вещи в мифе имеют другой, чем в обыденной реальности, смысл, подчиняются особой идее. Отсюда сфера мифа – это сфера выстраданных и пережитых смыслов. В мифе человек обретает и определяет своё «Я», как ту ценностную позицию, из которой он живёт и осмысливает окружающий мир. Персональный миф является смыслонесущей реальностью [6].

Многие авторы отмечают, что концепт персонального мифа имеет психптерапевтический потенциал, воплощаемый в процессах реализации жизненных сценариев, саморегуляции личностных состояний, переживания и разрешения жизненного кризиса, осознания и вербализации процесса конструирования своего персонального мифа. Обоснование возможности гармонизации «Я-концепции» посредством коррекции наличной мифологии личности осуществляется с позиций самых различных психотерапевтических парадигм.

Необходимость трансформации (демифологизации с последующим утверждением нового мифа) персонального мифа в процессе реализации жизненного сценария в индивидуальной истории человека, как правило, связана с ситуациями экзистенциального кризиса.

Это кризисная ситуация, которая затрагивает самые основы существования человека, обращая его к проблемам жизни и смерти, свободы и ответственности, одиночества, поиска и обретения смысла своего существования. Э. Эриксон характеризует основные черты жизненного кризиса как утрату непрерывности существования во времени и пространстве; утрату социального признания и непрерывности существования субъекта окружающими; чувство нетождественности самому себе.

Механизм психотерапевтического использования персонального мифа описан в работах Дэвида Файнштейна, консультанта по вопросам применения мифологического подхода в целях осуществления личностных, организационных и социальных перемен, одного из авторов книги «Личная мифология: психология вашего эволюционирующего "Я"». В работе «Личная мифология: анализ, трансформация и реинтеграция» Д. Файнштейном представлена пятишаговая модель, включающая элементы личностной де- и ре-мифологизации:

1. Определение ведущих мифов и распознание среди них тех, что не соответствуют текущим обстоятельствам, нуждам и уровню развития;

2. Достижение эмоционально-интеллектуального осознания источников этих дисфункциональных мифов и обнаружение новых тенденций, в которых психика ищет выражения («контр-мифов»);

3. Стимулирование синтеза, сплавляющего элементы старого мифа и контрмифа в новый мифологический образ, сочетающий в себе наиболее конструктивные аспекты обоих мифов;

4. Формирование внутреннего императива действий на основе гипотетической реальности этого расширенного и заново интегрированного мифологического образа;

5. Укоренение обновленной мифологии в повседневной жизни [5].

В исследовании «Персональный миф в психологическом консультировании» Э. И. Мещерякова определяет феноменологию персонального мифа и концептуализирует его окончательное определение как результат самопонимания, основной структурной единицей которого является «смысл Я», фиксированный в структуре «образа Я». Как личностный феномен персональный миф представляет собой автобиографический жанр «Я-концепции», основу смысловой идентификации личности, мифологический «Я-образ». По определению Э. И. Мещеряковой, процесс персонального мифотворчества осуществляется как создание «Я-образа» и постижение своей сущности через аутокоммуникацию, диалог с собой.

Э. И. Мещерякова отмечает, что работа с «персональным мифом» позволяет, с одной стороны, изучить процесс мифотворчества, саму его технологию, и, с другой стороны, – управлять мифом, демифологизировать миф, рационально его моделировать [4].

Итак, актуальность и перспективность исследований, обращенных к личной мифологии сопряжены с тем, что концепт «персонального мифа» становится все более популярным и востребованным в современной консультативной практике не только как средство преодоления экзистенциального личностного кризиса, как средство гармонизации, установления личностной идентичности, но и как эффективный метод психологического моделирования.

Литература

1. Бультман Р. Новый Завет и мифология: Пер. с нем. Г. В. Вдовиной // Социально-политическое измерение христианства. Москва: Наука, 1994. С. 302–339.

2. Викторук Е. Н., Яровенко С. А. Мифология и этика трансактного анализа: монография. Красноярск: КГПУ им. В. П. Астафьева. 2015. 284 с.

3. Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. 685 с.

4. Мещерякова Э. И. Персональный миф в психологическом консультировании: автореферат диссертации на соискание ученой степени д-ра психол. наук. Барнаул. 2001. URL: http://nauka-pedagogika. com/psihologiya-19-00-01/dissertaciya-personalnyy-mif-v-psihologicheskom-konsultirovanii (nfj, hfotybz6

5. Файнштейн Д. Личная мифология: анализ, трансформация и реинтеграция// Психотерапия – что это? Современные представления / под ред. Дж. К. Зейга, В. М. Мьюниона; пер. с англ. Л. С. Каганова. Москва: Независимая фирма «Класс», 2000. 432 с. URL: http://niv. ru/doc/psychology/psychotherapy/058. htm

6. Шаров А. С. Онтология персонального мифа жизни // Фундаментальные исследования. 2012. № 9 (2). С. 445–449.

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

Миф – это зашифрованная история личности, история ее судьбы, поиска и обретения жизненного пути; борьба и победа, о которых он повествует – это, в конечном счете, борьба с собой (с собственными «тенями») и победа над собой.

Елена В. Белогубова

Наука до сих пор пренебрежительно относится к мифу, воспринимая его как нечто простое, не склонное к развитию, устоявшееся лишь на том основании, что «примитивные народы» не нуждаются в развитии в силу своей самодостаточности. Но если их мифология не нуждается в развитии, т. к. обслуживает стабильное традиционное общество, не меняющееся тысячелетиями, то кто сказал, что мифология современного общества должна быть похожей на мифы индейцев гуарани или аборигенов муринбата? Миф всегда обслуживает общество и человека. И если общество пребывает в развитии, то и миф развивается тоже. И не может быть иначе. Значит, мы мифу приписываем то, что ему не свойственно, не замечая пребывающее вокруг нас и в нас невероятно огромное культурное явление лишь потому, что оно с нами – одно.

Жан Енконню

С помощью мифа наука восполняет недостающие звенья и, делая предположительное и воображаемое действительным, создает иллюзию ответа. И тогда становится ясным, что история начинается с мифа и заканчивается им, обретая форму сказки, басни, сказания, притчи или анекдота, где первое развлекает нас и приобщает к прошлому, а прочие – помогают жить и, опираясь на прошлое, творить будущее.

Андрей В. Ставицкий

УДК 94(73). 07
Алентьева Т. В.

Мифы Гражданской войны в США

Мифологизация истории стала обычным политическим и идеологическим оружием в современной информационной войне. Это доказывается остротой борьбы вокруг исторической памяти наций, войной с памятниками на Украине, в Польше и в Соединенных Штатах Америки. Прокатившаяся в 2017 году в США волна сноса памятников южным конфедератам показала, что историческую память можно

реанимировать и искажать при помощи мифов, хотя событиям Гражданской войны в США уже более 150 лет.

В общей сложности было снесено более 60 памятников [8]. Любопытно, что большинство американцев – 62% (по данным службы Marist Institute for Public Opinion) выступают против сноса памятников участникам Гражданской войны в США на стороне Конфедерации. Серьезные расхождения обнаружились среди афроамериканцев, 44% считают, что памятники должны оставаться на своих местах, 40% хотят, чтобы их снесли [13].

Кровавый конфликт Севера и Юга, разразившийся в 1861–1865 годах, превратился в незаживающую, мучительную рану Америки, возможно, потому что он оставил нерешенные проблемы расового равенства в этой стране. Хотя есть и другая составляющая конфликта – политическая борьба демократов и республиканцев. Такая борьба не требует объективного отношения к прошлому, а апеллирует именно к мифу.

За то солидное время, прошедшее после капитуляции южан-конфедератов в Аппоматоксе, в американском общественном мнении возникло немало мифов о Гражданской войне, сконструированных не без помощи профессиональных историков, немало потрудившихся, чтобы возвеличить «проигранное дело» Юга. Этому способствовали так называемые историки-ревизионисты, создававшие историю конфликта с позиции южной Конфедерации.

В начале 2000-х гг. в американской историографии произошел подъем новой волны ревизионизма, появление работ, написанных с односторонних позиций защиты рабства, особой цивилизации Юга. Прославление лидеров Конфедерации сопровождалось потоком идеализированных биографий Дж. Дэвиса, Р. Ли, А. Стивенса и других видных южан. Историки-южане пытаются доказать, что в войне прав был Юг, а не Север.

В работе Уолтера Кеннеди в соавторстве с Бобом Харрисоном «Мифы рабства» [32] вина за развязывание конфликта возлагалась на фанатиков-аболиционистов, они доказывали, что утверждения аболиционистов о греховности и порочности рабства не соответствовали действительности.

Книга братьев Джеймса и Уолтера Кеннеди «Юг был прав» была написана с позиций Юга и в защиту Юга. Авторы подчеркивали в предисловии, что историю всегда пишут победители, поэтому она является не объективной по отношению к побежденным. Северная пропаганда, по их мнению, создала негативный образ Юга, не соответствующий действительности.

После того как Юг провозгласил свою независимость, войска северян вторглись в его пределы, не оставив южанам выбора, как только защищать самих себя. После поражения Юг превратился в колонию Севера, к чему северяне стремились с самого начала. Поэтому авторы считают мифами, созданными янки, что война велась за сохранение Союза или за освобождение рабов. Янки были заинтересованы в такой интерпретации войны, которая позволила бы им скрыть свои преступления против южан, их пропаганда оказалась более искусной, чем южная [31, 21].

Из книг профессиональных историков мифы «старого Юга» проникали в публицистику и СМИ, становились частью современной ментальности южан. Многие белые южане стремятся оправдать южную Конфедерацию и выставить Север агрессором, вторгнувшимся на миролюбивый Юг, не ради освобождения негров, а ради подавления самобытности прекрасного Дикси (неформальное название Юга). Главные пункты южной риторики: рабство не было причиной для сецессии; радикальные аболиционисты являлись провокаторами, разжигая в черных ненависть к их хозяевам; южные штаты в любом случае пришли бы к отмене рабства самостоятельно; рабы были счастливы на Юге; существовали кардинальные

культурные различия между Севером и Югом в такой степени, что можно говорить о существовании двух различных цивилизаций [12, 1].

В России мифы о Гражданской войне в США создавались главным образом благодаря различного рода популяризаторам, реконструкторам, блогерам. Хотя не обошлось и без писательского сочинительства. Ярким примером того, как писатель-фантаст может выдавать себя за историка-профессионала, стали сочинения Александра Бушкова. Его солидная по объему книга с претенциозным названием «Неизвестная война. Тайная история США» объемом в 550 страниц была напечатана тиражом в 20 тыс. экземпляров.

Разумеется, то, что Бушков выдает за собственные открытия, давно и хорошо известно специалистам по истории США, но при этом, спекулируя на понятии альтернативности истории, он не только представляет неприкрытую апологию Юга, но и позволяет довольно вольно обращаться с историческими фактами. Сам текст написан в публицистическом жанре совершенно вульгарным языком. Так Джона Брауна он называет «вампиром с Библией в руке» и пишет: «Личность гнусная, да что там, просто омерзительная – но как-никак это первый в истории США террорист» [3, с. 212–213].

Можно привести и другие примеры из этой книги. Так характеризуя генералов Севера, Бушков пишет: «Жили-были два генерала, Улисс Грант и Уильям Шерман. Один из них задолго до войны прославился как горький пьяница, другого недоброжелатели считали сумасшедшим…» [3, с. 458–459]. Сочинение писателя-фантаста – свидетельство вопиющего невежества автора, передергивания и подтасовки фактов.

В Интернете еще можно найти довольно популярно написанную и в то же время весьма обстоятельную рецензию (на 210 страницах) двух авторов Н. А. Чорновила и А. С. Кукушкина под названием: «Новости с фронта или Тяжкое усвоение прописных истин» (2009 год) [20]. Тем не менее, книга Бушкова находится в свободном доступе в Интернете, в том числе в виде аудиокниги, и благодаря названию, разумеется, привлекает читателей, неискушенных в сложностях исторической науки. Об этом свидетельствуют хвалебные отзывы в Интернете, он просто переполнен апологией южан, восхвалениями в адрес южной Конфедерации [4; 7; 14; 15].

Стоит последовательно разобраться с большинством из созданных мифов в защиту благородных южан и их «проигранного дела» (Lost Cause).

Гражданская война в США была общенациональной катастрофой. Американская нация, насчитывающая в 1860 г. более 31 миллиона, отправила на войну три миллиона человек. Трагические потери составили почти один миллион. Непосредственно в сражениях погибло более 600 тыс. солдат и матросов Союза и Конфедерации. Гражданская война в Америке занимает 4-е место среди всех военных конфликтов по общему числу жертв и 8-е место по числу жертв на каждые 10 тыс. человек населения страны [5, с. 45–47].

Первый миф, который был сконструирован апологетами Юга, заключался в том, что война велась не из-за рабства негров. Действительно, первоначальной целью войны Авраам Линкольн провозгласил спасение Союза. Широко известны его слова, адресованные известному журналисту и редактору Хорасу Грили: «Моя главнейшая задача в этой борьбе – спасти Союз, а не спасти или уничтожить рабство. Если бы я мог спасти Союз, не освобождая ни одного раба, я бы сделал это, и если бы мне для его спасения пришлось освободить всех рабов, я бы тоже сделал это» [10]. Тем не менее, именно Линкольн подписал знаменитую Прокламацию об освобождении рабов, ставшую важнейшим шагом в ликвидации рабства в Америке, закрепленной в XIII

поправке 1865 года. Именно это придало войне северян благородную цель – утвердить, по словам все того же Линкольна, «новое рождение свободы» [9, с. 352].

Американский историк Джеймс Макферсон проанализировал отношение к войне со стороны тех, кто сражался, в своей книге «За дело и друзей. Почему люди сражались в Гражданской войне», удостоенной Линкольновской премии. Интерпретируя содержание солдатских писем, автор показывает, что заставляло солдат в «синем и сером» идти в бой. Это, по его мнению, чувство долга, религиозные убеждения, вера в свободу и справедливость, солдатское братство.

Автор считает, что для солдат наиболее сильными побудительными мотивами были долг и личная честь, и они были сильнее аболиционистских идей, веры в права штатов, патриотизма. Солдаты-северяне считали, что сражаются против мятежников за единство страны, против разобщения и анархии, преобладающими идеями для них были «Свобода и Союз».

Конфедераты верили, что борются за права и свободы Юга, за создание «свободной и независимой страны». При этом и те, и другие, считали себя наследниками и продолжателями Войны за независимость. Автор подчеркивает, что особенно к концу войны у большинства солдат-северян сложилось твердое убеждение, что война не закончится, пока не будет покончено с рабством [33, p. 47–69].

Являлось ли сохранение рабства – одной из главных целей южной Конфедерации? Анализ деклараций о сецессии отдельных штатов не только раскрывает подлинные причины, подтолкнувшие на этот шаг. Это были документы манипулятивного характера, рассчитанные на то, чтобы напомнить о старых обидах, притеснениях Севера, создавая впечатление, что действия южан носили вынужденный характер, и только соответствующие враждебные шаги Севера толкнули их на раскол Союза.

Изучая декларации южных штатов о выходе из Союза, можно констатировать, что все они единодушны в защите именно «благословенного» института рабства от посягательств на него со стороны северных аболиционистов и «черных республиканцев» (таки именовалась партия Линкольна на Юге). В «Ордонансе Южной Каролины о сецессии» в качестве главной причины указывается неуважение северных штатов к институту собственности на рабов, активная аболиционистская пропаганда. Далее следовало утверждение, что республиканцы стоят на позициях аболиционизма и что избрание президентом их кандидата покончит с рабством на Юге: «Географическая линия пересекла Союз, и штаты, находящиеся к северу от этой линии, объединились и выбрали на высокий пост президента США человека, чьи взгляды и намерения враждебны рабовладению. Ему доверена высшая власть, в то время как он провозгласил, что “правительство не может оставаться наполовину рабовладельческим и наполовину свободным” и что общественность может верить в скорое конечное уничтожение рабства» [38; 27, p. 155].

Газета штата Миссисипи «Oxford Mercury» прямо писала: «Правда состоит в том, что могущественное секционное большинство фактически захватило правительство, и его цель …уничтожить институт рабства, существующий в 15 штатах. Мы не можем спокойно смотреть, как управление переходит в руки такой гнусной шайки… Мы надеемся, что ни один южанин больше не вступит в дискуссию о том, хорошо или плохо рабство. Отныне мы будем говорить янки: эти рабы наши, и как только вы попытаетесь их присвоить, вы заплатите за это своей жизнью» [36]. Враждующие стороны смотрели на этот институт с прямо противоположных позиций. Если «фанатики Севера» объявляли рабство злом, то «фанатики Юга», наоборот, провозглашали его благословлением для рабов и их хозяев [40, p. 95–97].

Институт рабства закреплялся в конституции Южной Конфедерации, о чем красноречиво поведал в своей речи «о краеугольном камне» вице-президент КША А. Стивенс: «Наше новое правительство основано на диаметрально противоположной идее; краеугольным камнем в его фундаменте лежит та великая истина, что негр не равен белому человеку, а рабское подчинение превосходящей расе является его естественным и нормальным состоянием. Наше новое правительство является первым в мировой истории, основанным на этой великой физической, философской и моральной истине» [18].

Миф второй заключался в утверждении, что война была из-за «прав штатов» и нарушений федеральной конституции со стороны Севера. Южане, заявляя о своем праве на сецессию, оправдывались ссылками на конституцию США 1787 года, которая прямо не запрещала выход штатов из Союза. Доктрина прав штатов, отстаиваемая южанами, основывалась на Десятой поправке к Конституции, входящей в «Билль о правах».

Согласно ей полномочия, «не предоставляемые Соединенным Штатам настоящей Конституцией и не запрещенные ею штатам, сохраняются за каждым штатом или за народом» [39, 24]. Расплывчатая формулировка служила основанием для различных интерпретаций. Южане активно протестовали против «правления большинства», считая, что это нарушает их особые права [22]. Юг, по мнению историка Л. Джонсона, не просто стремился отстоять свои особые права, он хотел избавиться от контроля со стороны северян.

Южане, разделяя джефферсоновскую модель минимального правительства (limitedgovernment) считали, что Север стремится к такой трансформации Союза, где большинство будет навязывать свою волю меньшинству, где резко увеличится централизация правительства [30, p. 73–74]. А они хотели сохранить отношения государства и личности в интерпретации Т. Джефферсона, им импонировала его идея «правительства, которое правит меньше всего».

Поэтому главным лозунгом Южной Конфедерации была защита прав штатов, при этом они могли ссылаться на знаменитые Кентуккийские резолюции 1798 года все того же Джефферсона, которые расширяли конституционное толкование прав штатов и оправдывали несоблюдение федеральных законов (право на нуллификацию). Защитники южан доказывают, что сецессия (то есть отделение) происходила с соблюдением всех формальностей. Каждый штат выбирал представителей в конституционный конвент штата, и они голосовали за или против сецессии. На самом деле, если результаты не устраивали сецессионистов, то они переголосовывались, а референдумы об отделении прошли только в 6 штатах, причем в половине они оказались против выхода из Союза [2, с. 237].

Авраам Линкольн, бывший профессиональным юристом, доказывал еще в своей первой инаугурационной речи, что Союз был создан раньше, чем возникли сами штаты, что Союз вечен и неразрушим, что «в соответствии с законом ни один штат не может самостоятельно выйти из Союза, что подобные решения и постановления не имеют законной силы, и что акты неповиновения власти Соединенных Штатов … являются мятежными…» [9, с. 298–299]

Миф третий. Войну начали северяне, когда Линкольн призвал под ружье 75 тысяч добровольцев в ответ на обстрел форта Самтер 12 апреля 1861 г. в бухте Чарльстона (Южная Каролина). Именно Линкольна историк Томас ДиЛоренцо обвиняет в развязывании войны и создании сверх-централизованного государства, не совместимого с подлинной демократией и нарушающего права граждан [25, p. 29–30].

Однако, общеизвестно, что отделившиеся в 1860–1861 гг. южные штаты не просто создали собственное государство, приняв Конституцию и избрав президента

Джефферсона Дэвиса, но и заблаговременно готовились к войне при попустительстве действующего президента Джеймса Бьюкенена. Уже 21 февраля 1861 г. было создано военное министерство.

6 марта Конгресс Конфедерации передал президенту КША контроль над военными операциями и полномочия по мобилизации государственных сил и добровольцев, вскоре было объявлено о выпуске военного займа на сумму в 15 млн долл. За месяц до обстрела форта Самтер, 6 марта начался набор в вооруженные силы 100 тыс. волонтеров. 16 апреля 1861 г. Конфедерация впервые в истории США принимает Закон о воинской повинности и объявляет о призыве 400 тысяч человек [26, p. 70]. На сторону войск Конфедерации перешло значительное количество подготовленных в Вест-Пойнте офицеров: 90 из них присягнули на верность Югу, 114 остались верными Союзу [26, p. 29].

Именно южане открыли огонь по федеральному форту Самтер, создав повод к началу военных действий, что хорошо понимали современники. Газета «New York Evening Post» вышла с передовой статьей: «Гражданская война началась в форте Самтер», написанной эмоциональным пылким слогом ее редактора Уильяма К. Брайанта: «Этот день будет незабываемым в летописи нашей истории. Сегодня мятежники перешли от бурных слов к трусливым делам. Южане, которых сделала опрометчивыми долгая жизнь, занятая политической азартной игрой, в течение многих лет замышляли измену в своем сердце, и в то же время клялись в верности правительству …Они осознанно выбрали сражение. Сегодня тот, кто колеблется в преданности Союзу – такой же предатель. . . Сегодня нация ждет, что правительство подавит измену навсегда …Не будет недостатка в людях или деньгах, которые необходимы. Это – маленькая жертва, которую мы должны теперь положить на алтарь. Мы наслаждались в течение восьмидесяти лет благами свободы и демократического правительства. Во имя конституционной свободы, во имя общественного порядка, во имя всего, что дорого для свободных граждан, мы должны подавить измену и восстановить верховенство Конституции» [34].

Миф четвертый. В составе армии Юга воевали целые подразделения, которые состояли из негров, причем они переставали быть невольниками [19].

По мнению известного американского историка Говарда Зинна, война стала результатом столкновения элит: ни интересы широких слоев населения, ни проблема рабства не могли сами по себе привести к столь крупномасштабной катастрофе, какой стала Гражданская война, стоившая США гибели двух процентов ее населения [6, с. 238].

Использование рабского труда на Юге не было повсеместным, почти две трети белых граждан, проживавших в южных штатах, вообще не имели рабов, классифицировались как «белые бедняки» и именовались часто как «белая шваль» или «белый мусор». Причем их экономическое положение зачастую было не на много лучше, чем у негров. Тем не менее именно этим свободным белым фермерам пришлось нести всю основную тяжесть войны с Севером.

Черные не служили в армии Конфедерации в боевых частях. Их служба была запрещена правительством Конфедерации, они иногда использовались для лагерного труда, рытья окопов, строительства укреплений. В ряде случаях, когда сыновья из плантаторской семьи отправлялись воевать, они брали с собой семейного раба в качестве личного слуги. Такие рабы не были солдатами.

В тех районах, где приближалась армия Союза, неизбежно следовала волна бегства рабов; они предлагали себя в качестве разведчиков для федералов, так как хорошо знали территорию. Солдаты Конфедерации всегда опасались риска побегов. Даже если один из черных сбегал и сообщал федералам о численности и положении

конфедератской армии, это могло означать неминуемое поражение. Опасения вооружить чернокожих были еще более стойкими.

Многие на Юге боялись восстаний рабов, а вооруженные оружием чернокожие сделали бы такую угрозу вполне реальной [23, p. 78–92]. Была и еще одна причина, по которой южные плантаторы были против привлечения черных в армию, это высокая стоимость рабов в то время. На аукционах Нового Орлеана стоимость сильного полевого раба доходила до 1000–1200 долл. Их владельцы совсем не хотели терять свои доходы.

По мнению Джеймса Хастона, в основе политической поддержки рабовладения лежала экономическая ценность рабства. В 1860 г. рыночная стоимость рабов составляла 3 млрд. долларов, что почти на 50% больше, чем общая стоимость железных дорог, банков и заводов – традиционных показателей северного благосостояния и капиталистической экономики [29, p. 34]. Только в марте 1865 г., когда дело Конфедерации было фактически проиграно, были сделаны робкие попытки привлечь черных на военную службу. Но они так и не были реализованы. Известна Луизианская черная милиция, которую хотели отправить на фронт, и которая была составлена из свободных негров, но ее так и не отправили по вполне понятным причинам.

На стороне Севера сражались 179 тысяч афроамериканцев (10% армии Союза), и 19 тысяч служили во флоте [37, p. 118–120].

30 мая 1863 г. Конгресс Южной Конфедерации постановил, что захваченные белые офицеры черных войск будут судимы и наказаны военными судами, в то время как бывшие рабы будут судимы в судах южных штатов. Конфедераты казнили нескольких черных солдат и их белых офицеров. В ответ на это 30 июля 1863 г. Президент Линкольн издал общий приказ № 252: «Долг каждого правительства – защищать своих граждан, независимо от их класса, цвета кожи или положения, и особенно тех, кто должным образом организован как солдаты на государственной службе. Закон народов, традиции и обычаи войны, которые соблюдаются цивилизованными державами, не допускают никаких различий по цвету кожи при обращении с военнопленными. Продажа или порабощение любого захваченного человека из-за его цвета кожи и без нарушения законов войны является рецидивом варварства и преступлением против цивилизации. Правительство Соединенных Штатов предоставит одинаковую защиту всем своим солдатам, и если враг продаст или поработит кого-либо из-за его цвета кожи, преступление будет наказано возмездием в отношении пленных врагов, находящихся в нашем распоряжении. Поэтому приказано, чтобы за каждого солдата Соединенных Штатов, убитого в нарушение закона, был казнен мятежный солдат, а за каждого солдата, порабощенного врагом или проданного в рабство, мятежный солдат подвергнется каторжным работам» [35].

Рассмотрение мифов Гражданской войны в США не исчерпывается вышеперечисленными, их гораздо больше. Важнее другое, что они до сих пор являются не только частью американской национальной памяти, входят составной частью в ее культурные коды, в то, что определяется как коллективное бессознательное [16].

Как это ни парадоксально, они оказывают негативное влияние на часть российского общества, оказавшейся в плену ревизионистских концепций историков. И способствуют переносу мифов американской Гражданской войны на аналогичную историю российского социума.

Литература

1. Алентьева Т. В. Память о Гражданской войне в монументах и мемориалах американской столицы // США и Канада: экономика, политика, культура. 2015. №7. С. 90–105.

2. Алентьева Т. В. Роль общественного мнения перед Гражданской войной в США (1850-1861 гг.). Курск: Изд-во Курского гос. ун-та, 2008. 238 с.

3. Бушков А. Неизвестная война. Тайная история США. М. : ОЛМА Медиа Групп, 2008. 576 с.

4. Веселов Я. Мифы гражданской войны в США: можно ли было договориться и при чём здесь рабство? URL: https://tgraph. io/Mify-grazhdanskoj-vojny-v-SSHA-mozhno-li-bylo-dogovoritsya-i-pri-chyom-zdes-rabstvo-11-15 (дата обращения: 21. 02. 2020).

5. Виновскис М. А. Количественные методы: не упустили ли социальные историки из виду гражданскую войну?: Пер. с англ. // Американский ежегодник, 1989. М. : Наука, 1990. С. 43–75.

6. Зинн Г. Народная история США: с 1492 года до наших дней: Пер. с англ. М. : Весь мир, 2006. 800 с.

7. Карамаев С. Мифы о гражданской войне в США. URL: http://territa. ru/publ/2-1-0-135 (дата обращения: 12. 11. 2016).

8. Куприянов А. Второй разгром Конфедерации: Как южане проигрывают битву за свою историю // Lenta. ru. 2015. 3 июля. URL: http:// lenta. ru/articles/2015/07/01/battle[illegible]ag/ (датаобращения: 19. 02. 2020).

9. Линкольн А. Источник свободы. Геттисбергское послание: Пер. с англ. М. : ЭКСМО, 2015. 432 с.

10. Линкольн А. Ответ президента Линкольна Хорейсу Грили. URL: https://america-xix. ru/library/greeley-prayer/lincoln-response. html (дата обращения: 10. 02. 2020).

12. Новохацкая Е. Война памятников, или битва скелетов в шкафу. URL: http://gorod-812. ru/voyna-pamyatnikov (дата обращения: 9. 02. 2020).

13. Опрос: большинство американцев выступает против сноса памятников конфедератам. URL: https://tass. ru/mezhdunarodnaya-panorama/4490361 (дата обращения: 16. 02. 2020).

14. Самсонов А. Север против Юга: миф о войне «за свободу рабов». URL: https://topwar. ru/9798-sever-protiv-yuga-mif-o-voyne-za-svobodu-rabov. html (дата обращения: 16. 02. 2020).

15. Сидорчик А. Американская легенда. 7 главных мифов о Гражданской войне в США. URL: https://aif. ru/society/history/amerikanskaya_legenda_7_glavnyh_mifov_o_grazhdanskoy_voyne_v_ssha (дата обращения: 15. 02. 2020).

16. Ставицкий А. В. Роль мифа в современном обществе // Ценности и смыслы. 2019. № 3 (61) С. 47–60.

17. Статистическая история США XVII – начала XXI вв. / Отв. Ред. В. В. Согрин. М. : ИВИ РАН, 2012. 233 с.

18. Стивенс А. Речь о Краеугольном камне. URL: https://america-xix. ru/library/stephens-cornerstone (дата обращения: 18. 02. 2020).

19. Чернов В. Чернокожие солдаты Конфедерации. URL: https://www. proza. ru/2015/11/13/530 (дата обращения: 20. 02. 2020).

20. Чорновил Н. А., Кукушкин А. С. Новости с фронта или Тяжкое усвоение прописных истин. 2009. URL: http://read. amahrov. ru/_ld/0/41__1. txt (датаобращения: 11. 11. 2018).

21. Ash S. V. When the Yankees Came: Conflict and Chaos in the Occupied South, 1861–1865. Chapel Hill: University of South Carolina Press, 1999. 309 p.

22. Belz H. Emancipation and Equal Rights. Politics and Constitutionalism in the Civil War Era. N. Y. : W. W. Norton & Company, 1978. 171 p.

23. Bonekemper E. , III. The Myth of the Lost Cause. N. Y. : Regnery History, 2015. 352 p.

24. Davis J. The Doctrine of State Rights // The North American Review. 1890. February. Vol. 150. №. 399. P. 205–219.

25. Dilorenzo T. Lincoln Unmasked: What You're not Supposed to Know about Dishonest Abe. N. Y. : Crown Forum, 2007. 223 p.

26. Eicher D. Civil War High Commands. Redwood City: Stanford University Press, 2001. 1040 p.

27. Ford L. K. Origins of Southern Radicalism: The South Carolina Upcountry, 1800-1860. N. Y. : Oxford University Press, 1991. 432 p.

28. Graham J. R., Livingston D. A Constitutional History of Secession. N. Y: Pelican Publishing, 2002. 464 p.

29. Huston J. L. Calculating the Value of the Union: Slavery, Property Rights, and the Economic Origins of the Civil War. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003. 416 p.

30. Johnson L. H. Division and Reunion America, 1848-1877. N. Y., 1978. 301 p.

31. Kennedy J. R., Kennedy W. D. The South Was Right! N. Y: Pelican Publishing, 2008. 431 p.

32. Kennedy W. D., Harrison B. Myths of American Slavery. N. Y. : Pelican Publishing, 2003. 288 p.

33. McPherson J. M. For Cause and Comrades: Why Men Fought in the Civil War. N. Y. : Oxford University Press, 1998. 237 p.

34. New York Evening Post. Apr. 13. 1861.

35. New York Times. August 3. 1863.

35. Oxford Mercury. Nov. 17. 1860.

36. Schamel W. B., West J. The Fight for Equal Rights: A Recruiting Poster for Black Soldiers in the Civil War // Social Education. Vol. 56. № 2 (February 1992). P. 118–120.

37. South Carolina Ordinance Of Secession. URL: http://www. civilwarhome. com/scordinance. htm (датаобращения 20. 02. 2020).

38. Tenth Amendment Center. Federalism and States Rights in the U. S. URL: URL:http://tenthamendmentcenter. com (датаобращения 20. 02. 2020).

39. The Causes of the Civil War / ed. by K. Stampp. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974. 182 p.

УДК 94(47)
Бахарев Н. Ю.

Исторические мифы об Александре III

Эпоха Александра Третьего, его время, как бы «затесались» между периодами правления его отца, императора Александра II и его сына, государя Николая II. Александр III правил немногим больше 13 лет, при нем не было столь масштабных событий, какие случались при его предшественнике и приемнике, это и ряд реформ, и отмена крепостного права при первом, или же революции и войны при втором. Тем не менее, в последнее время образ царя-миротворца (именно так вошел в историю Александр III) стал более популярен. Это отметилось как выходом ряда новых научных работ, посвященных периоду его правления, например, таких историков как И. Е. Дронов или С. В. Ильин и других, так и переизданием старых трудов, например в 2019 году работа историка А. Н. Боханова, посвященная Александру III была переиздана уже 6-ой раз. Кроме того, в ноябре 2017 года состоялось открытие памятника государю в предместьях Ливадийского дворца, что в Ялте, при участии президента России.

Однако часто образ исторических деятелей, а особенно глав государств, сопровождают мифы или легенды, чего, например, только стоит легенда об уходе Александра I в странствия под именем старца Фёдора Кузьмича, которая до сих пор вызывает споры среди историков. Не чуждо это и фигуре Александра III. С его именем тоже связан ряд мифов, которые, в зависимости от того, с какой идеологической стороны исходят стремятся подчеркнуть или достоинства, или же, наоборот, недостатки царя. Даннаястатья посвящена некоторым подобного рода мифам.

Например, довольно популярен миф об алкоголизме Александра III. Генезис этого мифа на данный момент исследован довольно подробно: о якобы имевшем место пристрастии Александра к алкоголю был посвящен отдельный фельетон в издаваемой в Париже газете «Будущее», главным редактором которой являлся занимающий оппозиционное положение по отношению к российской императорской власти Владимир Львович Бурцев.

Это публикация в номере 24 за 1912 год. Собственно, в фельетоне, написанным, вероятно, самим Бурцевым, приводится рассказ русского физика Петра Николаевича Лебедева, который пересказывает ему слышанное от генерала Петра Александровича Черевина, который в фельетоне почему-то назван Петром Антоновичем. Черевин якобы, рассказывает о любви императора Александра к горячительным напиткам, описывает, как государь, будучи пьяным, падал на пол, а затем начинал хватать всех мимо проходящих за ноги, что доставляло ему большое удовольствие. А затем, когда врачи запретили ему пить, и императрица Мария Федоровна следила за своим мужем, они с Черевиным прятали фляги в сапоги.

Вот как это выглядело со слов самого Черевина: «А мы с ним, – лукаво улыбается Черевин, – мы с Его Величеством умудрялись: сапоги с такими особыми голенищами заказывали, чтобы входила в них плоская фляжка коньяку, вместимостью в бутылку… Царица подле нас – мы сидим смирнехонько, играем, как паиньки. Отошла она подальше, – мы… вытащим фляжки, пососем, и опять, как ни в чем не бывало… Ужасно ему эта забава нравилась… Вроде игры… и называлось это у нас: "голь на выдумки хитра…" "Хитра голь, Черевин?" – "Хитра, Ваше Величество!" Раз, два, три! и сосем…» [3]. Данный миф получил распространение как в исторической литературе, например, в работах Зайончковского[3] или Касвинова [6, с. 61], в так и

художественной, ярким примером можно назвать роман В. С. Пикуля «Нечистая сила», где Александр III назван «страшным пьяницей» [9, с. 19].

Тем не менее, верится во все это не особо.

Во-первых, вся эта информация передана от третьих лиц. Сам Черевин умер еще в 1896 году, задолго до выхода фельетона, физик Лебедев умер в марте 1912 года, сама газета вышла уже после его смерти, т. е. ни подтвердить, ни опровергнуть данный фельетон они уже не могли. Кроме того, не ясно, общались ли Черевин и Лебедев между собой.

Во-вторых, сама фигура Бурцева, человека явно не питавшего никаких симпатий к русским императорам, поддерживающего террор и писавшего статьи с призывами к цареубийству, не вызывает доверия [5]. Можно ли быть уверенным, что такая личность не без пристрастия и преувеличений воспроизведёт информацию, полученную от Лебедева (если физик действительно что-то сообщал ему), ведь это стало бы отличным способом очернить покойного царя, дескать, обычный пьяница, что с него взять.

В-третьих, на Александра III существуют карикатуры, представляющее его в отрицательном свете, например, есть карикатура 1884 года, опубликованная в американском еженедельнике Jugde, где царь представлен затворником, сидящий за закрытыми дверями, с охраной, как бы боящийся собственного народа. Действительно, после убийства Александра II меры по охране монарха были усилены, однако, не существует известных карикатур, где подчеркивалось бы пьянство Александра, а ведь враги императора, конечно, воспользовались бы этим в целях черного пиара царя.

Наконец, в-четвертых, существует ряд воспоминаний об Александре III, где прямо говорится, что монарх, хоть и выпивал, но всегда знал меру.

Так, например, лейб-хирург Николай Александрович Вельяминов, лечивший императора, говоря о слухах касательно пьянства АлександраIII, отмечал, что это «совершенная неправда». Конечно, можно возразить, что придворный человек не станет плохо отзываться о своем царе, о чем-то может и умолчать, разумеется, нельзя этого исключать, однако, тот же Вельяминов позволяет себе и критику в адрес, как Александра III, так и Николая II. В частности, Вельяминов считает промахом Александра то, что он не сумел должным образом подготовить наследника к принятию престола. Николая же лейб-хирург и вовсе считает пассивным человеком, который не соответствовал ни своему положению, ни своему возрасту [8]. Более того, мемуары Вельяминов писал уже после смерти Александра, кроме этого, уже даже после 1917 года, находясь при этом на территории РСФСР, понятно, что особых мотивов как-то идеализировать императора у него просто не было, а скорее даже наоборот. Кроме этого, о довольно трезвом образе жизни Александра можно прочитать и в воспоминаниях графа Шереметева, и графа С. Ю. Витте, и в дневнике А. А. Половцова. Поэтомуоченьвероятно, чторассказыо пьянстве АлександраIIIявляютсяпростымибайкамиинеболеетого.

Наряду с мифом о пьянстве распространён и миф о тупости Александра III, о его недалёкости и низком уровне интеллекта, особенно среди преимущественно советских и близких к ним по идеологии современных историков. Действительно, Александр III не был гением, но порой попытки показать его «недалёкость» доходят до смешного. А именно – попытки показать слабый ум императора путём цитирования его дневников. Профессор Н. А. Троицкий писал по этому поводу: «Его дневник, преимущественно из таких меморий: «был у папА», «потом у мамА», «погулял с Минни» и т. д. ». И дополняется всё это дело меткой и колкой фразой М. Н. Покровского (убеждённого марксиста, который весьма отрицательно относился к

фигурам русских царей, так, например, называл Александра I «безличной личностью»): « Если бы его кучер или лакей вели дневники, – они, вероятно, были бы в том же роде. . . » [12]. Однако в настоящее время подобное кажется неубедительно, ибо известно, что Александр III, будучи ещё цесаревичем, следил за жизнью империи, оставлял свои мнения и впечатления по поводу той или иной проблемы, записывая всё в дневник. Например, в 1867 г. Александр изучил ряд статей Ю. Ф. Самарина посвящённых «остзейскому вопросу», где раскрывались дискриминация и притеснения русского населения в прибалтийских губерниях.

Александр записывал свои впечатления об этом в дневник, осуждал общественные нападки на Самарина, в частности писал так: «Грустно и даже очень грустно, что человека, который решился высказать всю правду и в пользу интересов России хотят отдать под суд» [6, с. 155]. Кроме того, цесаревичем Александр следил и за железнодорожным строительством, известно, что он пытался противостоять незаконному получению чиновником министерства финансов А. А. Абазой строительных концессий, писал об этом отцу, императору Александру II [2, с. 171], письма цесаревича выглядят довольно живыми а, не косноязычными записями, которые приводит Троицкий. Подобное можно сказать и про письма, которые Александр писал своей супруге, находясь на фронтах русско-турецкой войны 1877–1878 годов, писаны они живо и подробно описывают военный быт.

Александр III был человеком, тяготевшим к искусству, стоит помнить, что при непосредственном участии императора открылись Русская опера, Русский музей, состоялось открытие Императорского исторического музея, учреждено Русское Императорское Палестинское общество[9]. По замечанию художника пейзажиста Е. Е. Волкова, Александр III благоволил к передвижникам, известно, что царь неоднократно посещал их выставки, покупал картины, все это не вяжется с образом «тупого чурбана». Конечно, у Александра были недостатки, например, художник А. Н. Бенуа писал, что «Александр III не был идеальным государем, … и все же, несомненно, его царствование былозначительнымиблаготворным»[13, с. 161].

Если предыдущие два мифа стремятся очернить монарха, то следующий наоборот, подчеркнуть его достоинства, силу и мужество: не менее распространенным является миф о том, что Александр III якобы держал крышу вагона, при крушении царского поезда в Борках, что случилось 17 октября 1888 года. Тем самым он дал возможность своей семье выбраться из повреждённого вагона. Например, об этом можно прочитать в книге Н. З. Соломко «Александр III Миротворец».

Предположительно истоки данного мифа исходят из мемуаров С. Ю. Витте, который писал, что «вся крыша столового вагона упала на императора, и он только благодаря своей гигантской силе удержал эту крышу на своей спине» [цит. по: 13, с. 141]. Стоит отметить, что Витте на момент крушения царского поезда там не присутствовал, откуда он берёт информацию о том, что царь держал крышу не указано. Зато есть свидетельства людей, которые находились в поезде в момент его крушения, например, императрица Мария Фёдоровна, супруга Александра III, описала те события в письме к греческому королю Георгу I, который приходился ей родным братом.

Описывая происшествие, императрица сообщает, что это случилось во время завтрака, и что последний раз она видела супруга, который находился напротив нее, а затем «рухнул вниз вместе с обрушившимся столом» [1], то есть о том, что он держал крышу она не упоминает, а будь это правдой, почему бы не написать об этом, тем самым подчеркнуть физическую силу и смелость своего мужа. Тем более что она «искренне полюбила его и на всю жизнь сохранила к нему нежные чувства» [11, с. 64]. Примерно то же самое описание этого трагического события можно прочитать в

дневнике государственного секретаря А. А. Половцова, запись от 11 ноября 1888 года, где он записывает рассказ Марии Фёдоровны: «Императрица принимает меня довольно чрезвычайно любезно. Она не может говорить ни о чём ином, как о железнодорожном своём несчастии, которое и рассказывает мне в подробности. Она сидела за столом против государя. Мгновенно всё исчезло, сокрушилось, и она оказалась под грудою обломков, из которых выбралась и увидела перед собою одну кучу щепок без единого живого существа… через несколько времени появилась дочь её Ксения. «Она явилась как ангел, – говорила императрица, – явилась с сияющим лицом… после удалось, наконец, государю и цесаревичу выбраться» [13, с. 165]. Короче говоря, и тут упоминанияоб удержании Александром крыши вагона нет.

Таким образом, подводя некоторые итоги можно сказать, что Александр III не являясь самым известным отечественным правителем, тем не менее, не остался в стороне от пропагандистского и историографического мифотворчества. Тем не менее, в последнее время образ этого правителя стал заметно популярнее, и, наверняка, в ближайшем будущем выйдут еще научные исторические труды, посвященные Александру и его времени, как фундаментальные, так и более специализированные, которые определят местоирольданногоимператорависториИРоссии.

Литература

1. Алексеев М. Александр III не держащий крышу // Русская история. 2018, №46, ноябрь.

2. Боханов А. Н. Император Александр III. М. : «Русское слово», 2019. 512 с.

3. Боханов А. Н. О «пьянстве» Александра III Пил или не пил? URL: https://www. proza. ru/rec. html?2011/12/20/856 (дата обращения: 12. 02. 2020).

4. Бурцев В. Лебедев и Черевин // Будущее. 1912. 24 марта.

5. Глухов Д. В. Бурцев Владимир Львович. URL: https://w. histrf. ru/articles/article/show/burtsiev_vladimir_lvovich (дата обращения: 12. 02. 2020).

6. Дронов И. Е. Император Александр III и его эпоха. М. : «Академический проспект», 2016. 654 с.

7. Касвинов М. К. Двадцать три ступени вниз. М. : «Мысль», 1988. 459 с.

8. Костомарова Р. «Он оказался плохим педагогом» // Историк . 2019. №11. С. 26–29.

9. Кудрина Ю. В. Илья Репин – об Александре III: Как он восхищался «Запорожцами!» // Родина. Серия: Научная библиотека Родины. 2019. №11. С. 109–112.

10. Пикуль В. С. Нечистая сила. М. : «Вече», 2015. 640 с.

11. Розина О. В. Духовные основы русской культуры:пособие для учителей: [со словарем: в 3 кн.], Пед. акад. последипломного образования, Московский гос. обл. ун-т. М. : Наука и Слово, 2009. Том Кн. 3. 223 с.

12. Троицкий Н. А. «На земле стоит комод…». URL: https://scepsis. net/library/id_714. html (дата обращения: 13. 02. 2020).

13. Царь, честный во всём – в малом и большом… Александр III в свидетельствах современников. М. : «Ломоносовъ», 2019. 240 с.

УДК 930. 85
Крайнов Г. Н.

Миф и интерпретация истории

Постмодернистский вызов и культурный поворот в историографии в конце XX в. привели к определенному недоверию позитивистской реконструкции прошлого по принципу «как это было на самом деле» и усилению различных форм исторической рефлексии: самосознание, менталитет, история как культурная практика, «места памяти», «новая интеллектуальная история», история «глазами современников и потомков» и др. Стал популярен своего рода психоанализ, который задним числом позволяет установить ошибки, просчеты правителей, драмы и трагедии прошлых поколений и на основе анализа опыта, уроков прошлого дать более благоприятные прогнозы на будущее. В этих условиях оживает мифологическая интерпретация истории, которая является неотъемлемым атрибутом человеческого бытия, обеспечивающей целостность общественного сознания.

Миф, как идейно-смысловой конструкт в сознании человека, отождествляет образ реальности с самой реальностью. При характеристике исторической реальности мы выделяем следующие понятия: историческое время, историческое явление, историческое событие, исторический факт.

История развивается в последовательности событий, которые упорядочены отношением «раньше, чем» и так образуется время. Время, как и пространство, дают возможность расположить события в сознании историка в хронологическом и географическом порядке.

В отличие от истории как науки, мифоистория не ставит задачи определения проблемности, достижения объективности на основе конкретной методологической основы. Мифологическая интерпретация истории основывается на мифологемах – устойчивых сюжетах, образах об «идеальном обществе», «идеальном человеке» в прошлом или будущем. При этом мифологемы имеют в себе архетипы времени и пространства.

Историческое явление – это проявление каких-либо существенных черт определенной исторической эпохи, утрата которых сделала бы это время другой. Например, как мы показываем, революция 1917 г. в России произошла вследствие нерешенности аграрного, рабочего, национального вопросов, из-за ослабления и неэффективности власти в условиях Первой мировой войны и т. д. [1, с. 63–72]. При отсутствии этих сущностных причин, черт революции могло и не быть.

Историческое событие – это сохранившиеся в общественном сознании факты, замеченные и пережитые обществом по причине своей значимости, влиятельности. Для общественного ненаучного сознания не имеют значения истинные причины произошедших событий, его не интересует их периодизация или научно установленные причинно-следственные связи. Например, российское общество в 2012 – 2018 гг. было взбудоражено переводом бюджетников на «эффективный контракт», возникло много мнений, слухов и мифов о новой системе оплаты труда [2; 3]. Были проведены научные дискуссии, конференции по этой проблеме, но в общественном сознании сохранялись различные интерпретации этого события.

Исторический факт – это действительное событие, обладающее локализованностью во времени и пространстве, объективностью и неисчерпаемостью. Научно-исторический факт – это исторический факт, который стал объектом исследования историка ученого, результат его умозаключения. Между историческим и научно-историческим фактами стоит интерпретация (объяснение) историка.

Мифологическая интерпретация истории происходит в результате синтеза в общественном сознании мифологемы (внутреннего «идеального» образа) и исторического факта (внешнего «образа»), оставленного после себя историческим событием. Такой синтез мифологем и исторического факта можно определить как процесс мифологизации, результатом которого является возникновение мифоистории.

Проблему функционирования мифоистории в сознании социума можно проанализировать посредством обращения к символической теории мифа А. Ф. Лосева [4] и концепции коллективного бессознательного К. Г. Юнга [5]. Миф как способ интерпретации событийной истории предстает синтезом идеального и реального. Возникновение идеального обусловлено существованием в структурах коллективного бессознательного архетипов, например «идеального общества» (рая).

Актуальность этого архетипа для мифа как формы интерпретации истории определяется его выраженным социальным характером. Архетип «рая», который трансформируется посредством описанного К. Г. Юнгом «визионерского творчества», перекодирующего бессознательные – иррациональные архетипы в осознанные – рациональные формы – мифологемы.

Мифологема «рая» как идеальное представление является одной из составляющих мифологической интерпретации истории. Особенность мифа как формы интерпретации истории заключается в том, что исторические события, представленные в исторических фактах, символизируются. Психосоциальной основой для этого выступает мифологема «рая», уходящая своими корнями к архетипу, находящемуся в коллективном бессознательном.

Мифологизация событийной истории направлена на перекодировку знаковых исторических событий в повседневную, привычную социуму и человеку обыденность. Она интерпретирует свершившееся знаковое историческое событие как ожидаемую мифологему. В мифологизации преследуется цель редуцирования необычного и влиятельного (меняющего обыденность) события к обычному посредством ожидаемой мифологемы.

Тяга к достижению идеального состояния, обусловленная архетипом «рая», вынуждает человека мифологизировать исторические факты. Благодаря свершению знаковых исторических событий актуализируется процесс интеграции сознательного и бессознательного. Мифологизация исторических событий на иррациональном – психологическом уровне ставит перед собой цель приближения к бессознательным архетипическим структурам, интеграцию сознательного и бессознательного, проявляющуюся в самой мифологизации.

Надо различать мифологизацию исторического прошлого общественным сознанием и его фальсификацию, последняя делается сознательно с определенной целью (политической, идеологической, финансовой и др.). При фальсификации упор делается на искаженную интерпретацию исторического факта, либо на фальсификацию исторического источника или самой исторической концепции, при этом фальсификатор знает о реальном прошлом.

Чтобы сделать сознательное искажение чего-либо, надо предварительно знать его в неискаженном виде. При мифологизации не надо знать о реальном прошлом исторического факта, человеческое сознание реагирует на этот знаковый факт и соединяет с мифологемой «идеального». Но может быть и ситуация, когда исторический факт вначале фальсифицируется, а потом мифологизируется.

Таким образом, говоря об особенностях и функциональном значении мифа как способа интерпретации событийной истории, необходимо отметить, что мифологизация истории есть синтез мифологемы, возникшей ввиду наличия в структурах человеческого бессознательного архетипа «рая», и знакового

исторического события, оставившего заметный след в историческом сознании социума. При этом миф как способ интерпретации событийной истории, способствует достижению целостности общественного сознания посредством приближения исторических представлений к бессознательным архетипическим структурам, интеграции бессознательного в сознательное.

Литература

1. Крайнов Г. Н. Новые педагогические подходы в изучении Великой российской революции 1917–1921 гг. // Современные проблемы науки и образования. 2017. № 2. С. 63–72.

2. Крайнов Г. Н. Будет ли эффект от эффективного контракта в вузе? // Социологические исследования. 2018. № 7. С. 170–172.

3. Крайнов Г. Н., Панов А. И. «Эффективный контракт» с преподавателем: плюсы и минусы // «Обозреватель – Observer». 2018. № 1 (336). С. 18 – 31.

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

5. Юнг К. Г. Архетип и символ. М. : Ренессанс, 1991. 304 с.

УДК165. 9; 378. 128
Соегов М.

К вопросу о легитимности тюркских династий: главный завет Огуз-хана потомкам о государственности

Наша задача в настоящем исследовании состоит в кратком иследовании истории тюркских государств Средневековья с точки зрения легитимности их верховной власти, установленной еще в древности Огуз-ханом – прародителем огузов-туркмен, о котором повествуются в разных списках сборника исторических легенд, собранных под названием «Огузнаме». Согласно завету Огуз-хана потомкам о государственности основным критерием легитимности власти считалась этническая принадлежность правителей к тому или иному огузо-туркменскому племени, прежде всего к племени кайы, а также другим микроэтносам из группы Бузуков (Бозоков) [см. еще: 10, с. 80–85]. Представители другой, второй группы, т. е. учуков (например, кыныкы), при овладении престолом постарались находить иные убедительные доводы для установления своей легитимной власти над другими племенами и народами. Послемонгольский период в результате смешения древних микроэтносов с более новыми утвердились новые правила определения легитимности верховной власти по этническому принципу.

Из существующей литературы узнаем, что понятие о легитимности вознико в Европе в начале XIX века и означало стремление восстановить во Франции власть короля как единственно законную, в отличие от власти узурпатора. Тогда же термин «легитимность» приобрел и свой основной смысл – признание данной государственной власти как внутри страны, так и на международном уровне. Сведения, содерщащиеся в «Огузнаме» и некоторых других источниках, и результаты исследований, выполняемых в области истории этнокультуры и исторической политологии в последние годы, позволяют говорить о существовании с незапамятных времен у огузов-туркмен, а также их предков хуннов (гуннов), четко выраженной легитимности верховной власти, которая была связана прежде всего с этнической принадлежностью власть держащих. Здесь же отметим, что до принятия ислама (мусульманства) туркмены и их предки огузы, как и другие родственные народы, исповедовали тенгрианство (тенгризм), которое представляло собой первичную религию всех народов Евразии [см. еще:12, с. 72–93].

У древних огузов и средневековых туркмен, состоявших из 24-х больших племен (уругов) и многочисленных внутриплеменных подразделений, и считавших своим прародителем легендарного Огуз-хана, легитимность верховного правителя определялась по единому принципу, общее содержание которого изложено в сочинении «Родословная туркмен» хивинского хана и историка Абу-л-Гази (1603–1664), составленного им на основе существовавших в той пору письменных и устных «Огузнаме» – сборников исторических легенд (здесь и далее переводы из этого сочинения принадлежат академику А. Н. Кононову):

«[Огуз-хан]своим сыновьям сказал: “Вы, трое старших, . . . будете называться Бузук. Потомство, которое будет у вас, пусть до самого судного дня также называется бузук. Трое младших сыновей. . . и те, кто произойдет от них, от сего дня и до скончания мира пусть называются Учук. . . Теперь, после моей смерти, на мой трон пусть сядет Кун-хан. А после него народпусть сделает государем того, кто окажется [наиболее] способным из потомства бузуков; пусть до окончания мира государями будут лучшие из бузуков. Прочие из них пусть садятся направо, а учуки – налево. Пусть они садятся на левую сторону кибитки и

пусть до скончания мира довольствуются положением нукеров”» [3, с. 49].

Потомство бузуков составляли дети Гюн-хана, Ай-хана и Йылдыз-хана (сыновья от первой, “небесной” жены Огуз-хана), а учуков – Гёк-хана, Даг-хана и Денгиз-хана (сыновья от второй, “земной” жены Огуз-хана) [См. : 5, с. 111–112]. Их (т. е. внуков Огуз-хана) Абу-л-Гази перечисляет в определеной последовательности. Со своей стороны мы разделили их на две группы в соответствии завету Огуз-хана с включением дословного русского перевода имён его сыновей:

Бузуки (бозоки)-правители-12: Кайы, Байат, Алка-ойли, Кара-ойли (сыновья Гюн-хана – ‘Правитель-Солнце’; здесь и далее перечислются, начиная со старшего и кончая младшим по возрасту – *М. С.*); Йазыр, Йасыр, Дудурга, Дукер (сыновья Ай-хана – ‘Правитель-Луна’); Авшар, Кызык, Бекдели, Каркын (сыновья Йылдыз-хана – ‘Правитель-Звезда’);

Учуки(учоки)-нукери-12: Байындыр, Бечене, Чавулдур, Чепни (сыновья Гёк-хана – ‘Правитель-Почва’); Салор, Имир, Ала-йонтлы, Урегир (сыновья Даг-хана – ‘Правитель-Гора’); Игдир, Букдуз, Ава, Кынык (сыновья Денгиз-хана – ‘Правитель-Море’) [см. : 3, с. 50–51]. Рашид-ад-Дин (1247–1318) в своем персоязычном «Огузнаме» (глава из его же сочинения «Джем-и ат-Таварих» ‘Всеобщая история’) уменьшает число правителей от 12-и до 5-и, при этом включает в их разряд Эймура (Имира) из учуков-нукеров:«Падишахи из рода Огуза являются потомками пятерых его детей: Кайи, Языра, Эймура, Авшара и Бегдили. Падишахами были только представители этих колен» [6, с. 96; цитаты из этого сочинения нами везде даны в переводе Р. М. Шукюровой]. Как видим, у обоих авторов племени Кайы (Кайи) отводится первое, главенствующее место.

В качестве конкретного примера легитимности верховной власти у огузов-туркмен Абу-л-Гази упоминает правителей Газнавидского государства: «Себуктегин, отец султана Махмуда Газневи, был из народа Кайы» [3, с. 56]. Об этом писал также Рашид-ад-Дин: «Когда он умер, падишахом стал его сын [Себюк-Тегин]. После него правил его сын Махмуд Себюк-Тегин, который происходил из потомков Кайи» [6, с. 95]. Как известно, Газнавиды стали первыми тюркскими правителями, удостоенными со стороны халифа величественного мусульманского титула «Султан», который во многом соответствуетевропейскому (христианскому) званию императора.

Следует также вспомнить, что в Средние века проповедь (хутба), совершаемая в мусульманских странах имамом во время пятничного полуденного богослужения в мечети, содержала также молитву о здравии султана-современника, совершались молебны в его честь за его заслуги по распространению ислама и укреплению его устоев.

Абу-л-Гази рассказывает о небольших племенных союзах во главе с представителем одного из племен при правлении созданным ими же государством, и начинает с рассказа о территориях, населенных огузами:

«На восток юрты огузского иля простирались до Иссык-Куля и Алмалыка, на юг – до Сайрама и гор Казыкурт-таг и Караджык-таг, на север – до гор Улуг-таг и Кичик-таг, в которых медь добывают, на запад – до города Йангикент, что при устье реки Сыр, и до Кара-кумов. В этих названных местах они ***жили четыре-пять тысяч лет*** (полужирный курсив наш – **М. С**.) *и из того уруга, который разрастался, поднимали государей.*

Так, когда поднимали государем кого-нибудь из кайы, ***уруг Кайы и уругБайат*** (полужирный курсив наш – **М. С**.) *и еще пять-шесть малочисленных ругов присоединялись к нему. А также, когда поднимали государем кого-нибудь из салоров, уруг Салор и уруг Имир и еще несколько малочисленных ругов*

присоединялись к нему. Так, когда поднимали государем кого-нибудь из йазыров, уруг Йазыр и еще несколько малочисленных уругов присоединялись к нему. Отсюда сделайте заключение: государя поднимали из многочисленного уруга, малочисленные уруги присоединялись к нему; иногда [их] собиралось шесть-семь, а иногда [их] собиралось три-четыре» [3, с. 56].

В этой связи здесь будет уместно вспомнить о сочетании «токуз огуз» («девять огузских племен»), которое встречается в Орхонских надписях, высеченных на камне в VIIIвеке, для обозначения этнической принадлежности правителей. Из уст гёктюркского правителя Бильге-кагана (683–734) было записано: «Народ токуз-огузов был мой собственный народ» (Памятник Кёль-тигину, северная сторона, строка 4). Таким образом, правящую клику в Гёктюркском государстве составили лица-выходцы предположительно из племен кайы, байат, чепни… (всего их было 9). Ср. стихи туркменского поэта-классика Молланапеса (XIXвек): Ил башы кайы, байат «Главой народа (страны) являются кайы и байат».

Еще хивинский автор повествует о четырех- и пятитысячной огузской истории, и поэтому эти сведения из его «Огузнаме» мы можем использовать для определения племенной принадлежности хронологически не столь удалённых личностей, например, правителей хуннов (гуннов), как азиатских, так и европейских. Как известно, азиатские хунны состояли из 24-х подразделений, которое было принято в последующем их потомками-огузами. Поэтому вполне допустимо предположение, что шаньюй Модэ (Маодунь, 234–174 до н. э.) и Аттила (правил с 434 по 453 гг. н. э.) принадлежали одному из упомянутых выше племен. В целом, периоды правления самого Огуз-хана, его сына Гюн-хана и внука Кайы, по нашему мнению, можно идентифицировать с эпохами хуннов (гуннов) в Азии и Европе, а об их тюркозычности в настоящее время никто из серьезных ученых не сомневается.

Абу-л-Гази в своем сочинении приводит имена народов (илей) Канклы, Кыпчак, Карлук и Калач, которым Огуз-хан дал имена, но они не входят непосредственно в его потомство, ибо они были рождены не от законных его жен (их было две), а от наложниц (их было много) [3, с. 51–52]. Еще в XIв. Махмуд Кашгарский наряду с туркменами-огузами писал о туркменах-карлуках: «Карлук – тюркское кочевое племя, не являющееся огузским, но относящееся к Туркманам» [2, с. 439] или «Карлук, это одно из племен Туркман» [2, с. 672] или «Карлук – это разновидность Туркман» [2, с. 1001].

Карлуки, состоявшие из трёх этнических компонентов (чигил, ягма и тухси, т. е. уч огуз), создали и правили Караханидским государством, в котором существовала двухступенчатая система управления: верховная (арслан-хан) и нижняя (бугра-хан). Для получения легитимности внутри страны и за ее пределами правители-карлуки считали себя потомками полулегендарного древнетюркского правителя Алп Ер Тонга, который был известен по иранским историческим легендам под именем Афрасиаб. Об их идентичности засвидетельствовали Махмуд Кашгарский и Юсуф Баласагунский – тюркские авторы XIвека. Караханидов принято считать первыми тюркскими правителями, которые приняли ислам (мусульманство) в государственном уровне.

В вопросе достижения политической легитимности через установления этнической связи с древними персидскими династиями особенно упорствовали Великие Сельджукиды, происходившие из племени кынык, которое стоит последним, 24-м, в вышеприведенном списке Абу-л-Гази. У Рашид-ад-Дина

находим необходимые данные о предках сельджукидов и заменивших их хорезмшахов:

«Селчук был из колена Кынык и происходил из рода Токсурмыша, сына Керакючи Ходжи, который изготавливал каркасы для шатров тюркских падишахов. Точно также самым дальним предком султана Мухаммада Хорезмшаха был Нуштекин Гарча, который был потомком колена Бегдили из рода Огуза. Нуштекин находился в числе тех, кто пребывал на службе у сельджукских султанов» [6, с. 96–97].

Заслуживает внимание также следующие сведения хивинского автора: *«Сельджуки, заявляя: "Мы туркмены, мы [ваши] братья", не принесли пользы ни илю, ни народу. До того как стали государями, они говорили: "Мы – из туркменского уруга Кынык". А после того как стали государями, говорили: "Сын Афрасиаба бежал от Кейхосрова и прибыл к туркменскому уругу Кынык, там он вырос и [навсегда] остался. Мы его потомки, мы из рода Афрасиаба". Считая своих предков, они в тридцать пятом поколении доводят [их] до Афрасиаба»* [3, с. 70].

Неслучайно огузы Балха, у которых вероисповеданием служило тенгрианство, у себя в плену в 1153–1156 гг. держали целых три года последнего великого сельджукида, султана Санжара из Мерва (Мары).

Современник Сельджукидов Махмуд Кашгарский в своем знаменитом энциклопедическим словаре об огузо-туркменских племенах, в частности, писал: «Главный из них является Кынык, из него происходят нынешние султаны» [2, с. 93]. При этом вторым он называет племя Кайы [2, с. 93]. Не исключено, что именно для получения легитимности во всем мусульманской мире сельджукский султан Мялик-шах в 1087 г. выдал свою дочь (сестру?) замуж за халифа аль-Муктади, которому М. Кашгарский преподнес цитированный нами выше словарь.

Два Айбека, – Кутб-ед-Дин в началеXIIIв. в Индии со столицей в Дели и Изз-ед-Дин в середине того же столетия в Египте со столицей в Каире, – создали тюркские султанаты. Изз-ед-Дина называли еще Айбеком ат-Туркмани. Кутб-ед-Дин происходил из огузо-туркменского племени халач. Махмуд Кашгарский в своем словаре, начиная рассказ со слов: «Туркман – это Огузы», пишет о Халаче следующее: «В начале их (огузов-туркмен – *М. С.*) было двадцать четыре племени, но два халажийских племени отличались от них в некотором отношении, и поэтому их не считали заодно» [2, с. 1051–1052]. Действительно, вначале своего словаря М. Кашгарский приводит названия только 22-х огузо-туркменских племен (вместо 24-х): 1. Кыныг; 2. Кайыг; 3. Байундур; 4. Ыва; 5. Салгур; 6. Афшар; 7. Бектили; 8. Букдуз; 9. Байат; 10. Йазгыр; 11. Эймур; 12. Кара болук; 13. Алка болук; 14. Икдир; 15. Уракир (Йуракир); 16 Тотурка; 17. Ула йондлуг; 18. Тукер; 19. Беченек; 20. Чувалдар; 21. Чебий; 22. Чаруклуг [См. : 2, с. 93–94].

Сравнив этот список М. Кашгарского с перечнем племен, приведенном в «Родословней туркмен» Абу-л-Гази (их всего 24), а также условно приняв «Чаруклуг» и «Кызык» как две разные передачи на письме имени одного и того же огузского микроэтноса, можем констатировать, что «Йасыр» (один из сыновей Ай-хана) и «Каркын» (один из сыновей Йылдыз-хана) были теми двумя халачскими племенами, о которых сообщает М. Кашгарский. Неслучайно, туркменские правители как в Индии, так в Египте, носили имя (прозвище) Айбек, что говорить об их принадлежности потомкам Ай-хана, т. е. правящим уругам. Представители потомков туркмен-каркын в настоящее время проживают в некоторых сёлах Халачского этрапа (района), что в Лебапском вилайете Туркменистана.

Очевидно, не затрудняло признание в легитимности своей власти у населения страны, прежде всего, у других родственных туркменских племен, а также зарубежьем османцев (оттоманов), создавших мировую империю, ибо они принадлежали царствующему со времен Огуз-хана племени Кайы [см. еще: 14]. По статистическим данным, приведенным Фаруком Сюмером в своей книге «Огузы (туркмены)», в XVIв. в Анатолийском полуострове названия свыше 90 селений были связаны с племенем кайы, более 20 из них сохранилось до наших дней [15; см. еще: 1, с. 39]. Хотим особо отметить, что в многословном составе личных имен, официальных званий и прозвищ всех правителей Османской империи, просуществовавшей более 600 лет на территориях трёх материках, обязательно присутствует наряду с арабскими и персидскими словами исконно тюркский титул «хан», подчеркивая особый статус султана.

Многочисленные туркменские беглики, просуществовавшие хронологически между двумя великими империями, – Сельджукской и Османской, – не претендовали на положения государства в его классическом понимании, и основной причиной этого было правление ими выходцами из «нелегитимных» племен. Для сравнения: туркменский бег (бек) соответствует русскому князю, а беглик (бекство) – это княжество.

В последние десятилетия упорно муссируется, в частности, со стороны казахских авторов (до того этим занимались отдельные турецкие ученые), что «мировой завоеватель» Чингисхан (1162–18. 08. 1227) по своему этническому происхождению стоит ближе к тюркам, нежели к самим монголам. Но неоспоримо лишь одно. Если во времена Газнавидов и Сельджукидов господствовали на их территориях персидский язык и литература на этом языке (Фирдоуси, Мевлана Руми и др.), в результате монгольских завоеваний был поставлен конец этому владычеству (Мевлана Лютфи, Алишер Навои и др.).

При чагатаидах (потомки чингизидов) почти одновременно начались формироваться новые тюркские письменные литературные языки – чагатайча в Средней Азии и османлыджа, возникший сначала среди правящих кругов османцев и распространивший затем по всем провинциям обширной Османской империи. Иными словами происходила вторая и окончательная языковая тюркизация региона со времен древнего Турана (современная Туранская низменность) – первичной родины всех тюркских («алтайских»?) народов.

Что касается непосредственно туркменских племен, населивших исконную территорию за Каспийским морем и сопредельные страны, часто стали они называть себя «саинхановскими» (külli söýünhan), имея ввиду Баты-хана, старшего сына Чингисхана, которого именовали также Саин-ханом (Söýün han) [см. : 13, с. 90–100]. «Саинхановские» туркмены, являясь мусульманами суннитского толка и, называв себя этим именем, отличались от своих этнически близких родственников – туркмен-шиитов (кызылбашей).

Самыми большими по численности туркменскими племенами послемонгольского образования («саинхановские» туркмены) были текинцы, ёмудцы и арсаринцы, которые составляли основу населения при образовании Туркменской ССР в 1924 году. До этого, в XIXвеке, легитимные ханы текинцев Мерва (Мары) и Ахала Говшут-хан (1823–1878) и Нурберди-хан (1820–1880), руководившие вооруженными силами туркмен в сражениях против зарубежных захватчиков, принадлежали одному из двух основных этнических подразделений теке – тогтамыш (другое – утамыш), которое, скорее всего, было связано с именем Тохтамыша (?–1406) – хана Золотой Орды, одного из потомков Джучи, старшего сына Чингисхана.

Не будет излишним, если мы здесь же укажем, что сын Нурберди-хана, Махтумкули-хан (15. 01. 1859–28. 04. 1924), избранный народными представителями верховным правителям после смерти своего отца весной 1880 г., потом стал депутатом Государственной думы II созыва от Закаспийской области (1907 г.). Он – единственный депутат-туркмен за все четыре созыва Государственной думы Российской империи. Удивительным фактом истории является то, что Махтумкули-хан отказался от высокой должности – стать Президентом государства, которая была предложена ему генералом Ораз-сердаром (сыном Дыкма-сердара) и другими членами вновь образованного туркменского правительства летом 1918 года в Безмеине [см. : 8; 7, с. 86].

Руководивший в 1880-1881 гг. наряду с Махтумкули-ханом героической обороной крепости Дингли в Геок-тепе Дыкма (Тыкма)-сердар, являясь ханом двух сёл (Беурме и Бами), по причине своей «нецарствующей» этнической принадлежности никогда не претендовал на общетуркменское руководство, всегда оставался сердаром (‘полководец’), хотя 24 мая 1881 года был официально и торжественно принят в Петербурге императором Александром III [См. : 11, с. 75–82]. Вопреки утверждению некоторых современных русскоязычных авторов Дыкма-сердара не был верховным туркменским ханом (правителем) и сам он себя таковым не считал никогда.

По причине загадочной, не выявленной до конца до настоящего времени смерти Дыкма-сердара в 1882 г., в торжествах коронацииАлександра III, состоящей в Москве в мае 1883 г., принял участие его сын, 13-летний корнет Ураз-Берды (будущий Главнокомандующий Закаспийским фронтом в 1918–1919 гг., генерал-майор Ораз-сердар), переодетый в красочный туркменский национальный костюм. Тогда еще Махтумкули-хан не принял полностью установившую в туркменских землях русскую власть [см. : 9, с. 38–43].

Вышеприведенные факты свидетельствуют, что туркмены, нарду с другими многими родственными народами, верховную власть монголов (Чингисхана, его сыновей и внуков) считали легитимной, а бесчисленные рядовые воины монгольских полчищ, как отмечалось очевидцами, были тюркоязычными (барласы в др.). Среди них в Среднюю Азии с востока прибыли отдельные части племен байат, човдур (чавулдур), салор/салгур/салыр (дашкы салыры) и некоторых других племен. Прибывшие на западные странынемногочисленные монголы быстро распались в тюркской среде и стали мусульманами, о чем свидетельствует, например, судьба хулагуидов (ильханидов), которые правили Ираном [см. еще: 13, с. 90–100].

Таким образом, этнический состав туркменского народа послемонгольского периода сильно отличался от его этнического состава домонгольской эпохи. К примеру, бывшие большие племена, какими явились кайы (гайы) и додурга, вошли в состав небольшого племени гёкленг в качестве мелких его подразделений [см. : 1, с. 39, 64]. В связи с упоминанием этнонима гёкленг, думается, будет к месту, если здесь же укажем на племенную принадлежность великого туркменского поэта-классика Мухтумкули Фраги (XVIIIв.) словами самого поэта сначала в туркменском оригинале и затем русском переводе Г. Шенгели (цитирую по памяти):

Билмеен соранлара айдың бу гарып адымыз:
Или гөклең, юрды Этрек, ады Магтымгулудыр.

(«Коль спросят путники про меня, скажите, лицо клоня:
Гёкленг он родом, с Этрека он, а имя – Махтумкули»).

В вопросе о легитимности верховной власти наиболее показательныдействия Эмира Тимура (08. 04. 1336–18. 02. 1405), который происходил из племени барлас. «Завоеватель Азии» Тамерлан (Эмир Тимур) сам не мог легитимироваться из-за своего «не господствовавшего» этнического происхождения. Поэтому у себя во дворце держал «законного» правителя-чингизида, от имени которого якобы он действовал. Самому ему до конца жизни пришлось довольствоваться лишь титулом эмир («правитель одного из провинций»)с прибавлением к нему слова «кёрекен» (по туркм. «зять»; синоним слова «гиев»), так как женился на вдове эмира Хусейна – дочери чингизида Казан-хана.

Одним из «неестественных» актов истории является то, что нелегитимный Тамерлан в 1402 г. разбил османскую армию и взял в плен «легитимного» османского султана Баязида Молниеносного (1360–08. 03. 1403). Также отметим, что эпоха Тамерлана характеризуется сооружением великолепных архитектурных памятников в Самарканде и других городах. Тимуриды основали империю Великих Моголов.

Небезынтересно будет узнать, что непосредственно этноним барлас в списке туркменских племен-микроэтносов отсутствует. Зато его дуальное название (кличка, прозвище) «эшек» – «ишак, осел» (по В. П. Юдину) в качестве мелкого подразделения присутствует в составе многих туркменских племен: теке (утамыш), олам, арсары, салыр, ата, нохурли и др. [См. : 1, с. 138–139]. Если проследить, исходя из этнической принадлежности матери, как это делается у евреев, бабушка по материнской линии автора настоящих строк, принадлежала к упомянутой колени эшек туркмен-оламов, а отец был родом из мелкого деления мурзебаши («начальник канцелярии») племени хекимлер / хякимлер («беки-правители») тех же туркмен-оламов, которые считаются потомками древных аланов.

Сефевиды (туркмены-кызылбаши) выбрали для установления своей легитимности совершенно иной путь. Согласно легенде, специально выдуманной для исторической легитимации своей духовной власти, их правящая верхушка якобы являются потомками пророка Мухаммеда и Али ибн Абу Талиба. В действительности же отцом сефевида Шах Исмаила (17. 07. 1487–23. 05. 1524; сочинял превосходные тюркские стихи под псевдонимом Хатаи) был шиитский глава-шейх туркмен-кызылбашей, а матерью – дочь Узун-Хасана (1423– 06. 01. 1478), правителя туркменского государства Ак-коюнлу. Сефевиды разгромили при Герате в 1598 г. войска «легитимных» Шейбанидов, которые, в отличие от Тимуридов, были потомками Чингизидов[см. : 15].

Потом на исторической арене Сефевидов сменил шах-ин-шах Ирана Надир-шах (22. 10. 16–19. 06. 1747), который был родом из огузо-туркменского племени афшар [см. :4], а по своему вероисповеданию – мусульманин-шиит. Как известно, Афшар являлся одним из 4-х сыновей Ай-хана, который по приведенному выше списку Абу-л-Гази входил в состав правителей-бузуков.

Водоразделом между огузо-туркменскими племенами после принятия ими ислама в последующем стала принадлежность суннизму или шиизму. Поэтому туркмены-сунниты не приняли власть Афшаридов, практически не подчинялись Надир-шаху и вели с ним постоянную борьбу, хотя он постарался проводить религиозную политику, направленную на примирение шиитов с суннитами.

В заключение отметим, что легитимность, исходящей от этнической принадлежности к «правящему» племени, не исключила борьбу между царевичами-братьями за престол, а также многочисленные дворцовые интриги, итоги которых порой приводили к смене монарха. Подобная легитимность не означала

вседозволенность, особенно в отношении других племен и народов. Об этом свидетельствует, например, восстание туркмен-джелали во главе с Кёр-оглу, который назвал себя именем известного героя народного эпоса, в XVI в. против правителей-османов (оттоманов) [см. :17; 16].

Возьмем другой пример. В XIXв. туркмены среднего побережья Амударьи (туркмены Лебаба) вели постоянную борьбу против владычества ханов Бухары (их называли также эмирами), связывавших себя этнически с потомками Чингисхана. Еще один пример из недавнего прошлого. Местный глава мелкого подразделения «джунаид» северных туркмен-ёмудов Курбанмаммед-сердар (1857–1938), начавший своей путь к правлению Хивой (бывший Хорезм) как разбойник с большой дороги, именовавший себя затем Джунаид-ханом. В октябре 1918 г. он организовал убийство Асфандияр-хана в его дворце и на престол возвел брата хана, послушного ему Саид Абдуллу Тюре.

Таким образом, Курбанмаммед-сердар (Джунаид-хан) фактически стал единовластным правителем Хивинского ханства. Тем не менее, он не посмел объявить себя верховным правителем страны, ибо этнически не принадлежал к «правящему» племени. Таким же нелегитимным местным правителем был в Эзиз-хан (Азиз Чапыков, 1887–1919), воевавший в Теджене как против красных, но не поддержавший и «белых».

Исходя из этого, можно констатировать, что последним легитимным общетуркменским ханом был упомянутый нами выше Махтумкули-хан, который наряду со среднеазиатскими правителями – бухарским эмиром и хивинским ханом – был приглашен и принял участие в коронации последнего императора России Николая II Александровича и его супруги – императрицы Александры Федоровны, состоявшейся 14 (26) мая 1896 г. в Москве. Махтумкули-хан умер в 1924 г. – в год образования Туркменской ССР в составе Союза ССР. Символично то, что, начиная именно с года кончины Махтумкули-хана, легитимность верховной власти у туркмен стала определяться по совершенно инымправилам, которые лучше всего отражены в известной фразе «Кто был никем – тот станет всем!». Но это уже другая история.

Литература

1. Атаниязов С. Словарь туркменских этнонимов. Ашхабад: Ылым, 1988. 180 с.

2. Кашгари М. Диван Лугат ат-Турк. Перевод, предисловие и комментарии З. -А. М. Ауэзовой. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. 1288 с. + 2 с. вкл.

3. Кононов А. Н. (1958). Родословная туркмен. Сочинения Абу-л-Гази (хана хивинского). М. -Л. : Изд-во Академии наук СССР, 1958. 192 с.

4. Крепость Надир-шаха – твердыня завоеваний прошлого. URL: https://www. advantour. com/rus/turkmenistan/ashgabat/nadir-shakh. htm(дата обращения: 15. 01. 2019).

5. Огузнама. Гадымы эпос // Бекмырадов А. Гөроглының гөзлегинде. Ашгабат: Түркменистан, 1988. С. 109–140.

6. Рашид ад-Дин Ф. Огуз-наме. Перевод с персидского, предисловие, комментарии, примечания и указатели Р. М. Шукюровой. Баку: Элм, 1987. 128 с.

7. Соегов М. Британские участники событий 1918 года о членах первого туркменского правительства // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Научный журнал. Вып. 2. Общие проблемы филологии. Уст-Каменогорск, 2017. С. 83–89.

8. Соегов М. В 1907 году последнего туркменского хана избрали депутатом Государственной Думы России (по страницам исторической и художественной литературы) // Язык и культура. Научный интернет журнал Центра исследования лингвокультурологии и переводоведения Философского факультета Прешовского университета. № 17–18. Прешов, 2014. URL: http://www. ff. unipo. sk/jak/17-18_2014/soegov2. pdf (дата обращения: 16. 12. 2019).

9. Соегов М. Достойные противники: генерал М. Д. Скобелев и Овезмурат Дыкма-сердар // Вестник Калужского университета, № 4. Калуга, 2016. С. 38–43.

10. Соегов М. Еще раз о правителях-бозуках и им подвластных-учоках (по „Книге шахской славы" Хафис-и Таныш Бухари и другим „Огузнаме") // Научное обозрение Саяно-Алтая, № 2 (22). Абакан: ХакасНИИЯЛИ, 2018. С. 80–85.

11. Соегов М. Кого соизволил принять Его Величество Государь Император России 19 мая 1881 года ровно в один час пополудни // Неофилология. Т. 3. № 3 (11). Тамбов, 2017. С. 75–82.

12. Соегов М. Опыт составления толкового словаря тенгрианства (на материале туркменского языка) // Язык: история и современность. Электронный научный, образовательный, культурно-просветительский журнал Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова. № 3. Нальчик, 2017. С. 72–93. URL: http://em. kbsu. ru/doc/n3_2017_3/SoyegovM. pdf (дата обращения: 04. 02. 2020).

13. Соегов М. Саинхановские (Батыйхановские) туркмены: к постановке вопроса, его истории и предыстории (по данным разных списков «Огузнаме» и некоторых других источников) // Вестник Калмыцкого университета. № 4. Элиста, 2012. С. 90–100.

14. Филлипс Э. Д. Монголы. Основатели империи Великих ханов. М. : Центрполиграф, 201. 174 с.

15. Эфендиев О. Азербайджанское государство Сефевидов. – Баку: Элм, 1981. 306 с.

16. Halaçoğlu Y. (1988). XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyâseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi. 2. baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988. VII-XX+179 s.

17. Sümer F. Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri. Boy Teşkilatı. Destanları. 6. baskı. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2016. 528 s.

УДК 94:316

Ставицкий А. В.

Мифологема «измены» гетмана Мазепы в украинской историографии: модели, версии, идеи, интерпретации

История «измены» запорожского гетмана И. Мазепы так вросла в структуру украинского проекта, что потеряла свою самостоятельную ценность [19; 20]. В противном случае она интересовала бы только профессиональных историков. Но поскольку это не так, нам следует признать, что именно «измена» стала наиболее распространённым мифом «мазепианы». Точнее её трактовки. И их оказалось столь много, что свести тему «предательства» к двум полярным вариантам изложения «изменник/герой» уже не целесообразно. Поэтому нам представляется правильным изложить в краткой форме все основные версии объяснения «измены» гетмана, которые были предложены за последние десятилетия, и попробовать их оценить с точки зрения имеющихся исторических данных.

Однако перед этим стоит оговорить один онтологический вопросв рамках темы мифотворчества, согласно которому «продукты мифотворчества **принципиально не интерпретируемы»** (выделение – В. Н.) на том основании, что «в порождаемом мифотворчеством конкретно-чувственном образе знание и переживание не дифференцированы, они сплавлены между собой, амальгамированы» [14, с. 412].

Об этом написал в своей блистательной и глубокой «Мифологии» замечательный исследователь мифа профессор В. М. Найдыш. Но в данном аспекте это тот редкий случай, когда с ним трудно согласиться, поскольку в своих исследованиях украинской мифоистории мне приходилось постоянно сталкиваться с интерпретациями мифа даже в рамках одной его версии, приходя к выводу, что миф не только не чужд интерпретаций, но попросту на них строится.

Именно интерпретации в рамках того или иного мифа делают его живым, пластичным, развивающимся. И миф об измене Мазепы – один из них.

Впрочем, в другом месте своей монографии В. М. Найдыш, рассматривая «квазинаучное мифотворчество», отмечает, что оно не чуждо интепретации, но в определённых строгих рамках: «квазинаучное мифотворчество является не познавательным, а ценностно-эстетическим феноменом, выражает эмоционально-эстетические состояния субъекта. Значит, результаты квазинаучного мифотворчества – квазинаучные мифологемы – должны интерпретироваться не в системе категорий «истинно – ложно», а в принципиально иной плоскости: через оценку меры их поэтичности» [14, с. 422].

Мне сложно говорить о том, что должен миф, по мнению его исследователей в соответствии с последними научными установками, а чего нет, но боюсь, что миф об этом не в курсе, как и белая акула при встрече с человеком не в курсе, что вообще-то он – царь зверей. Правда, мы можем сделать акцент на том, что в последнем случае замечательный учёный имеет в виду не мифотворчество вообще, а «квазинаучное мифотворчество». Но это может оказаться неточным.

Лично я не берусь отделять одно от другого, ибо история науки знает немало случаев, когда научные гипотезы и даже выдающиеся теории со временем признавались и оказывались результатом настоящего, не распознаваемого их авторами мифотворчества. А научно оно или квазинаучно – вопрос дискуссионный. При этом напомню, что в своих «Мифах древней Греции», которые точно не имеют отношения к научности, Роберт Грейвс дал большое количество интепретаций самых разных классических мифов, считая это нормальным. И подобные интерпретации мифов мы

постоянно встречаем у античных авторов. Их можно назвать «оперированием образов», как это сделал выдающийся лингвист А. А. Потебня [14, с. 261] или «бриколажем», как обосновывал К. Леви-Строс [14, с. 373]. И это и будет по сути мифологической интерпретацией, которая блистательно разворачивается, играя всеми красками, в мифе об измене гетмана Мазепы.

Какие же здесь интепретации в рамках украинской истории предлагаются?

1. Согласно первой версии, Мазепа никому не изменял. Он просто оказался жертвой обстоятельств в духе героини из «Бриллиантовой руки»: «Не виноватая я! Он сам пришёл!»[1] В результате, когда шведы подошли к Украине, и помощи ждать было неоткуда, он, дабы не подвергать поруганию свою страну, решил «отдаться» шведам, как более сильной стороне. Но слегка просчитался [19]. Однако небольшая «интрижка» с Карлом имела для него катастрофические последствия, которые он не смог ни устранить, ни пережить физически.

2. По другой версии Мазепа попытался поднять восстание во имя счастья и свободы своего народа [28], которая стала следствием его плодотворной деятельности во имя возрождения страны на посту гетмана. Он начал вторую Украинскую революцию[2] против новых, на этот раз российских поработителей. Так, в частности, по мнению львовского профессора Я. Р. Дашкевича, Мазепа являлся изменником не больше, чем Джордж Вашингтон и его соратники [4], потому что он не предал, а восстал. «Разве все носители таких идей и борцы за независимую государственность своих народов действительно являются «изменниками»?»[3] [5] – спрашивал Я. Р. Дашкевич. И поскольку вопрос задан, ответим: Нет. Не являются, если речь идёт о разных народах, решивших разделиться, или хотя бы полной и безоговорочной поддержке народом такого «зрадника». Ни того, ни другого мы в истории с Мазепой не наблюдаем. И поэтому, хотя идея Украинской революции выглядит многообещающе, но в устах украинского профессора она звучит нелепо уже хотя бы потому, что под определение революции в соответствии с её основными признаками никак не подходит, как бы этот термин мы ни трактовали. Более того, уточним: Мазепа изменил не только Петру и России. Он изменил своей православной церкви, заключив сделку со шведскими лютеранами и польскими католиками, «пригласив» их хозяйничать в православной Малороссии. Он изменил своему народу, попытавшись под видом «украинской независимости» опять повесить ему на шею польское ярмо, при утверждении которой украинские земли снова вошли бы в состав союзной шведам Речи Посполитой, а сам Мазепа получил бы возможность управлять ими от имени и под защитой новых господ. Причём, сначала новых союзников надо было удовлетворить по ходу войны, обеспечив всем необходимым для продолжения победного наступления на Москву, что означало ограбление Малороссии в режиме военного времени.

3. Третья трактовка представляет «измену» как проявление украинского национального характера [22]. В соответствии с ней по поводу перехода Мазепы на сторону шведов можно услышать или прочитать, что измена – это его личное дело, потому что у каждого – свои интересы. Ну, изменил чуть-чуть, эка невидаль. У нас вообще так принято. Если хотите, своеобразная национальная забава. Поэтому, если за измену предавать анафеме, то некому в церковь будет ходить. Однако, преданность,

[1] По фильму героя Никулина заманили в гостиницу, чтобы усыпить, но коварные планы контрабандистов сорвались, что действительно, отчасти, напоминает историю Мазепы, в том смысле, что планировалось одно, а на деле получилось другое.

[2] Первой украинской революцией «мазепинцы» считают восстание под руководством Богдана Хмельницкого.

[3] «Чи всі носії таких ідей і борці за незалежну державність своїх народів є справді є «зрадниками»?» (укр.).

верность – не личное дело, а вопрос чести. А честь – признак порядочности и даже аристократизма. Она отличает лучших и строится на вытекающих из исторической ответственности обязательствах. Не случайно, нет таких народов, где бы прощали предательство. Тем более – его превозносили. Но элитам, к сожалению, подобное свойственно [24]. Однако является ли для них такое поведение нормой? Всемирная история показывает, что нет. Во всяком случае, её стыдятся и не превозносят, возможно, инстинктивно понимая, что подобного рода патологии разрушают ценностные смыслы [25]. Однако по отношению к украинцам вопрос нравственной оценки предательства, судя по всему, остается открытым [23].

Поэтому в данном случае подчеркиваем, что неправильно из Мазепы делать какого-то исключительного монстра. Он действительно, плоть от плоти казацкой верхушки: и по поведению, и по ценностям, и по целям. Хоть и с польского Правобережья. Но измена – налицо. Как бы к ней ни относиться. И потому делать из Мазепы светоч украинской политики и боевое знамя независимости, мягко говоря, довольно опрометчиво и проблематично. И совершать это могут лишь, говоря словами Т. Г. Шевченко, «славних прадідів великих правнуки погані», к которым «мазепинцы» пытаются причислить всю украинскую нацию [21; 22].

4. Из версии об измене, как проявлению украинской традиции, вытекает другая, согласно которой измены не было, но была ошибка. Так, по мнению украинского журналиста В. Портникова, в стране, где «предать – значит предвидеть», Мазепу можно обвинять только в ошибке, поскольку, если бы его расчёты «оказались удачными, его бы считали не предателем, а дальновидным» [16].

Действительно, вполне вероятно, что переход гетмана на сторону шведов вызван элементарными расчётами, которые, правда, оказались ошибочными. Так в своих замыслах Мазепа видел под шведскими знамёнами донских казаков-булавинцев, турецкие войска и татарскую орду, калмыцкое войско хана Аюки и «коронное войско» Станислава Лещинского. И кто бы устоял против такой силы? Значит, судьба царя Петра и его зарождавшейся империи была предрешена. Надо было только вовремя перебежать на сторону победителя. Но вовремя – как это оказалось сложно. А простота расчётов оказалась обманчивой.

При этом заметим, что данная позиция примечательна уже тем, что, дабы обелить Мазепу, по мнению «мазепинцев», не грешно замазать всю Украину. Иначе говоря, «які герої, така і країна»[1]. Только ведь при этом следует учесть, что, выбирая подобных героев, Украина не только определяется со своим имиджем в истории, но и с будущей судьбой. Поэтому нам остаётся лишь «пожалеть нацию, у которой национальные герои стоят в одном ряду с Иудой» [10]. И вполне возможно, что исторический неудачник Мазепа потянет за собой своих последователей, вынудив их повторить его судьбу на завершающем её этапе. Но правильно ли будет, если он потянет за собой и народ?

Впрочем, не будем спешить с выводами. Ведь оценка измены гетмана вытекает из ответа на вопрос: почему он изменил? А что переходить открыто на сторону шведского короля Мазепа не планировал, видно по его реакции на известие о том, что шведская армия повернула на юг в Малороссию. «Дьявол его несёт! – воскликнул тогда гетман. – Все мои интересы превратит и войска великорусские за собой внутрь Украины впровадит на последнюю оной руину и на нашу погибель». В ответ на это генеральный писарь Филипп Орлик возразил: «Ежели виктория будет при шведах, то вельможность ваша и все мы счастливы, а ежели при царе, то и мы пропадем, и народ погубим». Ответная реакция гетмана на эти слова была резкой и довольно важной с

[1] какие герои, такая и страна (рус.).

точки зрения понимания замыслов Мазепы. «Яйца курицу не учат! – перебил он Орлика. – Или я дурак, прежде времени отступить?. . Пока не увижу крайней нужды, когда царь не будет в состоянии не только Украины, но и государства своего от потенции шведской оборонить» [2, с. 379–380].

Тем не менее, Мазепа поступил иначе, совершив роковой для него поступок не тогда, когда планировал, а значительно раньше. И это была фатальная для него ошибка. Ошибка, вызванная резко изменившимися обстоятельствами, когда шведы повернули на Украину. Но вряд ли бы это произошло, если бы Мазепа в своё время своими обещаниями Карла XII не обнадежил. «Присоединиться в то время к шведам означало примерно то же, что сейчас Украине вступать в НАТО» [11], – заметил по данному поводу П. Кралюк. Но мы с ним не совсем согласны, так как это сравнение надо существенно усилить. Чтобы оценить и сделать данное сравнение адекватным, надо представить, что войска НАТО вторглись на территорию Украины и пытаются взять ее под свой контроль, уничтожая наши города и села. Впрочем, сия картина на фоне гражданской войны на Донбассе с участием иностранных наемников из стран НАТО уже не выглядит сюрреалистичной.

5. Согласно пятой версии предательства Мазепы, он совершил роковую ошибку вследствие обострившегося маразма. Действительно, почему выдающийся полиглот, политический деятель эпохи барокко, поэт, музыкант и «танцюрист» Мазепа так плохо «станцевал» свою последнюю политическую партию? Его поклонники уверены, что мешал гетману в этом «ганебный» Пётр. Но почему тогда не История? Ведь сам исторический процесс развивался таким образом, что в случае перехода на сторону шведов у гетмана не было никаких перспектив в будущем. Однако он этого не увидел. Почему? Значит, есть основания полагать, что либо за последние годы своего правления Мазепа изрядно поглупел, либо попросту не владел информацией, без учёта которой правильного решения он не мог принять. Хотя одно не исключает другого.

Кстати, тема маразма гетмана в украинской историографии почти не прослеживается. А зря. Ведь, как явствует из исторических источников, здоровье гетмана в последние месяцы изрядно пошатнулось. И, возможно, главная проблема у него была не в подагре, на которую он постоянно ссылался, а в том, что он перестал «дружить» с головой. В любом случае он явно переоценил таланты Карла XII и потенциал шведов, а также свои возможности контролировать ситуацию, за что и поплатился. Впрочем, поскольку сам факт предательства гетмана является следствием сложного комплекса причин, есть смысл рассмотреть и другие интерпретации.

6. В свою очередь версия об ошибке подводит к варианту рассмотрения измены гетмана как проявлению вожделенного для украинцев «евровыбора». Этакой вековечной тяги украинского народа к своим европейским корням. Так, дабы придать переходу Мазепы на сторону шведов особую историческую значимость, «мазепинцы» предлагают расценивать переход на сторону оккупантов Украины, как попытку «открыть ей европейскую перспективу». Иначе говоря, для Мазепы не было иного пути приобщить Украину к Европе и европейским ценностям.

В результате «европейскими просветителями» из Швеции были разорены и сожжены Будище, Веприк, Городня, Каплуновка, Коваливка, Коломак, Колонтаев, Котельва, Красный кут, Куземин, Лутище, Мурефа, Недригайлов, Олешня, Опошня, Рашивка, Рубливка, Смелое, Терны, Хухра и десятки других городков и сёл. А их население перебито. Так, в частности, в Тернах по описанию полковника К. Поссе отряд шведских драгун во главе с полковником Томасом Функом устроил резню и сожжение заживо спрятавшихся в православном храме более 1600 жителей, включая женщин и детей [1; 7]. В Олешне шведы казнили около 400 человек. А оставшихся в живых жителей не сдавшегося сразу Веприка численностью до двух тысяч человек,

включая женщин и детей, почти всех по распоряжению гетмана Мазепы уморили в холодных погребах соседнего городка Зенькова.

И что примечательно: никаких поминальных крестов, не говоря о памятниках и мемориальных комплексах, там новой украинской властью не поставлено и не планируется. Да и упоминать о них не принято. Почему? Потому что их смерть не вписывается в светлый образ шведско-украинской дружбы? А ведь нетрудно догадаться, что было бы с той же Полтавой, если бы шведы победили. А также с другими городами и селами, если бы они достались в качестве добычи шведским победителям. Однако кем надо быть, чтобы после этого убеждать граждан Украины в том, что шведы пришли на Украину как «путешественники», «союзники» и «добрые друзья», как писал анонимный автор «Истории Русов»? Но ведь пытаются.

Одним из «доказательств» для утверждения своеобразного «евровыбора» Мазепы служит т. н. «украино-шведский договор», 300-летний юбилей которого В. А. Ющенко пытался справить в 2008 году. Однако историки до сих пор спорят, был ли он на самом деле? По крайней мере оригинал текста договора никто пока не представил. Хотя в написанной под научным руководством петербургского профессора Т. Г. Таировой-Яковлевой кандидатской диссертации В. Ф. Куликовой «доказывается», что такой договор был[1] [12]. В свою очередь мы не будем настаивать или опровергать это, уточнив, что, безусловно, определенные договоренности между Карлом XII и Мазепой существовали. И они накладывали на обоих серьезные обязательства, которые надо было выполнять. Но даже если эти обязательства признать таким договором, они не дают основания считать его украино-шведским, исходя из элементарной логики и согласно принципам международного права. Ведь Мазепа не являлся государем суверенной державы под названием Украина[2] и не мог брать обязательств не только от ее имени, но даже от имени Войска Запорожского, поскольку скрывал от него свои переговоры и общей поддержки казаков не получил. Он не был также и легитимным правителем народа Малороссии, так как им не избирался и сохранял свою власть не по праву рождения, как «природные государи» Швеции или России, не благодаря своей популярности среди казаков и остального населения, а по причине полного доверия и благосклонности к нему сначала князя В. Голицына, а потом и русского царя. Значит, считать переход Мазепы на сторону шведов фактом, подтверждающим украино-шведский союз, столь же нелепо, как считать Украину союзницей нацистской Германии во Второй мировой войне на основании того, что провозгласившие независимое Украинское государство галицкие «европейцы» С. Бандера и Я. Стецько преданно служили А. Гитлеру.

Таким образом, придется констатировать, что идея «украино-шведского союза» не соответствует историческим данным и обслуживает конкретный политический интерес ориентированных на «евроинтеграцию» современных политиков. Однако гетман изменил не только государству и государю, которому присягал, но и народу, который должен был защищать от завоевателей, участвуя вместе со шведами в его уничтожении. В результате, по словам В. Максимова, «предатель Мазепа стал орудием

[1]В частности на с. 15 записано: «В работе на основе комплекса источников доказано существование договора между шведским королем Карлом XII, гетманом И. С. Мазепой, польским королем С. Лещинским, определено время его подписания – июнь 1708 года». При этом на с. 16 В. Ф. Куликова пишет: «Восстановить содержание договоренностей удалось лишь частично в виду отсутствия самого документа». В связи с этим заявление В. Ф. Куликовой о «подписании украино-шведско-польского договора» (с. 6), когда историк не может отличить договор от договоренностей при отсутствии собственно текста, однозначно вызывает сомнение в том, что автор диссертации в данном вопросе что-либо понял и доказал.

[2] Напомним, что в XVII-XVIII вв. Украина являлась не этнонимом, т. е. территорией, на которой проживает отдельный «украинский народ», а топонимом. А сам гетман, а также казаки и жители Малороссии считали себя русскими, русинами и народом русским.

в руках шведского короля, исполнителем его воли и ширмой для прикрытия насилий и грабежей, творимых интервентами» [13]. Теперь по этому пути идет и современная украинская «элита», помогая Западу утилизировать Украину. Отсюда и такая любовь к нему. Она – с интересом. Ведь, оправдывая в истории Мазепу, современные элитарии готовят оправдание и себе.

7. Впрочем, главный аргумент в пользу того, что гетман перешёл на сторону шведов, обосновывается тем, что Мазепа боролся за независимость и хотел просто освободить свой народ от российского ига, а его «европейский выбор» был лишь следствием этого. Таким образом, в новой версии украинской истории Украина по отношению к России оказалась чем-то вроде владений Британии в Индии, а Мазепа как-то незаметно обратился в украинского Махатму Ганди. Однако, и то, и другое является чрезвычайно спорным и реальными историческими данными не подтверждается.

В самом деле, о какой независимости Украины можно было говорить, если по соглашению со ставленником Карла XII на польском троне Станиславом Лещинским она передавалась Польше? Кого «мацепинцы» хотят обмануть, скрывая тот факт, что поляки инициировали и с самого начала контролировали переговоры Мазепы со шведами, когда упомянутая выше В. Ф. Куликова в своей диссертации называла их общие соглашения «украино-польско-шведский договор»? Поэтому по поводу соглашений с Польшей можно спорить лишь о деталях. Суть же их одна: переход Малороссии в состав Речи Посполитой.

В связи с этим уместен вопрос: если Мазепа боролся не за независимость, а за смену хозяина, в данном случае – не Швеции, а Речи Посполитой, то как быть с его имиджем борца за независимость Украины и относиться к нему? Ведь такая независимость – фикция. Кстати, и нынешние борцы за независимость такие же. Независимость страны они не понимают, как сложное и комплексное понятие, не рассматривают его системно. Для них зависимость и независимость может быть только от России. Все остальные варианты они просто не распознают и не рассматривают. А зря. Хотя оно и понятно. Ведь для них такой комплексный подход невыгоден, так как он сразу вскрывает не только суть, но и причины их демагогии. Суть «мазепинства» как доктрины.

Что касается шведской армии, она не несла русскому народу Малороссии свободу уже потому, что нуждалась в чужом ресурсе, без которого не могла продолжать войну. Она принесла войну и разорение на украинскую землю и собиралась любой ценой получить то, в чём нуждалась: продовольствие, фураж, боеприпасы. И ради этого готова была жечь и убивать, создавая на пути своего продвижения семимильную «мертвую» зону.

Исходя из этого, понятно, насколько нелепым выглядит повторение штампов в духе «Истории Русов», когда «исследователи», подобные А. Ковтун, пишут о том, что «шведское войско, войдя на территорию Украины, вело себя дружественно, уважало жителей, платило за еду, фураж» [9]. С другой стороны, ведь ясно, что если Карл XII был освободителем Украины, а оккупация Малороссии называется шведско-украинским союзом, то предателями являлись те, кто отважился бороться против шведов, защищая свою страну. И таких было громадное большинство. Потому-то мазепинская история их замалчивает, подвергает забвению, пытается вычеркнуть из памяти народной.

Однако тем, кто оправдывает измену Мазепы, поскольку всё познается в сравнении и особенно, когда прогоняется через себя, уместно подумать о том, как они назовут своих близких – жену, супруга, ближайших родственников – если те, нарушат свои обещания и под воздействием «своих интересов», руководствуясь страхом,

жадностью или похотью, а может, чем-то более чистым и возвышенным, их предадут? Будут ли они их также оправдывать, как оправдывают Мазепу, или будут оскорблены в своих лучших чувствах и навсегда потеряют доверие к тому, кто им изменил?

8. Еще одна версия предательства гетмана основана на точке зрения, что Мазепа, оказавшись жертвой обстоятельств, просто попытался сделать все, чтобы не позволить разорить свою страну. Иначе говоря, если бы не Мазепа, Украина была бы уничтожена в соответствии с тактикой выжженной земли.

Чтобы сохранить ее, надо было «отдаться» шведам и выступить против Москвы. И многие этому верят, не задумываясь, а что именно гетман сделал для спасения конкретных сел и местечек? Бросился на их защиту? Не допустил сожжения домов и уничтожения жителей? Никаких таких данных «историки-мазепинцы» не сообщают, ограничиваясь тезисом, что борец за свободу Украины не может быть предателем. Почему? Потому что эти вещи несовместимы? Или потому, что борьба за независимость освящает любое предательство и снимает грех клятвопреступления? Или просто не считается таковым?

Возможно, поэтому, рассуждая о переходе Мазепы на сторону шведов, украинский доктор исторических наук В. И. Сергийчук настаивает, что хотя гетман «изменил российскому царю, но сделал это во имя украинского народа». Ведь условия союза со Швецией открывали Украине новые перспективы: «Карл XII будет протектором Украины, то есть возьмет Украину под свою опеку. На то время для Украины это было довольно выгодно, поскольку Швеция не лежит, так сказать, по соседству с границами Украины. Она никогда не имела никаких территориальных претензий к Украине, и это давало гарантию того, что Украина сможет развиваться и утверждаться как государство в своих этнических границах» [8]. При этом о договоре Мазепы с Речью Посполитой, по которому Малороссия входила в состав Польши, В. И. Сергийчук как бы не знает. В результате такого профессионального лукавства он сам попадает в своеобразную «западню»: если он об этом не знает, значит, плохой историк; если знает, но не считает нужным упоминать, значит, он не историк, а типичный пропагандист и манипулятор.

К тому же, нам его мысль напоминает о том, что, подобно своим последователям, Мазепа наговорил немало красивых слов о любви к Украине. Однако, известно, что использованная им патетическая риторика – обязательное условие социальной манипуляции. А «мазепинцы», говоря о своём кумире как о признанном ученике Н. Макиавелли, почему-то предлагают нам верить каждому его слову. Особенно, когда он говорит о любви к народу и освобождении страны. Но если риторику отбросить, что остаётся?

Тогда станет ясно, что главным мотивом для перехода на сторону шведов новоявленного «национального героя» Украины Мазепы был страх, что Пётр проиграет, и новый хозяин у гетмана отберет все, что было «нажито непосильным трудом». Надо было спасать шкуру и имущество. При этом сам гетман действовал, исходя не из высоких помыслов и знания действительности, а согласно своему масштабу мышления. Тому масштабу, который теперь навязывается гражданам Украины, как единственно верный. Масштабу хуторянского сознания, где «хуторянство» подразумевает не только определенную психологию, но и узкий временной отрезок сиюминутного действия, и масштаб малых локальных пространств.

Кстати, в противовес официальной версии русской православной церкви, в которой утверждается, что по вине Мазепы во время оккупации Украины шведскими войсками, осквернялись православные храмы, украинский историк М. Волгин выдвигает другую версию. «Гениальный гетман с целью ослабления противников столкнул лбами две враждебные Украине военные силы под Полтавой, чтобы не

допустить разрушения Киева и Печерского монастыря» [3], – убежден он и пытается убедить в этом читателей. И трудно ему возразить, ведь решающее сражение произошло действительно не под Киевом. Хотя от разорения и надругательства храмы, находившиеся вблизи Полтавы, гений гетмана почему-то не спас. Однако, по мнению «мазепинцев», гетман хотел счастья своей земле. И любовь к Украине не оставила ему выбора в том смысле, что любящий Украину не мог не предать.

9. Впрочем, поскольку «сюжет» Мазепы в истории нередко отражается как личный конфликт царя и гетмана, который решил выступить против губительной для Украины политики Петра, будет уместно уточнить и данный вопрос. Поэтому, если общую позицию «мазепинцев» в отношениях между русским царем и гетманом оформить тезисно, то свести ее можно к тому, что «Петр Первый был мелким извращенцем и тираном эпохи Героя Украины Ивана Мазепы» [27], который выступил против зарождавшейся империи во имя сохранения благосостояния своего народа и будущего процветания страны.

Согласно данной версии, в целом отношение российского царя к Украине и гетману объясняется просто: Петр Украину ненавидел, а Мазепе просто завидовал, как мифический Сальери завидовал гениальному Моцарту. Кроме того, известно, каким Петр I был неблагодарным. Ведь «Мазепа подарил царю одеяния, в которых Петра венчали на царствование» и «посылал царю-западнику книги из своей библиотеки» [6], чтобы он хотя бы чуть-чуть просвещался. И как Петр его за это отблагодарил? Притеснениями Украины и провокациями в отношении гетмана. Ведь ясно же, что Петр провоцировал Мазепу, подталкивая его к предательству. К тому же «мазепинцы» считают, что, нарушив свое обещание защищать Украину, составлявшее самую основу соглашения 1654 года, Пётр тем самым освободил гетмана от его клятвы ему подчиняться. Правда, при этом совершенно не учитывается тот факт, что задолго до начала военных действий на Украине Мазепа уже начал вести переговоры с врагами Петра, чем уже его предал. Просто ещё не настал час действовать открыто.

Однако на этот аргумент у «мазепинцев» есть простой ответ, что изменить Петру-душителю Украины – не значит изменить. Ведь российский царь порабощал Украину, грабил казачество. Поэтому Мазепа просто пошел за голосом народа и всё отдал за светлый идеал национальной независимости. В связи с этим Д. Калинчук уверенно заявляет следующее: «Гетмана Мазепу обвиняют в измене Петра. Хотя на самом деле стоит обвинить самого Петра в измене половины Украины во главе с гетманом, который собрал вместе земли своего народа»[1]. Естественно, в данном случае имеется в виду история, когда воспользовавшись слабостью тогдашнего союзника Петра польского короля Августа, чью страну постепенно захватывали шведы, Мазепа попытался, используя выгодную для него ситуацию, оставить за собой Правобережье. А Петр ему этого сделать не позволил. Но позволили ли бы ему это поляки Станислава Лещинского, в случае, если бы Петр под Полтавой проиграл? Ведь Польша на тот момент действовала на стороне Карла XII. А на каком основании она будет приветствовать образование нового государства, возникшего за счет ее территорий? Наоборот. Она сделала бы все, от нее зависящее, чтобы всю украинскую Русь себе вернуть: и по правому берегу Днепра, и по левому. И значит, несомненно, что, используя договор Мазепы с новым польским королем Станиславом Лещинским, поляки продолжили бы политику экспансии на русские окраинные земли. И вряд ли Мазепа смог бы их удержать. Так что его поступок, даже если и был продиктован

[1] «Гетьмана Мазепу звинувачують у зраді Петра. Хоча насправді варто звинуватити самого Петра у зраді половини України на чолі із гетьманом, який зібрав докупи землі свого народу» (укр.).

желанием объединить Малороссию-Украину под своим руководством, не был стратегическим и дальновидным.

Отчасти поэтому народ, о котором гетман так истово пекся на словах, «почему-то» его не поддержал. Более того, отношение монарха, народа и церкви к Мазепе однозначно совпало. Мазепа был ими осужден. И хотя в дальнейшем «мазепинцы» будут утверждать, что переход гетмана на сторону шведов был на Украине воспринят неоднозначно, соотношение тех, кто его поддерживал, и тех, кто его осудил, столь несопоставимо, что их даже сравнивать нельзя. А значит, руководствуясь идеей, что русский царь предал гетмана, можно развить ее, заявив, что гетмана предали все: и церковь, и старшина, и народ, превратив его в блудного сына Украины.

Так Петр расправился со своим учителем. Однако, как это ни парадоксально, его же можно считать и основателем «мазепианы», поскольку именно он создал условия для ее возникновения и заложил в нее исходные мотивации. Ведь если бы русский царь не подверг гетмана тотальному поношению, а русская церковь не предала его анафеме, возможно, до судьбы гетмана-неудачника не было бы никому дела. Но презрение и ненависть русского сообщества в его адрес, вызвало не только интерес по отношению к гетману со стороны тех, кто в силу различных причин ненавидел Россию, но и желание эту ситуацию теоретически развивать и практически использовать.

Так началась жизнь Мазепы после смерти, когда окруженный вниманием и заботой многочисленных врагов Руси он постепенно превратился по аналогии с Агасфером в Вечного украинца, который, подобно призраку отца Гамлета, ходит тенью по Украине, пугая детей и собак, стучится в хаты и лезет в души, требуя устами «мазепинцев» восстановления исторической справедливости.

10. Впрочем, на этом перечень версий не заканчивается. И если принять за основу главные выводы, сделанные Т. Г. Таировой-Яковлевой в ее монографии [26], можно предположить, что «измена» гетмана была совершена не во имя Украины, а ради создания и процветания новой Российской империи, для формирования которой Мазепа столько сделал, как соратник и наставник Петра. И хотя сама Т. Г. Таирова-Яковлева в своих умозаключениях не идет столь далеко, они вполне могут быть в таком духе продолжены. Об этом, в частности, свидетельствует, одна из посвящённых Мазепе заметок [15], в которой делается попытка обосновать идею о том, что своей «изменой» Мазепа оказал неоценимые услуги России и лично российскому царю. Так, гетман:

- заманил шведскую армию на погибель в Малороссию и предоставил Петру повод для нового наступления на украинскую автономию;
- фактически вывел из игры всех ключевых деятелей антироссийской оппозиции на Украине;
- дезориентировал и предал всех своих потенциальных сторонников, лишив их возможности эффективно бороться против Петра;
- подготовил условия для успешного завершения формирования Российской империи.

И что самое важное: при таком подходе Мазепа выглядит не безвольной игрушкой в руках коварной Судьбы, а вполне достойным «игроком», умным и дальновидным, способным на великие жертвы и грандиозные свершения.

Действительно, исторические данные наглядно показывают, что Мазепа не был антироссийским политиком до своей «измены». Ни одного документа, хотя бы отчасти подтверждающего точку зрения, что Мазепа имел план отделения от России и в течение всего своего правления готовился к борьбе с ней, историками не представлено. И это отмечает даже Т. Г. Таирова-Яковлева.

В свою очередь, об его верноподданнической позиции «говорят» переписка с Петром и высшими российскими сановниками, беспрекословное выполнение царских указов, конкретные «антиукраинские» действия – от подавления антироссийских выступлений до посылки казаков за пределы Малороссии, скупка новых земель вне Украины – в Рыльском и Путивльском уездах и т. п. К тому же известно, что гетман выказывал намерение породниться с А. Д. Меншиковым, чего бы он точно не делал, если бы планировал от России отделяться. Так что, по части подтверждения историческими данными, версия о борьбе Мазепы за свободу Украины через её возвращение в Европу проигрывает другим трактовкам «всухую».

Тому подтверждением является даже прославляемая «мазепинцами» благотворительная деятельность гетмана, где, не умаляя роли Мазепы в деле реставрации церквей, следует оговорить, что пожертвования православной церкви, которые регулярно осуществлял гетман, имели не национально-культурный, а религиозный характер с целью замаливания грехов. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что он осуществлял пожертвования не только в пределах Украины, но и в Польше, Литве, Молдавии, Валахии, а также в Болгарии, Сербии, Греции и даже в Палестине.

При этом Мазепа не только ничего не сделал, чтобы сохранить независимость Киевской митрополии от Московского патриархата, но и скорее способствовал подчинению Киевской митрополии Москве, организовав «выборы» угодного Москве киевского митрополита. Это привело в течение нескольких лет к потере Киевской митрополией Черниговской (1688 г.), Львовской (1689 г.) и Перемышльской (1691 г.) епархий, а также Межигорского (1687 г.) и Киево-Печерского (1688 г.) монастырей. А ведь контроль над ними для него как правителя был очень важен. Ведь в соответствие с современными представлениями в данном случае речь шла о передаче контроля за информационным пространством Украины, включая образование.

Кстати, следует заметить, что последняя версия о спасении Мазепой России получила довольно оригинальное развитие в трактовке украинского историка М. Волгина, по которой Мазепа договорился с Петром о том, чтобы с помощью измены гетмана обмануть шведского короля, заманив его на Украину, дабы с ним окончательно покончить. Поэтому ««измена» Мазепы была тем же продолжением сотрудничества, но только в военно-шпионской сфере. И дал на нее согласие «украинский полководец» только потому, что многолетняя дружба с российским царем и интересы Украины к этому обязывали [3]. Ну, верил он Петру, как своему творению! Что с этим поделать? И поставил на карту всё. И оказался подло брошен.

Замысел «гениального» Мазепы объяснялся просто: поскольку Петр не имел опыта подобной войны, а казаки таким образом боролись с захватчиками столетия, гетман решил заманить Карла XII с его армией на Украину. «Согласно разработанному плану, основная роль отводилась украинскому гетману и Украине. Необходимо было убедить шведского короля отказаться от похода на Москву через Смоленск и заманить его на Украину, обещая поддержку и лёгкую победу. План должен был завершиться пленением Карла XII и победоносным миром в 1709 году. В случае успешного осуществления плана, Россия укреплялась на Балтийском море, а Украина продолжала строить свою независимость в тесном сотрудничестве с Россией. План, естественно, не мог осуществиться без «измены» Мазепы» [3].

Но, к сожалению, когда Мазепа выполнил свою часть договора, гениально обыграв Карла, Петр, расправившись руками Мазепы со шведами, коварно использовал ситуацию против гетмана и Украины. В результате он «оболгал спасителя Москвы и России и предал своего верного многолетнего товарища, талантливого полководца гетмана Украины Ивана Степановича Мазепу. Целью молодого Петра

было скрыть своё бездарное руководство российскими войсками и украинскими казаками на первом этапе Северной войны» [3].

Причем, согласно данной трактовке, Мазепа поможет спасти Россию еще раз: в 1812 году, так как Барклай де Толли «успешно использовал стратегию и тактику, разработанную в борьбе со шведами украинским гетманом И. С. Мазепой в период Северной войны России со Швецией» [3].

Таким образом, получается, что гетман пошёл на тайный союз со шведами с ведома и одобрения Петра, дабы, заманив их на Украину, окончательно погубить, сделав из Украины идеальную западню. Однако для этого Мазепа пожертвовал собой и своим честным именем, чтобы спасти Россию от непобедимого Карла, приняв на себя главный удар. Только вот Петр почему-то Мазепу подставил и «не простил», совершив по отношению к нему очередную великодержавную подлость. Так Мазепа пал жертвой интриг русского царя и был оболган его приспешниками на столетия.

11. Кстати, в свете последней версии о личном противостоянии русского царя и «украинского» гетмана в духе любви-ненависти Мазепа в исторической мифологии невольно стал своеобразным альтер-эго Петра. Героем-трикстером. Его вечным и одновременно роковым спутником. Украинским Хромым бесом. Мефистофелем. Локи. Порочным девственником. Мимикрирующим под сильных мира сего соблазнителем, представляющим себя как «часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо» (Гёте).

При этом его типичная для казачества социокультурная и психическая неустойчивость делает его для исследователей и биографов неуловимым вплоть до смены гендерных ролей. А в контексте этого «слоя» истории, который сейчас крайне моден на Западе, а у нас в силу евроинтеграционной политики только начинает осваиваться, «история» с протестами гетмана относительно замысла Петра реорганизовать Войско Запорожское в регулярные войска может быть подана, как гендерный конфликт [18], когда «на смену гомосексуальному эросу номадов приходит рациональная машинерия регулярной российской армии» [5].

Иначе говоря, Петру хотелось «ликвидировать безженный статус козачества» [5]. И хотя он тогда этого не сделал, разработанный в 1706 году немецкими военными советниками русского царя Краткий артикул (т. н. Московский Военный Регламент[1]), предусматривавший наказание (сжигание на костре) за мужской гомосексуализм по мнению отдельных исследователей мог вызвать такую бурную реакцию гетмана, которая в конечном итоге привела его к «измене» [29].

Кстати, известно, что в гомосексуализме «мазепинцы» обвиняли как раз Петра, что и было так ярко показано в скандальном фильме украинского кинорежиссера Ю. Г. Ильенко «Молитва про гетмана Мазепу». Однако крайне маловероятно, чтобы практикующий подобные «удовольствия» царь предлагал для борьбы с якобы близкими ему гомосексуалистами столь суровые меры. А вот недовольство гетмана на этот счет и его «восстание» совпадает с этой историей и по времени, и по сути. Ведь, по мнению харьковского профессора С. В. Жеребкина, к казакам «апеллировали как к опыту иного типа сексуальности, иного отношения к женщине» [5], да и к мужчине тоже. В результате овеянные романтикой казацкого «братства» «сексуальные отношения в Украине рассматривались как формы проявления особой, романтической любви» [5] между мужчинами. И в случае, если подобные исследования будут проведены успешно, выступление Мазепы против Петра I можно представить в совершенно ином виде.

[1] Краткий артикул был составлен бароном Г. Гюйссеном на основе Саксонского военного устава и издан на немецком языке в 1706 г. под названием «Moskovitisches Kriegs-Reglement» (Московский Военный Регламент); затем с немецкого текста был сделан русский перевод.

12. Причём, в данном случае Ю. Г. Ильенко идёт ещё дальше, сужая смысл «измены» Мазепы Петру до глубоко личного, интимного переживания, какое бывает между мужчиной и женщиной. И отразил его в следующих таинственных словах: «Единственный человек в мире, который имел право сказать, что его предал Мазепа, был Петр I, потому что он по-своему любил гетмана» [17]. А с учётом того, как после долгой совместной работы с гениальным кинорежиссёром С. Й. Параджановым над его фильмом «Тени забытых предков», когда Ю. Г. Ильенко был у него оператором, будущий создатель «Молитвы за гетмана Мазепу» стал трепетно относиться к однополой любви, особенно, в истории[1], ничего в этом удивительного нет. Правда, в таком случае, по Ильенко, получается, что Мазепа перешел на сторону шведов потому, что уже не мог терпеть сексуальные «выходки» русского царя, что может быть правдоподобным лишь для тех, кто верит в мистификации Ю. Г. Ильенко.

Кстати, в свете этого, и заверения отдельных «мазепинцев», что между Мазепой и Мотрей не могло быть плотской любви, выглядят вполне приемлемыми. Ведь не исключено, что после крайне позорной экзекуции магната Фальбовского Мазепе пришлось срочно сменить подчеркнутую куртуазность польского шляхетства на брутальную женофобию казачества в силу не политических, а психофизиологических причин, что тогда было равносильно смене не только его политической, но и сексуальной ориентации. Недаром, именно после этого, он долго не сможет смотреть на женщин с вожделением и будет искать у них уже не удовольствия, а элементарную выгоду. Впрочем, подчеркнем, что к этому скрытому пока аспекту «мазепианы» исследователи только начинают подбираться, в первую очередь испытывая трудности психологического плана. Тема-то пока для них запрещенная. И, возможно, поэтому в своем «нежелании анализировать коллективную природу козацкой сексуальности отечественный и западный просветительский подходы парадоксальным образом совпадают» [5]. Но это пока. Ведь усиление культурной интеграции с Европой неизбежно вынудит принять европейские ценности и по данному, пока все еще щекотливому для граждан Украины вопросу.

В этом смысле судьбоносный для Украины и такой знаковый «евровыбор» Мазепы выглядит в духе современных подходов европейского сообщества с их особым любовным отношением к сексуальным меньшинствам, прогрессивным и либеральным одновременно. А его отчаянное выступление против Петра может быть представлено как первая известная нам украинская сексуальная революция, вылившаяся в конфликт между возглавляемым Петром гетеросексуальным большинством и поддержавшим Мазепу гомосексуальным меньшинством.

Однако, что тогда скрывает «мазепиана»? И не может ли в свете этого все «мазепинство» быть представлено, как скрытая форма гомосексуальных симпатий, выражающаяся то в повышенной интеллектуальной агрессии, то в заунывных разговорах про всеобщую любовь? У нас нет ответов на эти вопросы. И мы не ставим задачи данную проблему разрешить. Но предложить ее как рабочую гипотезу вполне можно, несмотря на то, что для большинства исследователей она выглядит уже в силу

[1] Сам Ю. Г. Ильенко по этому поводу в уже упомянутом интервью говорил: «Один известный кинорежиссер, у которого я работал оператором, пытался сделать из меня гомика, но я этому не поддался». И, возможно, он говорил правду. Однако, тот факт, что сам Ильенко после этого чрезвычайно трепетно стал относиться к данной теме в своём творчестве, наводит на мысль, что в отношении к однополой любви в голове Ильенко после общения с С. Й. Параджановым всё же произошёл заметный и по-своему необратимый переворот. Причём, как у Эдуарда Лимонова, начался с увлечения гомосексуальной тематикой, а закончился исповедальным и одновременно радикальным по характеру национализмом.

одной привычки пока нереальной и вызывающей. Но в будущем все возможно, и не исключено, что в данном вопросе нас еще ждут интересные открытия[1].

Итак, как видим, в вопросе об измене Мазепы набор вариантов интерпретаций не страдает однообразием, предлагая выбор трактовок на любой самый изысканный вкус. Однако предательство Мазепы как факт в целом не подвергается сомнению. И мы можем лишь спорить о предпочтениях и судить о мере наказания, выясняя, какое предательство заслуживает безусловного осуждения, а какое можно считать своеобразной легкой и простительной «интрижкой», осуществляемой для поддержания формы по принципу «чтобы сильнее любить, надо почаще изменять».

При этом отметим, что самая лелеемая «мазепинцами» версия о великой любви великого человека к своей великой, но униженной врагами стране историческими данными не подтверждается, представляя собой набор аргументаций из разряда тех, где желаемое выдается за действительное исключительно путем самообмана и внушения. В свою очередь это предоставляет возможность «мазепинцам» пребывать в локальной смысловой зоне между глупостью и негодяйством, позволяющей т. н. «украинской элите» под видом любви к Украине снова торговать своей страной или её частью. И в этом смысле данная мифологема становится актуальной не только для Украины, но и России, т. к. по своему статусу Мазепа был в ранге крупного чиновника или «местного царька», имевшего свою вотчину или переданную ему в «кормление» сферу, которую он воспринимаеткак «заработанное непосильным трудом», и в случае угрозы своему владению может начать собственную Игру, которая будет построена на измене. А как называется эта «вотчина» – автономная республика или, скажем, Сбербанк, уже не имеет значения. Так неправильно трактуемое прошлое опять вторгается в настоящее, чтобы определить наше будущее, если мы окажемся неспособными это понять.

Литература

1. Артамонов В. Правда о Батурине и Мазепе. URL: http://www. otechestvo. org. ua/main/20087/2425. htm(дата обращения: 07. 02. 2020).

2. Брикнер А. Г. История Петра Великого. М: Эксмо, 2007.

3. Волгин М. Мазепа – спаситель России. URL: http://www. bulatnvr. com. ua/index. php?go=News&file=print&id=449(дата обращения: 07. 02. 2020).

4. Дашкевич Я. Довга тінь гетьмана. Про підсумки ще одного Мазепиного року. URL: http://universum. lviv. ua/journal/2010/1/dashk_1. htm (дата обращения: 07. 02. 2020).

5. Жеребкин С. Сексуальность в Украине: гендерные «политики идентификации в эпоху козачества. URL: http://www. genderstudies. info/sbornik/muzhest/11. htm (дата обращения: 07. 02. 2020).

6. Калинчук Д. Хто зрадив гетьмана Мазепу? URL: http://www. ut. net. ua/History/17190(дата обращения: 07. 02. 2020).

7. Каревин А. С. Страдания на незнании. Еще раз о сумерках воинствующего невежества. URL: http://h. ua/story/135444/(дата обращения: 07. 02. 2020).

8. Климончук О. Историк Сергийчук: Пьяный Петр I бил Мазепу по щекам, как бесчестную блудницу. URL: http://compromat. ua/ru/16/27272/index. html(дата обращения: 07. 02. 2020).

[1] Разумеется, автор к рассмотренной выше версии относится с большим сомнением. Но она хорошо показывает, как, используя применяемую «мазепинцами» методологию, можно обосновать казалось бы самые невероятные вещи. А с учётом постоянного повтора и психологического привыкания, они со временем уже невероятными совсем не кажутся.

9. Ковтун А. Иван Мазепа оправдан. URL: http://zn. ua/SOCIETY/ivan_mazepa_opravdan_istoriey-25458. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

10. Колпакиди А. Историк: Украина - единственная страна, где Иуду могут объявить национальным героем. URL: http://www. regnum. ru/news/956004. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

11. Кралюк П. Многоликий Мазепа: конструктивное, трагическое, трагикомическое. URL:http://www. day. kiev. ua/275818/(дата обращения: 07. 02. 2020).

12. Куликова В. Ф. Политическая ситуация на Украине в начале XVIII века и украинский поход Карла XII (1708-1709 гг.): Автореф. дисс. … канд. ист. наук, СПБ., 2009. 20 с.

13. Максимов В. «Орден Иуды»: Проклята Мазепа 300 лет спустя. URL:http://www. sovr. krivbassinfo. com/cgi-bin/sovr. pl?lang=ru&action=showstat&sndir=2006_10&razd=3&stat=12(дата обращения: 07. 02. 2020).

14. Найдыш В. М. Мифология: учебное пособие. М. КНОРУС, 2021. 430 с.

15. О бедном Мазепе замолвите слово. URL: http://i-grappa. livejournal. com/418629. html(дата обращения: 07. 02. 2020).

16. Портников В. День рождения Мазепы. URL:http://rus. newsru. ua/arch/columnists/20mar2009/mazepa. html(дата обращения: 07. 02. 2020).

17. Проторская Н. Юрий Ильенко: «Никакой Полтавской битвы не было». URL: http://www. ng. ru/culture/2003-05-29/6_poltava. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

18. Ставицкий А. В. Интерпретация измены гетмана И. Мазепы в свете современных гендерных исследований // Причерноморье в истории и современном развитии Российского государства: опыт интеграции: сб. науч. ст. / отв. ред. А. В. Баранов, В. В. Касьянов. Кубанский университет, Краснодар, 2017. С. 67–70.

19. Ставицкий А. В. Мифы Украины: «Батуринская резня». Севастополь: Рибэст, 2012. 252 с.

20. Ставицкий А. В. Мифы Украины: Мазепа. Севастополь: Рибэст, 2012. 172 с.

21. Ставицкий А. В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест. 2015. 748 с.

22. Ставицкий А. В. Украинская идентичность: общие подходы конструирования и мифологизации. Севастополь: Рибэст, 2013. 160 с.

23. Ставицкий А. В. Украинская мифоистория в режиме информационной войны. Севастополь: Рибэст, 2014. 176 с. (Серия «Мифы Украины»).

24. Ставицкий А. В. Украинская «элита»: идентичность и глобальный выбор. Севастополь: Рибэст, 2013. 208 с.

25. Ставицкий А. В. Украинский проект: проблема тотальной имитации // Каспийский регион. Политика. Экономика. Культура. №1. 2015. С. 89–96.

26. Таирова-Яковлева Т. Г. Иван Мазепа и Российская империя: история «предательства. М: Центрполиграф, 2011. 525 с

27. Тригуб В. Окопы информационной Полтавской битвы. URL:http://www. novasich. org. ua/index. php?go=News&in=view&id=4137 (дата обращения: 07. 02. 2020).

28. Чухліб Т. Шлях до Полтави: Україна і Росия за доби гетьмана Мазепи. К. : Інформаційно-аналітична агенція Наш час, 2008. 263 с. (Сер. : Невідома Україна)

29. Karlinsky S. The Sexual Labyrinth of Nikolai Gogol. Chicago and London : The University of Chicago Press, 1992. 344 p.

УДК 327 + 008

Харитонов А. М.

О некоторых статистических мифах Второй мировой войны

Данная небольшая работа не претендует на статистическую истину в последней инстанции. Это всего лишь рядовая попытка географа расставить некоторые акценты в статистических исследованиях и привлечь внимание вдумчивого читателя к некоторым особенностям статистического учета в геополитических исследованиях с целью воспрепятствовать распространению некоторых современных мифов об истории Второй мировой.

К сожалению, эти геополитические мифы, пользуясь нашей неосведомленностью, все шире распространяются по земному шару, в т. ч. и с целью ревизии итогов и целей прошедшей войны.

Так, современные средства массовой информации подхватили и разнесли по интернету число потерь Советского Союза в Великой Отечественной войне в 27 млн. человек. Если учесть, что общее число потерь во Второй мировой войне оценивается приблизительно в 50 млн. человек, то на долю СССР приходится более половины этих потерь.

Современный обыватель может попытаться представить это в уме как непрерывный ряд трупов людей самой разной национальности, пола и возраста или бесконечные ряды могил с крестами или без (в зависимости от исповедуемой религии или отсутствия ее исповедования). Однако будет ли такое представление правильным? И как вообще представить себе хотя бы приблизительно порядок этих потерь в разных странах и сравнить его?

Вот здесь лукавая статистика (а она, как известно, сродни лжи и даже больше самой большой лжи) представляет несколько возможностей варьировать результатами, порождая все новые и новые геополитические мифы. Ведь мало кто из тех, кто даже занимается расчетами военных потерь, представляет себе методы работы демографов и статистиков в этом направлении.

Дело в том, что подсчитать реальные потери в войне несколько проще для европейских стран. Там еще до Войны была сравнительно неплохо поставлена статистическая служба, проводились более – менее регулярно переписи населения. Конечно, война уничтожила много архивных данных, но, тем не менее, при общем не столь высоком уровне потерь их можно подсчитать «по головам» с учетом возможного перемещения части населения после войны и его естественной убыли. Примерно так и подсчитывают потери зарубежные исследователи.

Но как быть с потерями в других странах? Ведь в такой густонаселенной и многочисленной стране как Китай переписи населения в довоенный период вообще не проводились. А как считать жертв атомных бомбардировок в Японии?

Впрочем, здесь в геополитике европоцентризма другие взгляды – чего, мол, их жалеть этих азиатов! Их и так уже не один миллиард нынче.

А если статистическая служба в стране еще и поставлена недостаточно хорошо?

Иногда помогают довольно простые с точки зрения статистики расчеты. Ведь зная численность довоенного населения по переписи можно продолжить статистический ряд для более поздних лет и сравнить их с данными текущих переписей населения в послевоенные годы. Вычтем естественную убыль населения от старости и болезней и получим в итоге эти самые 27 млн., точнее 26, 6 млн. [2]. Это число в сущности потенциальных (не реальных!) потерь в СССР. Чем они отличаются от потерь в зарубежной статистике и почему они потенциальные?

Это число включает, кроме действительно имевших место потерь в ходе военных действий и в оккупации, также и демографический ущерб от снижения рождаемости в ходе войны. Ведь значительная часть мужского контингента находилась в зоне боевых действий и не имела возможности даже на отдыхе навестить собственные семьи, если таковые имелись. Увеличилась и смертность среди новорожденных младенцев, оцениваемая в 1, 3 млн. чел.

Впрочем, имеются и попытки пересмотреть общую величину реальных (действительно имевших место) потерь СССР в сторону уменьшения. В частности указывается, что не все жители СССР, которые все равно бы умерли в период войны, учитываются в расчетах. Это и дает увеличение общих потерь на 7 млн. по сравнению с прежними оценками и напоминает политический заказ. Однако и в этих случаях общая величина потерь СССР все равно остается гигантской и оценивается в 16–20 млн. человек. Примерно такой она значилась в прежних статистических выкладках в истории Второй мировой [3 и др.].

Вряд ли ее пересмотр в сторону резкого увеличения является правильным. Отечественные статистики и так в значительной степени пострадали от репрессий, не вписавшись в общие планы развития страны в довоенные годы первых пятилеток, чтобы еще раз обвинять их в подтасовках.

Так что, как видим, расхождения в методиках подсчета потерь в ходе военных действий достаточно велики. Но даже если попытаться пересчитать эти потери для европейских стран по советской методике, то такое сопоставление опять же будет не совсем точным. Вероятно, именно это подразумевают те, кто не желает учитывать величину потенциальных европейских потерь в прошедшей войне. Действительно, величина рождаемости в СССР в довоенный период значительно превосходила таковую в странах Западной Европы. Так что и эта величина для СССР будет существенно выше.

Да и переписи населения в Европе проводились чаще, чем в СССР, где предвоенную перепись от послевоенной отделяет 20 лет. Так что подсчеты потенциальных потерь снова будут не в нашу пользу.

Что касается иных статистических мифов, то наиболее интересным становится распространение мифа об огромном военном превосходстве СССР над гитлеровской Германией в момент нападения 22 июня 1941 г. Действительно, современные энциклопедические справочники «скорректировали» численность советской военной техники в сторону ее значительного увеличения. В результате выяснилось, что общее число в Красной Армии танков и другой военной техники порой резко превосходило техническое оснащение армии вторжения. В ряде случаев даже с учетом низкого качества советской военной техники отдельные экземпляры ее (Т-34 и КВ) первоначально не имели аналогов в армии немецко-фашистских захватчиков.

Из этого порой делаются скоропалительные выводы о едва ли не полной неспособности советского военного руководства в ведении боевых действий. Опираются исследователи подобного рода и на неудачи Красной Армии в «зимней войне» с Финляндией.

Но ведь техника без людей мертва! Попробуйте задать такому однобокому исследователю вопрос об общей численности войск в начале войны на нашей западной границе со стороны Германии и ее союзников и СССР. Почти наверняка он не обращал свое внимание на этот немаловажный фактор.

Именно этим грешат частенько геополитические исследования, носящие заказной характер. Они не обращают внимание на то, что Германия с союзниками при внезапном нападении имела численный перевес в людях над Красной Армией в приграничных сражениях в общем в 1, 5–2 раза. Те же, кто обращает внимание на

подобные нюансы подметили, что наибольшие успехи фашисты имели на направлениях главного удара – Северном и Северо-Западном. Именно здесь численное превосходство германских войск и их союзников было фактически двукратным!

При таком перевесе правильной тактикой продолжения борьбы должна была быть практика повсеместного отхода, подобно другой Отечественной войне и ожидание подхода резервов. Так что большие потери военной техники у СССР в начальный период войны скорее лишь частично помогали преодолеть повсеместный недостаток в живой силе.

Отмечается при этом, что на Южном крыле фронтов Великой Отечественной в первые дни войны успехи фашистов были достаточно скромными. Но и их перевес в живой силе здесь был невелик, а с учетом качества румынских войск это и позволяло нашим войскам даже наносить сухопутные удары по вражеской территории.

Из иных статистических мифов в истории военных действий отметим явное завышение военных потерь противника с обеих сторон. Ну, хотели генералы и их подчиненные выглядеть лучше, чем было в действительности.

Вот и гуляют в советских военных мемуарах по степному Крыму во времена войны едва ли не сотни гитлеровских танков, тогда как гитлеровский военачальник и вовсе утверждает, что танки в его войсках тогда отсутствовали напрочь. И нельзя даже списать это на неучтенные самоходные орудия, принятые за танки, ведь их общее число в немецких войсках в Крыму было мизерным [4].

Впрочем, борьба с САУ «Фердинанд» на страницах некоторых изданных у нас военных мемуаров, ставшая популярной в какой-то момент, ныне также осуждается исследователями применения бронетехники на полях сражений Второй мировой. Ведь их производство было мизерным и потому применение на Восточном фронте немцами было весьма ограниченным. Чаще всего несведущие военнослужащие именовали так любую крупную немецкую САУ с задним расположением боевого отделения [1 и др.].

Так что военной статистике применения и военных потерь хоть и доверяй, но не забудь ее проверить данными противника. Здесь исследователей еще ждет множество интересных открытий, которые помогут им разоблачить многие статистические геополитические мифы войны, распространяющиеся и в послевоенное время. Главное, чтобы эти геополитические мифы своевременно получали должный отпор, в т. ч. и на государственном уровне.

Литература

1. Коломиец М. «Элефант». Тяжелое штурмовое орудие Фердинанда Порше. М. : Яуза : Стратегия КМ : Эксмо, 2013. 96 с

2. Россия и СССР в войнах XX века. Книга потерь. М. : Вече, 2010. 624 с.

3. Урланис Б. Ц. Народонаселение: исследования, публицистика. М. : Статистика, 1976. 359 с.

4. Широкорад А. Б. Танковая война на Восточном фронте. М. : Вече, 2014. 448 с.

УДК: 821. 111-311. 8 + 910. 4(410:477. 75) + 94(477. 75)“17”

Храпунов Н. И.

К пониманию крымского мифа: образ «ленивого татарина» в отечественном и зарубежном сознании и его использование[1]

В XVI–XVIII вв. в западноевропейской общественной мысли сформировался образ «благородных дикарей», счастливых, не испорченных цивилизацией жителей окраин обитаемого мира, не имевших необходимости в тяжелом труде. Его создателями были путешественники в отдаленные страны света. Образ этот был связан с темой земного рая, который помещали в обеих Америках и на островах Тихого океана [29, с. 40–60]. Миф о «благородных дикарях» восприняли и популяризовали «кабинетные» авторы, среди которых были Монтескьё и Руссо, соединившие его с теорией о влиянии природы и климата на характер народов, которую сегодня называют географическим детерминизмом. Как писал Монтескьё в сочинении «Дух законов» (1748): «*В Европе существует некоторое равновесие между народами юга и севера. Первые имеют всевозможные удобства для жизни и мало нужд; у вторых много нужд и мало удобств для жизни. Одним природа дала много, а они требуют от нее немногого; другим природа дала мало, а они требуют от нее многого. Равновесие между этими народами поддерживается ленью, которой природа наделила южные народы, и изобретательностью и энергией, которыми она наделила народы севера*» [9, с. 295–296]. Руссо в трактате «Эмиль» (1762) фактически повторил эту мысль: «*На севере люди много потребляют, живя на неблагодатной почве; на юге они на плодородной потребляют мало; отсюда порождается новая разница, которая делает одних трудолюбивыми, других – созерцательными*» [13, с. 44]. Одним из неявных последствий данного дискурса стало «открытие» необычной лености жителей Крыма после присоединения полуострова к России в 1783 г. В докладе пойдет речь о возникновении данного стереотипа и его практических последствиях.

Крым стал местом притяжения для многочисленных путешественников, россиян и иностранцев, ездивших как по долгу службы, так и из любопытства в традиции Западного гранд-тура, то есть длительной поездке по Европе и Ближнему Востоку с познавательными и образовательными целями. Многие путешественники издали книги воспоминаний о поездке, письма и дневники других были изданы наследниками и потомками. Среди важнейших мотивов большинства этих описаний – наделение Крыма чертами земного рая. В этом контексте речь шла исключительно о плодородных долинах юго-западной части полуострова и субтропиках южного берега, отделенного труднопроходимой стеной Крымских гор. Для степи, составляющей три четверти территории Крыма, места в мифе не было. Вот, например, фрагмент из сочинения шотландца на русской службе Маттью Гатри [см. : 26], издавшего книгу путешествий в память о безвременно ушедшей любимой жене. «*Отправляю это письмо из восхитительной Байдарской долины, которую местные называют Таврической Аркадией, Крымской Темпи и т. д., и всяким нежным именем, которое только может предложить любовь к сельской жизни восхищенным посетителям этого волшебного уголка. Со своей стороны, я признаю, что отношусь к числу тех, предпочитает Таврическую Темпи Фессалийской, даже отмечая цветистые описания Плиния и Элиана, без неестественного их противопоставления трудам Ливия и Овидия; это будет излишне суровым в случае Байдар, чьи реальные красоты намного*

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-09-00053 «Крым в восприятии англичан конца XVIII – начала XIX в. ».

превосходят поэтическое очарование классической Темпи, если бы мне пришлось скрыть существенное между ними различие; а именно то, что в первой из них грохочет резкий и шумный Пиньос, не вызывающий ничего кроме ужаса, а Байдары орошают две нежно шепчущих ручья, дарующих удовольствие и наслаждение» [33, p. 116]. Мода на античность, укоренившаяся в сознании эпохи Просвещения и начала Романтизма, позволила автору воспользоваться классическими образами Аркадии – области в центральной части Пелопонесского полуострова, пользовавшейся репутацией страны райской невинности, патриархальной простоты нравов и мирного счастья, а также расположенной на севере Греции живописной Темпи, или Темпейской долины, пробитой в горах рекой Пиньосом.

Путешественникам, направлявшимся в Крым с севера, приходилось пересекать сотни километров безводных и безлюдных степей, навевавших скуку и тоску. Англичанка Элизабет Кревен [о ней: 27], посетившая Крым в 1786 г. в ходе путешествия из Петербурга в Константинополь, сообщала: «*я пересекла Перекопские равнины, где нет ничего, кроме массы грубой травы, выгорающей в определенное время года. Вся эта страна, как и та, что лежит между Херсоном и Кременчугом, называется Степью, а я бы назвала ее пустыней…*» [31, p. 160–161]. Немудрено, что, достигнув плодородной и живописной юго-западной части Крыма, где города и селения располагались в окружении садов, лесов и речек, на фоне живописных гор и отвесных скал, а еще дальше, за горами, начинались морские пейзажи, путешественники не могли не испытать особенного эмоционального подъема. Это обстоятельство понимали наиболее проницательные из них. Бальтазар фон Кампенгаузен, немец по происхождению, состоявший секретарём для иностранной переписки при Г. А. Потёмкине, писал о Байдарской долине, что «*своим пленительным обликом она во многом обязана бесплодию окружающей страны*» [20, с. 460].

Образ «крымского рая» стал важным элементом политической идеологии Российской империи при Екатерине II. Он позволял использовать разные символические ассоциации, оправдывая завоевание полуострова, показывая историческую миссию России, сравнивая деяния Екатерины II и Петра I, объясняя основания власти императрицы [4, с. 113–120; 38, p. 1–23]. Влияние этого дискурса на труды путешественников требует дополнительного осмысления. Представляется, что роль их непосредственной реакции на увиденное была не менее важной [см. : 21; 11, с. 332–337]. Как бы то ни было, очарованные природой южной части Крыма приезжие воспринимали живших там татар как истинных «благородных дикарей», не имевших ни нужды, ни желания к труду и проводивших время в праздности и спокойствии, получая от природы все необходимое для удовлетворения своих скромных потребностей. Правда, интерпретировали эту картину по-разному. Романтики видели в ней простое счастье, недоступное жителям европейских столиц, измученным суетой «ярмарки тщеславия». Скептики же были шокированы поведением татар, не желавших вести производительное хозяйство и осваивать современные технологии производства согласно этике капитализма.

Принц Шарль-Жозеф де Линь, «гражданин мира», военачальник, придворный и острослов, один из ярчайших представителей своей эпохи, получил в подарок от Екатерины II имение на берегу моря [о нем: 11, с. 333–334]. Бельгиец был очарован соседями: «*Обернувшись, похвалил я леность своих добрых мусульман, сидевших, скрестивши руки и ноги, на крышах своих [домов] (…) Я велел им сказать, что люблю ленивцев, но хотел бы знать, чем они живут. Они показали мне несколько овец, лежавших на траве, подобно мне самому – я благословил ленивцев. Они показали мне свои плодовые деревья (…) Я благословил ленивцев. Я пообещал им, что не дам их в*

обиду (...) Я благословил ленивцев, и вновь вернулся к своим мыслям» [36, p. 67–68]. Крым и его жители произвели на принца столь сильное впечатление, что он задумался, не стоит ли навсегда бежать в это прекрасное место: «*Пресытившись почти всем известным, почему бы мне не поселиться здесь? Я обращу этих татар-мусульман, научив их пить вино и придав своему жилищу вид дворца, который будет издалека заметен мореплавателям; я выстрою восемь домов для виноградарей с колоннами и балюстрадой…*» [36, p. 70].

Его последователи попытались дать рациональное объяснение такому поведению татар. Вот что писал в 1818 г. француз Поль Гибаль [см. : 24]: «*Горные татары (...) по характеру своему ленивы и живут, наслаждаясь жизнью, как они это понимают, не беспокоясь о том, как бы разбогатеть. В этом отношении они, возможно, мудрее европейцев*» [2, с. 57]. Немного по-другому размышлял шотландский путешественник Джеймс Уэбстер, познакомившийся с Крымом в 1827 г. : *«Может показаться, что жизнь не оставляет татарину возможности иметь какие-нибудь мечты. Он и правда ленив и беден; но его желания также ограничены, как и его возможности. Он подбирает упавший рядом плод и, сидя на крыше своего дома, в тени старого грецкого ореха, под которым укрывался еще отец его отца, целиком отдается наслаждению тихим счастьем отдыха. Русские возмущаются леностью татар – но почему они должны работать? Они и без того – счастливейшие из крестьян, и, естественно, не желают превращаться в обычных тружеников»* [22, с. 411].

Зато у других авторов, и русских и зарубежных, подобное поведение вызывало удивление, если не сказать раздражение. Павел Иванович Сумароков, имевший массу возможностей для изучения Крыма во время службы в комиссии по разрешению земельных споров в Тавриде в начале XIX в., неоднократно обличал «татарскую леность». По его словам, Крым получал многие необходимые продукты «*из Малороссии, и даже из великой России*». Это происходило «*от лени избалованных мусульман, которые, находя у ног своих разметанный бисер, не желают уклониться для собирания оного. Их можно уподобить развращенному сыну, расточающему сокровища отцовские без разбора, и который, не помышляя о будущем, часами беспечности распределяет свой век*» [15, с. 164–165]. Отсылки к библейским притчам о блудном сыне [Лк. 15: 13] и о метании жемчуга [Мф. 7: 6] подчеркивали недостойное поведение мусульман. В записках Сумарокова можно обнаружить фрагмент, указывающий, как представляется, на влияние идей французских философов. Рассказывая о Керченском полуострове, лишенном не только холмов, но также и деревьев и источников воды, писатель сообщал: «*Таковой недостаток в необходимых вещах превозмогает лень татар, и они здесь, где другой народ может быть обитать бы не согласился, заменяют трудолюбием бедность природы*» [16, с. 95]. Таким образом, если богатая природа южной части полуострова портила татарский характер, то скудость восточной оконечности его, наоборот, улучшала.

Англичанка Мери Хоулдернесс провела в Крыму 1816–1820 гг., став жительницей английской колонии в селении Карагоз – ныне Первомайское [см. : 11, с. 293–296]. Она много общалась со своими соседями и не раз удивлялась их нелюбви к работе. По словам писательницы, «*Традиции и способы ведения сельского хозяйства у татар – грубые и простые. У них нет столько трудолюбия, чтобы заставить их усердно трудиться ради получения богатства, и даже само богатство по причине вызываемой им зависти едва ли может считаться желанным. При любых условиях, радость покоя и лени для них является верхом счастья, а тот, кто может располагать этими благословенными вещами, не имеет больше мотивов и стимулов к труду*» [34, p. 270]. «*В результате исключительной лености своего характера они*

всегда больше ценят то, что приобретено ценой небольшой хитрости, чем то, за что приходится платить физическим трудом. Потому украсть плоды или дрова из соседнего сада куда больше соответствует нраву татарина, чем отправиться рубить дрова в лес за несколько миль, пусть даже разрешение будет стоить ему сущую мелочь…» [34, p. 274]. «*Из-за этого свойства характера можно заключить, что они – самые плохие работники в мире (…) Копать землю сидя – вот, вероятно, самый лучший* пример татарского трудолюбия. *Очень часто можно увидеть, что они рубят дрова, не выпуская изо рта трубки, причём даже в тёплую погоду эту двойную операцию ещё усложняет тяжёлый кафтан*» [34, p. 275].

Впрочем, не все путешественники разделяли это мнение. По словам британского поэта и миссионера Реджинальда Хебера, ездившего по Крыму в 1806 г. и знавшего о жалобах на леность татар, «*их виноградники содержатся очень искусно и аккуратно поливаются; и, что вряд ли является знаком праздности, их дома, одежда и люди одинаково чисты*» [19, с. 682–683]. Об обвинениях в праздности знали сами крымские татары. Французский секретный агент Жан Рёйи, изучавший Крым в 1803 г. [о нем: 23], познакомился с главой влиятельного клана Ширинов. По словам путешественника, однажды во время прогулки тот «*указал мне на множество красивых деревьев, добавив: “Говорят, что татары не сажают садов: но разве эти вот деревья посадили русские?”*» [37, p. 167, n. I].

По-видимому, еще одним фактором, влияющем на формирование стереотипа о «татарской лености», было развившееся в то время представления о Крыме как Востоке в историко-культурном смысле [25; 32]. В западноевропейской культуре праздность регулярно приписывали жителям азиатского (мусульманского) Востока [14, с. 280, 391]. В крымском контексте возникало сложное взаимодействие усвоенных еще до приезда стереотипов с эмоциональной реакцией на увиденное. Автор «вымышленного путешествия» Гатри рассматривал Запад и Восток как экзистенциальных противников, а турок и татар как разрушительное начало, противоположное творческой западной культуре. Потому даже сохранившиеся на южном берегу Крыма фруктовые рощи «*были садами древних цивилизованных жителей, пришедших в запустение в руках пастушеских орд, незнакомых с этой культурой и слишком ленивых, чтобы ей обучиться*» [33, p. 136]. Как видим, для подобных выводов даже поездка в Крым не была обязательной. А вот известный журналист Павел Иванович Свиньин, наоборот, широко использовал результаты своих натурных наблюдений. «*Татары, в которых почти везде заметна живость и заботливость, в Крыму заимствовали много от турок, с которыми трудно их различить. Взгляните на этого татарина с седою бородою. С самого утра он забрался за решетку, и не переменить своего положения: сидит безмолвно на широком диване, поджав ноги и по времени пуская вокруг себя облака густого дыма из кальяна! Вот что называется у мусульман – делать кейф, вот что почитается роскошью, услаждением жизни на юге и востоке! У нас, на севере, отдых есть средство к новому труду; там, напротив, на труд смотрят как на средство доставлять себе наслаждение бездействием тела и дремотою чувств, коих пробуждение у азиятцев бывает буйно и грозно*» [8, с. 179]. Осуждая нежелание крымских татар заниматься товарным производством, путешественники просто не понимали особого отношения ислама к предпринимательству [1, с. 38–48]. Не осознавали они и объективных препятствий к развитию экономики в Крыму: нехватку рабочих рук, отсутствие портов и шоссейных дорог, связывающих полуостров с внутренними областями России, влияние нестабильной внешнеполитической ситуации на черноморскую торговлю, а также высокие таможенные пошлины и дорогой кредит на коммерческие предприятия [см. : 11].

Стереотип «татарской лености» мог привести наблюдателей к мысли о необходимости иностранной колонизации Крыма. Раз местные жители неспособны к интенсификации труда и восприятию передовых экономических идей, то привести край к процветанию могли бы переселенцы с Запада. Де Линь, восхищавшийся беззаботной жизнью своих татарских соседей, тем не менее, решил, что его крымское поместье нуждается в западных колонистах. Практичный принц решил воспользоваться тем обстоятельством, что начавшаяся война за независимость североамериканских колоний сделала невозможным высылку туда преступников из Англии. Этих уголовников он и собирался перевезти в Крым, очевидно, рассматривая их как носителей прогресса и трудолюбия [11, с. 339].

Академик Петер-Симон Паллас более 15 лет провел в Тавриде, издав подробное энциклопедическое описание полуострова и фактически став правительственным экспертом по делам региона [17, с. 193, 211–227, 233–276]. Паллас разработал комплекс мер, направленных на преодоление экономической разрухи и ускорение развития края. Татар, за редким исключением, он считал ленивыми и неспособными к созидательному труду и восприятию хозяйственных новшеств, склонными к обману и бессмысленному разрушению, а потому предложил выселить их из плодородных областей юго-западной части Крыма: «*и действительно, было бы менее вредно общественной пользе лишить их пребывания в этих долинах, переселив внутрь страны. Тогда можно было бы заменить их искусными поселенцами, принявшимися за культуру вин, масел, хлопка, шелка, в чем государство нашло бы свою выгоду, никогда не могущую получиться от жителей столь мало деятельных…*» [10, с. 149; ср. с. 115–116, 148, 156]. По-видимому, академик считал такой подход универсальным средством, ведь точно также он сожалел о том, что многие прекрасные земли достались русским помещикам, «или слишком мало состоятельным, или не имеющим никакой охоты к новым заведениям или устройствам» [10, с. 156, ср. с. 115]. За несколько десятилетий до того, ознакомившись с французской колонией в Поволжье, Паллас также пришел к выводу, что ее «непривычных к земледелию» жителей следовало бы заменить на «более трудолюбивое население». Через несколько лет российские власти последовали этому совету, провели аттестацию и выселили тех, кого признали «неспособными к хлебопашеству», в другие места [12, с. 242].

К похожим выводам о крымском населении пришли некоторые официальные лица. Маркиз Жан-Батист де Траверсе, главный командир Черноморского флота в начале XIX в., сформулировал программу развития Крыма, где, кажется, мысль об обеспечении внутренней безопасности Крыма органично соединились с вполне социалистической идей ликвидации крупных поместий в отдельно взятой области: «*В Крыму не должно быть помещиков. На побережьях нужно селить бывших солдат и, во всяком случае, людей, к туркам не расположенных. Во внутренних областях – болгар и молдаван, которые по натуре своей спокойны и трудолюбивы. Только тогда Крым будет защищен, земли его будут обработаны, и населены христианами, а Порта навсегда откажется от мысли его захва*тить» [28, с. 225]. И хотя татары здесь не упомянуты, ясно, что француз на русской службе предпочел бы заменить их колонистами-христианами.

Сумароков куда более конкретен: «*Главнейшим бы благом было для Тавриды, когда бы татара совсем оную оставили; ибо, как для их хлебопашества нужны только земли, то они при данных льготах на степях оренбургских, уфимских и саратовских вскоре перестали бы воздыхать о своем переселении*» [15, с. 167]. По его мнению, это обеспечило бы безопасность Крыма, ведь татар Сумароков, очевидно, рассматривал как потенциальных союзников турок. Переселенные в Поволжье и получившие там автономию в административных и культурных вопросах, татары

постепенно адаптировались бы к российским реалиям, а изучение языков друг друга способствовали бы «сближению победителей с побежденными». В Крым же следовало бы привлечь армян из Малой Азии и греков с Эгейских островов. «*Они привезут с собою иждивения, ремесла, суда, обыкших шкиперов, матросов, составят твердый оплот Эвксинской границе, и исторгнув поросшие плевела, возвратят истинное достояние Тавриде*» [15, с. 167–169]. Отметим сходство этих идей с европейской философской мыслью XVII–XVIII вв., говорившей о благородной миссии Запада по приобщению «дикарей» к цивилизации через заведение в «варварских» странах европейских колоний, которые будут развивать передовое хозяйство, промышленность и торговлю, параллельно обучая местных жителей прогрессивным вещам. Любопытно, что одной из стран, которую можно было «цивилизовать» с помощью западных колонистов, считали Россию [3, с. 214–226].

На первом этапе освоения Крыма российские власти предприняли ряд практических мероприятий, во многом соответствующих предложениям путешественников. Пытались создавать новые отрасли хозяйства, вводить новые технологии, приглашать переселенцев из-за рубежа и привлекать помещиков и предпринимателей из внутренних российских губерний. Однако, вопреки представлению о возможностях быстрой реализации экономического потенциала края, результаты на первых порах были не слишком убедительны [6, с. 170–179; 11, с. 37–52, 231–241]. Ярким примером стал крах начинаний Артура Янга-младшего, решившего организовать в Крыму образцовое поместье по последнему слову английской агрономической мысли, но недооценившего реальные жизненные обстоятельства [11, с. 291–293].

После присоединения Крыма к России началась раздача земель на полуострове помещикам, прибывшим из внутренних губерний империи. Хотя обширные пространства запустели в результате массовой эмиграции местного населения, непонимание принципов традиционного мусульманского землевладения и оформления собственности в сочетании со злоупотреблениями чиновников, российских помещиков и местных жителей создали массу проблем [5; 35]. Поданные в администрацию докладные записки россиян показывают, что их атворы хорошо усвоили антитатарскую риторику, как традиционную для русской культуры, так и вновь приобретенную, включая аргумент о татарской лености [7, с. 760, 763]. Кажется, можно подобрать довольно точную аналогию этим оценкам: российские справочники начала XIX в. называли праздность местных жителей причиной экономического упадка Грузии [18, с. 66–68]. За пределами России, помещики, экономисты и социологи Нового времени нередко использовали мысль о лености зависимого населения, будь-то европейские крестьяне или североамериканские рабы, для объяснения низкой доходности сельского хозяйства [30, с. 45, 52, 62, 280, 369–370].

Таким образом, стереотип «татарской лености» возник сразу после присоединения Крыма к России в трудах прибывших на полуостров путешественников и исследователей. Это был продукт европейской учености эпохи Просвещения, сочетавшегося с высокомерным отношением к мусульманской культуре и непониманием местной политической, социальной, экономической ситуации. Конечно, нет прямых доказательств тому, что западные и российские интеллектуалы, наблюдавшие за жизнью крымских татар, припоминали тексты Монтескьё и Руссо. Возможно, речь идет об определенном типе мышления, сформировавшимся под влиянием философских и культурных установок Просвещения, задававшем принципы интерпретации увиденного. Как бы то ни было, данный стереотип быстро утвердился как в российской, так и в зарубежной общественной мысли. Подобно многим другим теоретическим суждениям, он имел вполне практические последствия, оказывая

влияния на действия государственной власти и частных лиц. Вероятно, влияние данного стереотипа стало одной из причин того, почему интеграция полуострова в состав Российской империи затянулась надолго [11, с. 407–417].

Литература

1. Гибадуллин М. З., Аюпов А. А., Нуриева А. Р., Шагимарданов А. Р. Предпринимательство и ислам: российский исторический опыт. Казань: Издательство Казанского университета, 2016. 252 с.

2. Гибаль П. Обозрение Крыма, Новороссии и Кавказа в дневнике путешествия из Одессы в Тифлис Поля Гибаля, 1818–1819 / пер. с фр. Т. П. Петерс. М. : Русскій Міръ, 2017. 416 с.

3. Годжи Д. Колонизация и цивилизация: русская модель глазами Дидро // Европейское просвещение и цивилизация России. М. : Наука, 2004. С. 212–237.

4. Зорин А. Л. Кормя двуглавого орла… Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М. : Новое литературное обозрение, 2004. 416 с.

5. Конкин Д. В. Земельные конфликты в Крыму (конец XVIII – начало XIX вв.): «мнения» и проекты» // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2016. № 21. С. 375–390.

6. Конкин Д. В. «Экономика и жизнь»: хозяйственная и торговая практика в Крыму в первые десятилетия после присоединения к Российской империи // Боспорские исследования. 2018. № 37. С. 166–186.

7. Конкин Д. В. Российские помещики в Крыму (конец XVIII – начало XIX вв.): новые люди со старыми взглядами // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2018. Вып. 23. С. 756–768.

8. Крымский миф в русской культуре первой половины XIX в. Свод малоизвестных свидетельств путешественников / ред. В. А. Кошелев. Великий Новгород; Симферополь; Нижний Новгород: Растр, 2017. 768 с.

9. Монтескье Ш. Л. О духе законов / пер. с фр. А. В. Матешук. М. : Мысль, 1999. 672 с.

10. Паллас П. С. Наблюдения, сделанные во время путешествия по южным наместничествам Русского государства в 1793–1794 гг. / пер. с нем. А. Л. Бертье-Делагард, С. Л. Белявская. М: Наука, 1999. 244 с.

11. Проблемы интеграции Крыма в состав России, 1783–1825 / ред. Н. И. Храпунов, Д. В. Конкин. Севастополь: Альбатрос, 2017. 424 с.

12. Ржеуцкий В. С. Французы на русских дорогах: иммиграционная политика Екатерины II и формирование французских землячеств в России // Европейское просвещение и цивилизация России. М. : Наука, 2004. С. 238–254.

13. Руссо Ж. -Ж. Педагогические сочинения. Т. 1. М. : Педагогика, 1981. 656 с.

14. Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока / пер. с англ. А. В. Говорунов. М: Русски Міръ., 2006. 638 с.

15. Сумароков П. И. Досуги крымского судьи, или второе путешествие в Тавриду. Ч. 1. СПб. : Императорская типография, 1803. 226 с.

16. Сумароков П. И. Досуги крымского судьи или второе путешествие в Тавриду. Ч. 2. СПб. : Императорская типография, 1805. 244 с.

17. Сытин А. К. Ботаник Петр Симон Паллас. 2-е изд. М. : Товарищество научных изданий КМК, 2014. 456 с.

18. Урушадзе А. Т. Кавказ: взаимодействие культур (конец XVIII – середина XIX вв.). Ростов-на-Дону: Изд-во Южного федерального университета, 2016. 280 с.

19. Храпунов Н. И. Крым в описаниях Реджинальда Хебера (1806 г.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2008. Вып. 14. С. 645–697.

20. Храпунов Н. И. Крымский полуостров после присоединения к России в сочинении Бальтазара фон Кампенгаузена // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2013. Вып. 18. С. 456–473.

21. Храпунов Н. И. Алушта как «крымский рай» в описаниях иностранных путешественников конца XVIII – начала XIX в. // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2014. № 3. С. 58–68.

22. Храпунов Н. И. Путешествие в Крым Джеймса Уэбстера и его товарищей (1827 г.) // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. 2014. Вып. XIX. С. 379–426.

23. Храпунов Н. И. Крымская миссия Жана Рёйи // Французский ежегодник. 2017. С. 113–140.

24. Храпунов Н. И. Образ Крыма в записках французского эмигранта Поля Гибаля // Французский ежегодник. 2018. С. 437–452.

25. Храпунов Н. И. «Восток в Европе»: Крым после присоединения к Российской империи глазами иностранцев // Новое прошлое / The New Past. 2018. №1. С. 63–78.

26. Храпунов Н. И. Прошлое, настоящее и будущее Крыма глазами «русского шотландца» Маттью Гатри // Новое прошлое / The New Past. 2019. № 2. С. 20–35.

27. Храпунов Н. И., Гинькут Н. В. Визит знатной дамы: Элизабет Крейвен и ее описание Крыма // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2018. Т. 20. № 2. С. 122–136.

28. Шатне дю М. Жан Батист де Траверсе, министр флота российского / пер. с фр. М. Л. Андреев. М. : Наука, 2003. 412 с.

29. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии / пер. с англ. А. П. Хомик. М. : Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1996. 288 с.

30. Эткинд А. М. Природа зла. Сырье и государство. М. : Новое литературное обозрение, 2020. 504 с.

31. Craven E. A Journey through the Crimea to Constantinople in a Series of Letters. London: G. G. J. and J. Robinson, 1789. 327 p.

32. Dickinson S. Russia’s First «Orient»: Characterizing the Crimea in 1787 // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. 2002. Vol. 3. No. 1. P. 3–25.

33. Guthrie M. A Tour, Performed in the Years 1795-6, through the Taurida, or Crimea. London: T. Cadell, Jun. and W. Davies, 1802. 446 p.

34. Holderness M. Journey from Riga to the Crimea, with Some Account of the Colonists of New Russia. 2nd ed. London: Sherwood, Gilbert, and Piper, 1827. 316 p.

35. Konkin D. V. The «Wakf Question» in the System of Relations between Russian Autocracy and Crimean Moslems (Late Eighteenth to Early Twentieth Centuries) // МатериалыпоархеологииисторииииэтнографииТаврии. 2015. № 20. С. 431–444.

36. Lettres et pensées du maréchal prince de Ligne. 4me éd. / ed. Mad. de Staël Holstein. Paris; Genève: J. J. Paschoud, 1809. 336 p.

37. Reuilly J. Voyage en Crimee et sur les bords de la Mer Noire pendant l’annee 1803. Paris: Bossange, Masson et Besson, 1806. 302 p.

38. Schönle A. Garden of the Empire: Catherine’s Appropriation of the Crimea // Slavic Review. 2001. Vol. 60. № 1. P. 1–23.

УДК 94(7)
Шенк Дж. В.

Миф о Линкольне нуждается в реконструкции

Авраам Линкольн родился бедным, физически странным, уродливым и склонным к отчаянию. Но он воспитал себя, поднялся и нанес первые смертельные удары по рабству [1]. Спасая Союз, он также сделал его «последней лучшей надеждой земли». Выигрывая ужасную войну, он обещал милость к падшим. Но затем он был убит. Такова его история. И если истории – наши инструменты, эта кажется созданной мастером. Она выходит за пределы языка, где мифы делают свою работу.

Люди рассказывают себе истории о жизни, а также семьи, племени и нации. У греков были боги Олимпа; у «елизаветинцев» была королевская власть Шекспира. У американцев есть Линкольн. Благодаря тщательной, вдумчивой работе ученых мы теперь можем воспринимать фактического Линкольна лучше, чем когда-либо. Но культовый Линкольн имеет глухой звук и блеклый вид.

В последние годы, как показал социолог Барри Шварц, рейтинг Линкольна резко упал в опросах общественного мнения и в упоминаниях газет, журналов и политиков. В Спрингфилде (штат Иллинойс) знаки, которые когда-то указывали посетителям «святыни Линкольна», теперь относятся к «местам Линкольна».

Изменение, объясняет чиновник из Иллинойса, было сделано для того, чтобы выглядеть «более респектабельным, более нейтральным и профессиональным, дабы снимать напряжение. Но чем больше мы будем искать правду деталей и фактов, тем больше будем приводить к противоречиям и неясностям. Истина учености сталкивается с истиной другого рода, которую мы ищем в историях, мифах, баснях, легендах.

Без историй факты ученых – всего лишь тысяча осколков. Каким-то образом нужно управлять культурным напряжением, чтобы его можно было поддерживать. Случай Линкольна предлагает путь [2].

«Реальный» Авраам Линкольн был весьма спорной фигурой. Как президент он не только презирался демократами и южанами, но также высмеивался. И также высмеивался его собственной Республиканской партией – даже его собственным кабинетом. В 1862 г. Фредерик Дуглас назвал его «жалким орудием предателей и мятежников» и «вполне подлинным представителем американских предрассудков и негритянской ненависти». Большинство согласились с тем, что он был паршивым командиром.

Но война закончилась, армии Конфедерации сдались, и через несколько дней, 14 апреля 1865 г. в Страстную пятницу Линкольн был застрелен в Театре Форда. Весть о его смерти распространилась как раз к пасхальным воскресным церковным службам, где слова «Линкольн» и «Христос» были в одном эфире. Похоронный поезд медленно проезжал по всей стране от Вашингтона до Спрингфилда. «О, это велико, возвышенно велико и богоподобно, – сказал житель города Колумбус в штате Огайо, наблюдая, как оно проходит, – чтобы увидеть великих людей, поклоняющихся великим мертвым»[1].

Но апофеоз Линкольна не начался с роковым выстрелом. Как показывает Барри Шварц в «Аврааме Линкольне» и «Кузнице национальной памяти», презрение к Линкольну сохранялось. Ведь он призывал людей, вешал дезертиров, лишал гражданских свобод, сжигал города. Шварц утверждает, что слезные процессы вокруг

[1] «Oh, it is grand, sublimely grand and godlike, to see a great people thus bowing down and worshiping the great dead» [англ.].

смерти Линкольна были выражением долга («соответствующего горя»), а не внутреннего чувства.

Однако с течением времени Линкольн изменился. Точнее отношение к нему. В период с 1860 по 1900 гг. в Соединенных Штатах удвоилось население (с 31 млн. до 74 млн. чел., включая 10 миллионов иммигрантов). Страна, расколотая и горькая из-за войны, уступила той, которая дрожала перед будущим. Как индустриальная, имперская власть могла примириться с сельской традицией? Какая идея Америки могла бы объединить Нью-Йорк, Северную Каролину и Северную Дакоту, а также семьи «Мэйфлауэр», освобожденных рабов и иностранцев?

Между 1900 и 1920 годами, Шварц отмечает: 22 статуи Линкольна были открыты, а Иллинойская государственная историческая библиотека добавила 1150 предметов к своей библиографии Линкольна. Это поколение, которое сделало Линкольна своим богом. И он работал как бог, потому что люди могли делиться им, а также сражаться за него. Линкольн был народным героем и государственным деятелем; прогрессивным кумиром угнетенных и консервативным защитником традиций. В 1915 г. был заложен краеугольный камень мемориала в Вашингтоне по образцу храмов древней Греции, со статуей Зевса на его троне и местом, выбранным для максимизации «силы впечатления от объекта почтения и чести».

Мемориал Линкольна был открыт в 1922 г., а 41 год спустя Мартин Лютер Кинг-младший выступил перед своей 250 тысячной аудиторией. «Пятьдесят лет назад, – начал он, – великий американец, в чьей символической тени мы стоим, подписал Прокламацию об освобождении . . . Это стало радостным рассветом, чтобы закончить долгую ночь рабства. Но сто лет спустя, мы должны признать трагический факт, что черный все еще не свободен»[1].

В своей речи Кинг взял великие старые тексты – от «Геттисбергского адреса» (Gettysburg Address) до «Моя страна, Тебя»[2]– и придал им новое значение. Как и сам Линкольн (который сделал то же самое с Декларацией независимости), Кинг показал, как обмен изображениями и историями из прошлого может стать основой для прогресса. Того прогресса, который социолог Роберт Белла назвал в эссе 1967 г. «гражданской религией Америки» – религией, которая была сформулирована и воплощена Авраамом Линкольном.

Но война во Вьетнаме и другие катаклизмы той эпохи (в том числе убийство М. Л. Кинга и последовавшие за ним беспорядки) стали серьезным испытанием для гражданской веры американцев. Многие отказались от неё целиком. Выросло поколение, возмущенное ханжеским и властным государством. Сначала они клали цветы в оружие и слушали, как Джон Леннон поет о революции; затем они использовали песню в рекламе Nike.

Так в популярной культуре ирония забила серьезность почти до смерти. В академии исторические герои и их грандиозные «мета-нарративы» уступили место антигероям и меньшим сюжетам, которые история долгое время игнорировала. Такая вера в государство, как утверждали новые консерваторы, не могла решить проблемы; но способна были только создать их.

Тем временем историки продолжали свои «раскопки» жизни и времени Линкольна, как они и сейчас делают. Но в качестве символа он ушел в упадок, перейдя от объекта поклонения – к объекту уважения (в 1939 году Генри Фонда играл

[1]«Five score years ago, a great American, in whose symbolic shadow we stand, signed the Emancipation Proclamation. . . . It came as a joyous daybreak to end the long night of captivity. But one hundred years later, we must face the tragic fact that the Negro is still not free» [англ.].

[2] «My Country, Tis of Thee» [англ.].

Линкольна как честного юриста из Иллинойса, защищавшего от поддельного обвинения в убийстве невинного мальчика[1]), а затем став даже объектом фарса.

В те ранние годы многие американцы, включая чернокожих и южан, вывешивали фотографии Линкольна в своих салонах; но в наши дни типичное изображение Линкольна приходит в дома через модемные линии - как «Hard Drinkin Lincoln». В этом мультипликационном фильме на сайте www. icebox. com А. Линкольн представляет собой смесь Гомера Симпсона и Кенни из «Южного парка»: виски – его напиток, Мэри – кляп, а Джон Уилкс Бут в каждом эпизоде пробивает дыру в голове.

Войдите в Службу общественного вещания с ее роскошным шестичасовым документальным фильмом «Авраам и Мэри Линкольн: разделенный дом»[2] Дэвида Грубина. У подобных документальных фильмов есть редкий шанс достичь массовой аудитории большой, правдивой и искренней историей. Но чтобы сделать это, такая история должна занять место между фактом и мифом.

Работа Грубина – научный фильм. И все же, с самого начала, он объявляет о своем намерении относиться к Линкольну как к светскому божеству. И воплощает это почти в каждой сцене с первого кадра, который показывает изображение Зевса в Вашингтоне, где смертные внизу смотрят вверх на статую с благоговением и страхом.

Так фильм должен адресовать неверующих или по крайней мере привлечь их внимание. Это сложная задача. Фотографии Линкольна скудны, как и детали его личной жизни. Важные, ранние истории – его родителей, его ухаживаний, его приступов меланхолии – заключены в зарослях тайны. «История настоящего Авраама Линкольна, – рассказывает Дэвид Маккалоу над траурной виолончелью и выстрелами из туманного леса, – так глубоко ушла в память нации, что то, что остается, кажется чуть больше, чем мечтой».

Это, однако, один из немногих намеков фильма на проблему извлечения «настоящего» Линкольна. Повествование продолжается с дерзкой уверенностью. Ученые акцентируют внимание на повествовании, но никогда не соглашаются. Фильм даже как бы всезнающий – он рассказывает нам, как чувствует себя Линкольн, во что он верит, и что он «влюбился».

Последнее событие – история Энн Ратледж, представляет собой прекрасный пример того, как историки рисуют сюжетные линии в зыбучих песках истории. В 1940-х гг. Ратледж была также известна в Америке, как сегодня Мэрилин Монро. Линкольн, как гласит эта история, влюбился в нее в Нью-Салеме (это было за годы до того, как он встретил Мэри Тодд, свою будущую жену в Спрингфилде) и был сокрушен ее смертью. Но ученые, которые взяли под свой контроль Линкольна в середине столетия, ненавидели эту патоку.

Они сначала напали на свидетельства этого увлечения, а затем научились полностью игнорировать Энн Ратледж. Теперь история возвращается: в оригинальных устных историях, как убедительно доказывали Джон И. Саймон и Дуглас Л. Уилсон, содержится твердое подтверждение того, что Линкольн был обезумевшим от смерти Энн Ратледж и даже говорил о самоубийстве: «Это было время, когда сообщество заявило, что он сумасшедший».

Можно ли из этого сделать вывод, что Линкольн влюбился? Я не знаю. Только один человек мог знать, и я думаю, что даже у Линкольна не было простого ответа на этот вопрос. Но фильм Грубина устраняет эту двусмысленность. И поэтому, когда известные тексты неудобны, они подправляются. Там, где фотографии недоступны, сцены создаются музыкантами, актерами и реквизитом – даже цифровыми

[1]Имеется в виду художественный фильм «Young Mr. Lincoln».
[2] «Abraham and Mary Lincoln: A House Divided»

изображениями. Эти возможности помогают фильму охватить широкую аудиторию, которой он заслуживает. Но не работает ли это как миф? И если да, то для кого?

Мифы должны соответствовать потребностям их времени. И наша важнейшая потребность сегодня состоит в том, чтобы раскрыть уродливые истины прошлого, особенно в том, что касается людей, которых на этом континенте заковали в цепи. Какими бы ни были проблемы Америки, культура, скептически относящаяся к «героям», дает теперь больше возможностей для людей, которых долго игнорировали и преследовали. Однако для таких людей Линкольн, изображенный в этом фильме, будет бесполезен.

Взглянем на историю, которую фильм рассказывает о Линкольне и расе: Линкольн всегда ненавидел рабство и всегда хотел, чтобы оно закончилось. Он умело маневрировал в борьбе за 13-ю поправку. Линкольн вырос среди расистов-фанатиков. Но он рос и менялся. Фильм цитирует Фредерика Дугласа, описывающего его встречу с Линкольном: «Мне никогда не напоминали ни о моем скромном происхождении, ни о моем непопулярном цвете [кожи – ред.]». Дуглас, – говорит Маргарет Вашингтон, – одна из показанных в фильме ученых, «теперь видел в Линкольне президента чернокожего».

Но у Дугласа было и другое сообщение о Линкольне. В 1876 г. он сказал толпе, что Линкольн выступил против рабства за «интересы своей расы», что он «в высшей степени президент белого человека, всецело преданный благополучию белых»[1].

Фильм не включает эти последние замечания. И скорее всего настоящая причина этого в том, что мифы должны заставить нас чувствовать, будто они рассказаны свыше. И мифические герои должны быть достаточно ущербными, чтобы казаться реальными, но достаточно великими, чтобы казаться божественными.

Но это может оказаться представлением о мифе, который сейчас нуждается в замене. Возьмем, к примеру, автора книги «Вынужденная во славу: «Белая мечта» Авраама Линкольна»[2] Лерона Беннетта-младшего, который утверждает, что Линкольн написал Прокламацию об освобождении по причине военной необходимости. И многие с ним согласны, потому что его книга – бодрое напоминание о том, что, хотя мы часто слепы к истории, мы можем увидеть в ней наше настоящее. «Линкольн – это ключ, – пишет Беннетт, – возможно, ключ к американской личности . . . Что мы вкладываем в него и прячемся в него, так это то, кто мы есть»[3].

В XVII в. европейские поселенцы обращались к Богу за подтверждением того, что их образ жизни был правильным. В эпоху разума, с новым акцентом на священные узы между людьми, Джордж Вашингтон был полубогом. Потом Линкольн заменил его. Может быть, сейчас Линкольн должен быть тоже заменен? Грегори Стивенс предлагает, чтобы Линкольн был в паре с чернокожим Фредериком Дугласом – что мы должны выбросить героического человека в пользу героической пары, символа борьбы и симбиоза.

Если Линкольн все еще будет работать для нас, если он будет полезен для решения важных вопросов дня, он должен быть достаточно большим, чтобы содержать наши современные факты и аргументы. Это означает признание его недостатков и его тайн. Да, он сказал то, что мы знаем, как расист. Но он также положил конец рабству. Наша работа – примирить эти факты, рассказать правдивые истории.

---

[1]«preeminently the white man's President, entirely devoted to the welfare of white men» [англ.]

[2]Bennett Jr. L. Forced into Glory: Abraham Lincoln's White Dream. 2000.

[3] «Lincoln is a key, perhaps the key, to the American personality. . . . What we invest in him, and *hide* in him, is who we are» [англ.].

Как американская нация, мы начали с объявления, что «все люди созданы равными». Сейчас мы практически читаем это «все люди созданы равными, кроме негров». А в ближайшем будущем это будет пониматься: «Все люди созданы равными, кроме негров, иностранцев и католиков».

Когда дело доходит до этого, я бы предпочел эмигрировать в какую-то страну, где не претендуют на лицемерную свободу. Например, в Россию, где деспотизм может быть взят чистым без базового сплава гипократии[1].

Линкольн – человек, который говорил жестко, правдиво, красиво и ужасно. Он прожил трагическую жизнь и пытался, но не смог, как мы все должны – быть чистым. Звучит как хорошая история. Или миф для нас сейчас.

Литература

1. McPherson J. M. Lincoln The Devil // The New York Times. Retrieved July 26, 2007.

2. Barr J. M. Holding Up a Flawed Mirror to the American Soul: Abraham Lincoln in the Writings of Lerone Bennett Jr. // Journal of the Abraham Lincoln Association, 2014. P. 43–65.

[1] Гипократия, лицемерократия, правительство лицемеров (от англ. hypocrisy лицемерие)[ред.].

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

Мифология, обладая нормативными структурами и явно выраженной регулятивной функцией, всегда выступала в качестве инструмента социального контроля за поведением индивидов, в обеспечении порядка и стабильности внутри сообществ.

Александр В. Косов

Способность к цивилизационному мифотворчеству становится сейчас в Большой игре определяющей, т. к. в новом мире глобальным лидером станет тот, чей миф окажется самым эффективным средством объединения, мотивации и мобилизации народов и людей.

Братья Андрей и Виктор В. Ставицкие

Миф воздействует как миф только в том случае, если он воспринимается как реальность, естественный и необходимый порядок мира.

Светлана А. Яровенко

УДК 32
Анчев С. И.

Мифы в истории, пропаганде и политике как часть манипуляции сознанием

Мифы в истории специально созданы для того, чтобы служить конкретным целям и интересам, поэтому они являются и частью политической пропаганды. В соответствии с их ориентацией они связывают себя с историей коренного населения, с историей соседних народов или вообще с событиями, которые случаются далеко за пределами территории соответствующей страны. Они относятся к каждому периоду человеческой истории.

Некоторые из них звучат как сказки, что и является их предназначением - легкое понимание и запоминание. Есть также мифы, которые являются результатом ошибочного исторического исследования.

Несмотря на последующее изменение мнения исследователей, этот миф остается в сознании людей, будучи популяризированным в литературных и кинематографических произведениях. В последнее время, с модернизацией СМИ, число мифов многократно увеличилось. Предлагаются абсурдные теории, которые не

только противоречат историческим документам, но и не имеют ничего общего со здравым смыслом и логикой события.

Следует иметь в виду, что многие молодые люди в обществе любой страны принимают такие легкомысленные толкования, распространяют их и даже ищут и находят логику в том, что эти мифы рассказывают. Вероятно, это связано с их стремлением к чему-то отличному от того, что написано в учебниках, из-за их своеобразного протеста или незнания и игнорирования исторических фактов.

Одним из многих негативов «демократии» является преднамеренное разрушение любых авторитетов. Это привело к социальной анархии, противопоставлению родителей и детей, снижению человеческой морали, пренебрежению и оскорбительному отношению к научным знаниям.

В этих новых обстоятельствах, в политической жизни мифы становятся пищей для толпы и любимой темой в средствах массовой информации. Их создателями являются политики, журналисты, лжеученые или даже утвержденные специалисты, находящиеся под влиянием конъюнктуры или других важных для них мотивов, которые нашли возможность и свободную нишу, где можно выразить себя.

По словам Р. Барта миф – это особая коммуникативная система, метаязык, который передает сообщение, которое является совокупностью смыслов, создающих скрытый идеологический дискурс. С одной стороны, миф старается изменить действительность таким образом, чтобы она соответствовала ценностям мифообразующего сознания. С другой стороны, он старается скрыть свою идеологизированность и воспринимается человеком как само собой разумеющееся, естественное положение вещей [1; 2; 3].

В современном развитии международных отношений мифы создаются с удивительной легкостью и скоростью благодаря возможности распространять их в электронном виде в любую точку мира. Таким образом, они облучают различные национальности и общества в ущерб затронутой страны. Следует иметь в виду, что еще в XIX веке ряд западных авторов создают одиозные мифы о балканских христианах, находящихся в Османской империи. Единственная причина этого – явная врожденная русофобия Запада по отношению к великому славянскому и православному государству – России.

Очевидно, что «Великий западный оркестр в XIX веке заинтересован в существовании на Востоке большого варварского государства без промышленности, без мануфактуры, без правительственной системы . . . чтобы они могли его эксплуатировать и оказывать нажим на него. Сокровенные интересы Европы заключаются в том, чтобы не дать Османской империи стать жертвой России» [4, с. 385].

В рассуждениях западных авторов XIX в. видно, что для англичан атмосфера на Балканском полуострове противна, а для русских «ни один славянский диалект не представляет трудности». Даже после Второй мировой войны Дю Боис считал, что на Балканах живут «невежественные, бедные и больные люди, в отношении которых Европа уже планирует создание сфер влияния» [5, с. 51.].

Такое влияние опоздало на полвека, но сегодня оно реализуется в старых и новосозданных государствах-протекторатах. Еще один автор XIX в. Н. Бидол с иронией говорит о греках как о людях «носящих знак рабства. . ., бесчестных и низменных в своем подчинении». По мнению Сент Клера и Брофи, болгары «упорные, поверхностные и грязные», они не могут быть цивилизованы. Они также и «неопятненные любимчики России», которая хочет заключить всех этих христиан в своих объятиях и оформить мощное и гармоническое целое».

Г. Де Уинд пишет о жестокостях в Черногории, где жизнь «стоит так дешево, как в Китае и Японии». А Роберт У. Ситон-Уотсон уверен, что пансербская идея является не только «триумфом восточной культуры над западной, но и фатальным ударом по прогрессу на Балканах». Д. Гантер, высказывая свое мнение о начале Первой мировой войны, определяет Сараево как «первобытное село», а британская писательница Мери Д. Дарам отмечает Сербию как «осиное гнездо» и обвиняет Балканы в начале Первой мировой войны [5, с. 270–272, 274, 324, 328].

По своей позиции к Восточному кризису 1970-х гг. очень близка современная английская, американская и турецкая историографии. Они утверждают, что балканские народы не могут иметь своих собственных освободительных идей и что их восстания вдохновлены извне, русским панславизмом. Даже среди либералов и тюркофобов на Западе преобладает мнение, что славяне неспособны развиваться самостоятельно и независимо без вмешательства и, естественно, без манипулирования Россией. Таким образом, западному читателю внушают, что на Балканах существуют дикие и жестокие народы, которых нужно успокаивать внешним вмешательством.

После 1989 г., вероятно, под внешним давлением, определение «турецкого рабства» стало всячески осуждаться и опровергаться с заменойна термин «османское присутствие». Известные историки публично отрицают массовые убийства турками мирного болгарского населения – женщин, детей, безоружных мужчин. Один из них, профессор К. Манчев, пишет: «. . . 5000 человек были зарезаны на чурбане.

Сколько времени нужно для того, чтобы это совершить? Пять тысяч человек должны быть зарезаны, их головы должны быть удалены, следующий, следующий . . . Это должно продолжаться как минимум неделю. Это практически невозможно . . . события воссозданы МакГаханом, американцем, который приехал сюда, чтобы описывать и просто преувеличил» [6]. По крайней мере, это странные размышления, потому что речь идет не о последовательной казни один за другим, а о неизбирательной варварской бойне среди гражданского населения. По сути профессор повторил тогдашние доводы Лондона, защитников Османской империи и султана Абдулы Хамида II.

Не следует забывать, что эти события происходят во время последней фазы Восточного кризиса – восстания в Боснии и Герцеговине и реакции «Союза трех императоров». Из шести великих держав только Британия тогда дистанцировалась от принятых мер, иногда не скоординированных и вовсе не радикальных, предпринятых против Османской империи.

Этот историк также выступил против пребывания в турецком рабстве болгарского народа: «. . . я не называю это турецким рабством. Вы знаете, что такое рабство? Раб, это тот, который является собственностью кого-то, когда вы не владеете собственностью. . . » [6]. И здесь его рассуждения неверны и слишком произвольны. Ведь, согласно шариату, который являлся основным законом в Османской империи, болгары как православные христиане являлись неверными, т. е. гяурами. А поскольку в теократической Османской империи светское право подчинялось шариату, болгары как немусульмане также не имели никаких прав. Они тогда назывались райя, т. е. лишенные гражданских прав. И разве это не рабство? Что касается земли, то она вся была собственностью султана.

Другой автор, американский историк Джастин Маккарти в 1995 г. Опубликовал в принстоне (США, Нью-Джерси) свою книгу «Death and Exile: The Ethnik Cleansing of Ottoman Musliims, 1821–1922». В ней все балканские народы, особенно болгары, а также армяне и Россия обвиняются в неудачной судьбе тех, кто действительно совершает массовый геноцид против балканского христианского населения. Фактически, убийцы, ослепленные религиозные фанатики, объявлены жертвами [7].

Эти примеры относятся к болгарской истории и в значительной степени к истории балканских народов. Примечательно то, что после 1989 г. начался полный и хаотичный «пересмотр» истории Болгарии. Конечно, все это вдохновлено извне, в пользу чужой политики и чужих интересов. Оно отражается на основные темы, касающиеся вопроса болгарско-российских / болгаро-советских отношений, связанных с датой 3 марта, памятником Советской Армии и памятником«Алеше» [8; 9; 10].

Обычно болгарская сторона защищает себя в этих спорах, в то время как российские авторы выдвигают различные по своей правдивости обвинения. Это правда, что в Болгарии под внешним влиянием и в результате создания ложных мифов набирает обороты русофобия. Очевидно, что правительство США и соответствующие службы, связанные с колонизацией Болгарии, не могут понять и принять исторически сложившееся русофильство болгарского народа. Следует помнить, что нападение на упомянутые выше памятники осуществляется тайно, ночью и не поддерживается ни одним болгарским правительством в постсоциалистический период.

Нужно быть на вершине Шипки 3 марта, чтобы почувствовать благодарность освободителям сотен молодых людей, которые в нем участвуют. Все это отличаетБолгарию от политики в Польше и Украине. В июне 2017 г. польский Сейм принял поправки в местный закон о декоммунизации, который подразумевает снос около 500 советских памятников. 21 октября 2017 г. эти поправки вступили в силу.

Нынешняя версия закона пока делает исключение для кладбищ, а также объектов, которые не находятся на всеобщем обозрении. Однако инициатор принятия закона – Институт национальной памяти – призывает подумать и над «декоммунизацией» захоронений. По мнению экспертов, этот закон вписывается в общую концепцию политики нынешнего польского руководства по пересмотру истории. Советские солдаты объявляются оккупантами, а воевавшие вместе с Красной армией против гитлеровцев бойцы Армии людовой, 1-й и 2-й армии Войска польского – пособниками оккупантов. Что касается Украины, ежегодно 24 мая в украинском Прикарпатье торжественно отмечается так называемый «День героев», посвященный чествованию ветеранов Украинской повстанческой армии (УПА) – военного крыла ОУН [11; 12]. Следует помнить, что поляки и украинцы в отличие от болгар воевали в годы Второй мировой войны против Красной армии на стороне нацистской Германии.

Странно то, что сегодня российские политики, политологи, журналисты определяют болгар как предателей, а их называют братьями. Неужели подобное «родство» позволяет нацистски настроенной толпе кричать «смерть России», как это порой случается в Киеве. Вы не услышите этого на болгарских площадях.

Фальсификация истории здесь посредством создания антисоветских и антироссийских мифов на Украине и в Польше поразительна. Я не буду подробно останавливаться на вопросе о соглашении Риббентропа-Молотова, потому что я писал о дипломатических отношениях в Европе до начала Второй мировой войны в другой статье. Просто стоит напомнить, что 26 января 1934 г. была подписана «Декларация о неприменении силы между Германией и Польшей», которая вошла в историю как «пакт Гитлера–Пилсудского». После этого договора западные страны, среди которых и победители в последней Великой войне, также подписывают пакты с Германией. Это Франция (пакт Бонне-Риббентропа), Великобритания (пакт Чемберлена–Риббентропа), Эстония (пакт Селтера–Риббентропа), Литва (пакт Урбиса–Риббентропа), Латвия (пакт Мунтерса–Риббентропа).

И сейчас не так уж много авторов, которые грамотно объясняют захват Красной Армией части территории Польши. В результате германо-польской войны 1939 г. Польша лишилась независимости, а в ходе похода Красной Армии 1939 г. западные

территории Украины и Белоруссии были присоединены к СССР по «линии Керзона», за исключением района Белостока, где она прошла несколько западнее.

«Линия Керзона» – условное название демаркационной линии, рекомендованной Верховным советом Антанты на Парижской мирной конференции 1919–1920 гг. в качестве восточной границы Польши. Статья 87 Версальского мирного договора 1919 г. предусматривала, что границы Польши должны быть определены Главными Союзными и Объединившимися Державами.

8 декабря Верховный совет Антанты принял «Декларацию по поводу временной восточной границы Польши», которая проходила с севера на юг через Гродно – Яловку – Немиров – Брест-Литовск – Дорогуск – Устилуг, восточнее Грубешова, через Крылов и далее западнее Равы-Русской, восточнее Перемышля до Карпат таким образом, что практически все земли с преобладанием польского населения находились на западе, а непольского (литовский, белорусский и украинский) – на востоке.

В своей ноте от 11 июля 1920 г. лорд Керзон назвал географические вехи линии польской восточной границы, определенной Верховным советом Антанты. Эта линия была утверждена на конференции в Спа, участниками которой были Англия, Франция, Италия, Япония, Португалия, Бельгия, а также Германия и Польша. Но по Рижскому мирному договору 1921 г. граница Польшиуже проходила далеко к востоку от «линии Керзона», поскольку Польше удалось силой захватить западные области Украины и Белоруссии[13; 14; 15, с. 28, 71; 16, с. 79–80].

Подводя итог, можно отметить, что создание ложных мифов будет продолжаться. Это часть западной политики и клеветническая кампания против современной России. Цель состоит в том, чтобы создать русофобские настроения, в основном среди народов, государства которых были союзниками или входили в состав СССР до 1991 года. Если США и страны Запада это сделают, они получат поддержку и оправдание за любые свои действия против России.

Литература

1. Кассирер Э. Техника современных политических мифов //Вестн. МГУ. Сер. 7, Философия. 1990. № 2. С. 58–65.

2. Мусихин Г. И. Политический миф как разновидность политической символизации. Общественные науки и современность. 2015, 5. С. 102–117.

3. Политические мифы. // URL: https: //zinref. ru/000_uchebniki/03900politolog/008_lekcii_politolog_01/447. htm (дата обращения: 10. 02. 2020).

4. Тодорова М. Подбрани извори за историята на балканските народи XV-IX век. Наука и изкуство, 1977, 458 с.

5. Тодорова М. Балкани и балканизъм. С., 1999. 590 с.

6. Атанасов Ив. Проф. Кръстьо Манчев: Баташкото клане е било практически невъзможно. Не е имало турско робство. 13 ноември 2009, e-vestnik. bg. //URL: https://e-vestnik. bg/7608/prof-krastyo-manchev-natsionalizmat-e-vaditsa-za-naivni-hora/ (дата обращения: 10. 02. 2020).

7. Маккарти Дж. Смърт и изгнание. Етническо прочистване на османските мюсюлмани (1821–1922 г.). Университетско издателство «Св. Климент Охридски». София, 2010. 425 с.

8. Болгарская благодарность России: тут помним, тут не помним. 7 февраля 2020. URL: https://topwar. ru/167574-bolgarskaja-blagodarnost-rossii-tut-pomnim-tut-ne-pomnim. html (дата обращения: 10. 02. 2020).

9. Ответ «неблагодарных братушек». Россия и Болгария в 1878—1944 годах. 22 февраля 2020. URL: https://topwar. ru/168180-otvet-bratushek. html (дата обращения: 10. 02. 2020).

10. Чолаков П. 3-ти март и митът за безкористната Освободителка. 03. 03. 2019. // URL: https://p. dw. com/p/3ENSp (дата обращения: 10. 02. 2020).

11 . Миронов В. Символ «советской оккупации»: кто в Болгарии борется с памятниками солдатам-освободителям. 5 ноября 2017 г. // URL: https://russian. rt. com/science/article/446581-bolgariya-pamyatnik-vandali/ (дата обращения: 10. 02. 2020).

12. Мифы российской пропаганды как инструмент политики. 16. 04. 2010. // URL: http://www. nirsi. ru/articles/50-2/ (дата обращения: 10. 02. 2020).

13. Раздела Польши в 1939-м не было. Была немецкая оккупация//URL: https://arctus. livejournal. com/433822. html (дата обращения: 10. 02. 2020).

14. Емельянов Ю. «Правда» о линии Керзона. 21. 09. 2009. // URL: https://kprf. ru/international/71103. html (дата обращения: 10. 02. 2020).

15. Мельтюхов М. И. Советско-польские войны: военно-политическое противостояние. 1918–1939 гг. М. : Вече, 2001. 460 с.

16. История дипломатии. 1919-1939 гг. Т. III. М. –Л., 1945. 883 с.

УДК316. 355. 01
Бурнашева М. П.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Мифология войны в человеческой культуре

Война как старейший в истории цивилизации культурно-исторический и социально-психологический феномен может быть рассмотрен с очень разных сторон. Исторически именно война предстает одним из ведущих факторов специфического понимания цивилизационного и социокультурного «прогресса», но ее же можно рассматривать и как социальное и культурное всепоглощающее зло, или как форма урегулирования мифического порядка, поддержания символического равновесия между различными классами, чинами и должностными лицами (кодекс чести, культурно-правовые, а также моральные нормы и принципы отношений военнослужащих и гражданских людей в военное время).

Однако не стоит забывать, что война является следствием «господствующего модуса оперирования периодически скапливающимися проблемами институциональной эксплуатации социальных индивидов» [4, с. 129]. Ее также можно рассматривать и через призму культуры, поскольку благодаря памятным историко-культурным знакам, символам и кодам, архитектурным памятникам и историческим сооружениям, воинским захоронениям современное общество имеет возможность осознать, что война – это самое ужасное явление на свете.

Также войну можно рассматривать как значимое культурное событие, как высший пик культурного и социального конфликта, как надлом эпох. Ведь именно в таком качестве его начали изучать на рубеже XX–XXI вв. представители различных гуманитарных наук. А именно, анализируя ту или иную культуру, ученые пытались объяснить, как она, в свою очередь, влияет и трансформирует быт солдат, модели их социального поведения, сознание и эмоционально-психологическое состояние в тяжелых условиях войны.

Модели социального поведения и эмоционально-психологическое состояние как одного индивида, социальной группы, армии, государства и общества в целом всегда интересовали, интересуют и будут интересовать ученых и поэтому мифология войны, «культурология войны» и разнообразные культурно-исторические исследования антропологии войны, безусловно, актуальны, поскольку и теоретически, и практически необходимы современному обществу.

Особое внимание анализу войны уделяют исследователи в социально-психологических разработках. «Главное на войне – человек» [5, с. 5], это должен понимать каждый, а не только генералы, полководцы, командиры подразделений, поскольку от мотивации, настроений, менталитета и национального характера зависит не только боевой настрой армии, но и ход военных действий, а также эмоционально-психологическое состояние служащих и гражданских людей вовремя и после войны.

Личностная «мифология», непосредственно проявляющаяся в мотивации и поведении человека в условиях войны накладывают отпечаток на его жизнь в мирное послевоенное время, поскольку под влиянием колоссального стресса человек бессознательно переносит экстремальное поведение в обычную жизнь, а именно становится «вечно воюющим человеком». Такое явление легко прослеживается на примере России из-за огромного количества малых и огромных войн, в которых она исторически принимала непосредственное участие [6].

На рубеже XX–XXI вв. в основном исследовали феномен Первой мировой войны, поскольку после окончания Второй мировой войны прошло не так уж и много времени. Изучение повседневности человека на фронте, его быт в военное время позволяет проанализировать и понять ломку и трансформацию человеческого сознания и психики русской армии.

Российский исследователь А. Асташов, подчеркивая мифосимволическую «миссию» войны, не случайно замечает, что применительно к России, она «не только подготовила распадение старых государственных структур, но и активизировала поведение «среднего» – в прошлом косного и инертного – человека традиционного общества.

Истоки этого процесса – во фронтовой, в том числе «окопной» жизни простых людей, оторванных от привычных занятий мирного времени. Какое воздействие оказала война на трансформацию сознания основной части солдатских масс, формирование новых настроений и новых устремлений является главной проблемой исследования» [1]. Война оставила в массовом сознании огромный эмоционально-психологический отпечаток, который передаётся из поколения в поколение, поскольку она, как и другие подобные катастрофические события, безусловно, специфически формирует культурно-историческую память общества.

Не стоит забывать, что у этого «онтологического» для человеческой цивилизации и культуры феномена существуют некоторые весьма специфические особенности. Как отмечал философ Й. Хейзинга, о «войне как функции культуры, можно говорить лишь тогда, когда она ведется в границах определенного круга, члены которого признают друг друга равными или, во всяком случае, равноправными. Если же война идет против группировок, члены которых, в сущности, не признаются людьми – во всяком случае, за ними не признается человеческих прав, как бы их ни называли – «варварами», «дьяволами», «язычниками», «еретиками», – то в границах культуры она останется лишь в том случае, если одна из групп, блюдя собственную честь, сама свяжет себя определенными ограничениями. На подобных ограничениях покоилось вплоть до новейшего времени международное право, в котором нашла свое выражение идея включения войны в сферу культуры» [7, с. 106–107].

Безусловно, если, по мнению нидерландского историка и философа, война является фундаментальной функцией культуры, то все её аспекты, и мифы в том числе, являются культурными и способствуют трансформации массового сознания современного человека и репрезентации субъективного прошлого в настоящем.

Безусловно, культура, так или иначе, понимается как система ценностей, норм, духовных идеологий, знаков и символов. Она обеспечивает мотивацию военной деятельности различных субъектов, армий и флота национальностей. Таким образом, все исследования феномена войны как культурного, в основном опираются на понимания места «человека на войне».

Синтез социальных и гуманитарных наук: истории, культурологии, социологии, антропологии, психологии, этнографии и других, даёт нам возможность совокупного, мифосимволического понимания войны как минимум в двух аспектах. В широком смысле война, как культурный феномен, является неотъемлемой частью национальной культуры и истории самого человека, как психосоциального существа. Поскольку человек неминуемо переносит особенности мировоззрения и черты своего характера, менталитета, ценностей и мышления на практику ведения боевых действий. В узком же смысле мифосимволическая культурология войны определяется как система фундаментальных, уходящих вглубь мировой цивилизации ценностей и культурных кодов, обычаев и ритуалов, сценариев изображения в различных жанрах искусства личности и повседневности военнослужащих армии и флота.

Несомненно, их быт и способ военно-патриотического воспитания – неотъемлемая часть любой культуры. Безусловно, культурные, как и социально-экономические факторы в современных военных конфликтах играют очень важную роль. С другой стороны, поскольку в последнее время значительно возрос и конфликтогенный потенциал культуры, мы склонны согласиться с позицией В. И. Маркова о том, что именно война, «хотим мы этого или нет, до наших дней является одним из основных атрибутов человеческого существования и весьма значимым проявлением человеческой активности» [3, с. 26]. Не секрет, что как раз конфликтная, боевая и военная сюжетика составляет значительную часть содержания мифов любого народа.

Для современного этапа развития социокультурного пространства нашей страны одним из важных вопросов является изучение неоднозначности и многогранности представления мифосимволики войны в культуре. А именно, какой должна быть армия у государства, чтобы она была способна правильно и грамотно защитить народ, Отчизну и Родину в условиях усугубляющегося социокультурного расслоения, засилья войн и вооруженных конфликтов. Как трансформируется сознание человека в тяжёлых военных и непростых армейских условиях, как помочь ему при реабилитации эмоционально-психологических травм уже в мирное время. А также как именно следует выстаивать коммуникацию на мировой политической арене, чтобы она всякий раз не переросла в череду новых вооруженных столкновений между народами, культурами, религиями, корпоративными и территориальными мифологиями.

Таким образом, следует сделать вывод о том, что война как онтологический социокультурный феномен непременно оставляет целый спектр субъективных отголосков прошлого в настоящем, а именно – транслирует специфическую мифосимволическую матрицу, которая создавались на протяжении тысячелетий и активно воспроизводится в настоящее время через СМИ, искусство, визуальную культуру, игры и другие каналы.

Мифология войны в человеческой культуре существует благодаря стремлению общества помнить прошлое не только в его первозданном виде, чтобы не допускать ошибки прошлого, но и в субъективной реконструкции для более четкого и точного воспитания подрастающих поколений на мифосимволике и героических примерах прошлых эпох.

Также, различные мифосимволические матрицы целенаправленно создаются и в наши дни, например, для формирования нужного профиля общественных настроений, создания всеобщего резонанса и интереса по поводу различных исторических личностей и событий. Непременно следует отметить тот факт, что некоторые мифы, «в рамках современной политической системы основывается на возможности глобального управления индивидом» [2, с. 222], изначально создаются для определенных целей, например, ради удержания власти и поддержания могущества какой-либо социальной группы. Безусловно, имеются и обратные мифосимволические сценарии, которые просто уничтожают, укрывают историческую правду от потомков очевидцев тех или иных социокультурных позитивных и трагических событий.

Литература

1. Асташов А. Б. Фронтовая повседневность российских солдат, август 1914 – февраль 1917 г. Автореф. дис. М. 2018. URL: http://www2. rsuh. ru/binary/2638659_20. 1545397574. 50756. pdf (дата обращения: 10. 06. 2020).

2. Маленко С. А., Некита А. Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества: монография. Великий Новгород: ИПЦНовГУ, 2008. 298 с.

3. Марков В. И. Конфликтогенный потенциал культуры // Конфликтология для XXI века: наука, образование, практика: мат. С. -Петерб. Междунар. конгресса конфликтологов. Т. 1. СПб. : Изд-во С. -Петерб. ун-та, 2009. С. 26–29.

4. Некита А. Г. Социальное за-бытие архетипа: аналитика и механизмы функционирования: монография. Великий Новгород: ИПЦ НовГУ, 2006. 217 с.

5. Сенявская Е. С. Человек на войне. Историко-психологические очерки. М. : Институт рос. истории РАН, 1997. 232 с.

6. Сенявская Е. С. Психология войны в XX веке: исторический опыт России. М. : РОССПЭН, 1999. 383 с.

7. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нидерл. М. : Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. 458 с.

УДК316. 334. 3
Корешков П. В.
Маленко С. А.
Некита А. Г.

Специальные службы: традиция, миф, образ

Современный мир характеризуется сложностью и неоднозначностью структуры, а иногда частичной либо вообще полной неопределенностью элементов, некоторые из которых оказываются гармонично вплетенными в эту систему с одной стороны, но противопоставлены ей с другой. Подобным элементом в разветвлённой институциональной системе современного государства являются специальные службы – органы государственной безопасности, разведки и контрразведки, действующие в социальном пространстве на границе реального в смысле осуществления задач, стоящих перед ними. Отметим, что эта граница находится не между «реальным» и «виртуальным», как это свойственно социальной системе в ее актуальном состоянии [1], но скорее между «феноменальным» и «идеальным» уровнями этой реальности. Таким образом, одним из базовых оснований существования и развития специальных служб как целостной и эффективной системы оказывается сохранение собственной онтологической независимости. Иными словами, речь идет о сохранении и развитии традиции как фактора инициации, то есть по-настоящему *мифологического* аспекта формирования, продвижения и поддержания сакрального статуса специальных служб.

С позиций мифического традиционализма спецслужбы каждого государства представляют собой подлинные инициатические организации [7, с. 126], неразрывно связанные с инспирирующим знанием как уникальной собственной, сакрально-мифологической традицией [7, с. 76]. Этот факт имеет смысл принять в качестве онтологического основания возникновения, существования и развития рассматриваемого политического и социокультурного феномена. Отметим, что необычайно долгая история формирования специальных служб не может быть сведена к развитию одной лишь традиции касты воинов. Скорее всего, в данном случае имеет место синергийное слияние духовных традиций военной и священнической каст. Важно также иметь в виду и то, что далеко не каждая организация, формально имеющая статус спецслужбы может быть рассмотрена в качестве инициатической, поскольку это зависит от характеристик, традиций, истории и, конечно же, мифосимволизма, присущих конкретной структуре. Мы будем апеллировать к общему принципу формирования и бытования спецслужбы, раскрывая такие ее сущностные характеристики, которые, с одной стороны, могут быть приняты в качестве критериев оценки ее концепции, с другой же – могущие служить основанием для причисления этой организации к инициатической.

Развитие и онтологическое обособление спецслужб, очевидно, также нельзя отнести и к тому, что Рене Генон назвал «восстанием кшатриев» и «перемещением во главу угла «малых мистерий» [6, с. 15], поскольку спецслужбы, используя эти «малые мистерии» в качестве инструмента для преодоления мистерий глобальных, все же парадоксальным образом оказываются вне их. Мифическая тайна или же некое сакральное знание спецслужб в данном контексте должны считаться одними из важнейших аспектов интеграции подобной организации с ее примордиальной традицией. Эта мифологическая тайна является «конкретным онтологическим фактом, каковому сопутствуют определенные сверхъестественные силы» [6, с. 21]. Высокая степень скрытности, традиционно свойственная специальным службам, обуславливается «внутренними техническими причинами» и ни коим образом не

исходит из «показных или монополистических соображений» [6, с. 21]. Стоит также обратить внимание и на тот факт, что само по себе символическое посвящение фактически отождествляется с деятельностью данных организаций; делание оказывается метафизическим основанием для посвящения. Кадровая политика спецслужб, особенно в контексте жесткого отбора и высоких требований к сотрудникам, непосредственно относится к тому, что Рене Генон в свое время определил как непременное условие для инициации, а именно: «определенной способности или естественной предрасположенности» [3, с. 373–374]. Иными словами, корпоративная мифология спецслужб традиционно локализуется в примордиальной кастовой традиции, однако, в то же время, она является синтетической, что обусловлено, на наш взгляд, самой онтологией мирового процесса, для которой характерно не линейное, но скорее полноценное развитие феномена, стремящегося к своему онтологическому основанию [4]. Отметим также и то, что в этой мифосимволической традиции специальные службы изначально занимают место вне диалектики мирового процесса, парадоксальным образом являясь при этом фундаментальным основанием для диалектики процесса политического.

Проблематика диалектики специальных служб в институциональном пространстве цивилизации, для которой является типичным «распространение массовых форм социальной организации» [5, с. 43] фактически тождественна проблематике соотношения их мифа и образа. Если традиция соотносится с онтологическим основанием рассматриваемого феномена, его идеей и истинной сущностью, то миф оказывается фактором иллюзии и оказывается основанием для его образа. Миф спецслужб представляет собой лишь поверхностное видение их диалектики, но не онтологии. Миф не вплетает феномен в его истинную канву, а скорее выводит его в диалектическое пространство, в котором корреляция между идеей и феноменом искажена онтологическими, гносеологическими и аксиологическими разрывами между различными уровнями реальности. Эти разрывы детерминированы собственно диалектикой, которая оказывается противопоставленной онтологическим аспектам феномена. Как упоминалось выше, диалектика спецслужб проявляется исключительно в сфере проявленного в политическом, социальном и иных аспектах, однако и в этой сфере спецслужбы оказываются на предельном уровне реальности по отношению к обыденному благодаря традиции и собственной онтологической независимости, проявляющейся в актуальном пространстве.

Под мифом спецслужб мы предлагаем понимать именно их диалектические аспекты вне инициации. Иными словами, речь идет о том, что миф спецслужб представляет собой лишь символическое знание *о факте* спецслужб, пусть даже и во всей полноте. Однако это знание оказывается поверхностным и ничтожным по сравнению с инспирированным знанием *самого факта*. Таким образом, миф спецслужб имеет смысл принять за аспект их иллюзорности для стороннего, *неинициированного*традицией спецслужб наблюдателя. Именно эта иллюзорность формирует образ, то есть собственно иллюзию спецслужб.

Таким образом, иллюзия оказывается частью образа спецслужб, что обусловлено, на наш взгляд, именно инициатическим характером подобных организаций. В данном случае инициация может быть рассмотрена в широком смысле в качестве фактора открытия ноэтического измерения, в котором исчезает онтологический разрыв между образом и мифом. Это оказывается аспектом *начала* трансгрессии из диалектического пространства в пространство онтологическое. Как отмечалось выше, традиция спецслужб как их онтологическое основание локализуется именно в этом пространстве; ее духовное начало сливается со всеобщим духовным началом. Иными словами, мы считаем, что постижение частного априорно не

возможно без постижения онтологических основ. В противном случае, на наш взгляд, диалектика окажется не фактором постижения трансцендентного [4, с. 172], но скорее непреодоленной границей между реальностью и иллюзией. Принимая во внимание то, что *знание факта* коррелирует с традицией, а *знание о факте* с мифом, имеет смысл сделать вывод о том, что *иллюзия знания о факте* отождествляется с образом. Корректным представляется соотнести постижение традиции со свершенной инициацией, постижение мифа – с ее началом; образ же оказывается актуален для среды, оторванной от самой возможности для инициации в принципе.

Таким образом, рассмотрев спецслужбы в качестве инициатических организаций, обладающих сакральным статусом и сохраняющих и развивающих свою связь с примордиальной традицией и сохраняющих собственную онтологическую независимость, имеет смысл сделать вывод о том, что подобный подход к осмыслению фундаментальных оснований подобных организаций может оказаться принципиально важным и практически полезным как в аспекте работы по формированию образа спецслужб в информационном пространстве, так и в аспекте социально-философском, ориентированным на исследования не только феномена спецслужб, но также и постижения их глубинных оснований.

Тем не менее, не следует забывать о том, что сохранение традиции оказывается, во-первых, одним из основных факторов деятельности инициатических организаций, во-вторых – фундаментом их дальнейшего развития. Человеческая цивилизация знает немало примеров собственной деградации. Знание же, согласно упомянутым выше Рене Генону и Юлиусу Эволе, сохранялось и приумножалось исключительно благодаря инициатическим организациям, к которым мы причисляем и спецслужбы. Этот факт может быть рассмотрен в качестве дополнительного аспекта социальной ответственности. Это проявляется как в ответственности организаций перед самими собой и исконной сакральной традицией, так и, что не менее важно, в ответственности общества в целом и индивида в частности в смысле собственного всестороннего развития. В противном случае мы можем столкнуться с неприятной, а может быть и крайне опасной в данном случае, ситуацией, что «сакральные доктрины, которые перестали быть понятными <…> превратились в откровенные предрассудки, в вещи, потерявшие свой глубинный смысл, существующие сами по себе как чисто внешние проявления» [2, с. 21].

Литература

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция: Пер. с фр. А. Качалова. М. : Постум, 2017. 320 с.

2. Генон Р. Кризис современного мира. М. : Эксмо, 2008. 784 с.

3. Генон Р. Символика креста. М. : Прогресс-Традиция, 2003. 704 с.

4. Корешков П. В., Маленко С. А., Некита А. Г. Творчество как форма катарсиса в современном мире // Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции «Наука молодых: вызовы и перспективы». Великий Новгород: Новгородский филиал РАНХиГС, 2020. С. 70–74.

5. Маленко С. А., Некита А. Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества: монография. Великий Новгород: ИПЦ НовГУ, 2008. 298 с.

6. Эвола Ю. Герметическая традиция. Воронеж: TERRAFOLIATA, 2015. 272 с.

7. Guenon R. Aperçus sur l'ésotérismeislamique et le Taoisme. Paris: Les ÉditionsGallimard, 1973. 157 p.

УДК81’42
Кузина О. А.

«Миф о герое» как типичная модель конструирования образа кандидата в президенты в СМИ

В современном мире победу в предвыборной гонке, как правило, одерживает кандидат, образ которого наиболее соответствует ожиданиям и потребностям народа в данный момент. Идет именно борьба образов, а не соперничество политиков как таковых. Целая команда имиджмейкеров задействована в выстраивании нужного имиджа политика, и перед выборами эта деятельность наиболее активна: образ кандидата конструируется последовательно, целенаправленно, чтобы создать в глазах электората правдоподобное представление надежного политического деятеля, которого люди готовы будут поддержать и доверить ему управление страной.

Конструируется и транслируется целенаправленно выстроенный образ через СМИ. Сегодня благодаря развитию современных цифровых технологий в общем и сети Интернет в частности человека постоянно окружает информационное поле, которое влияет на принятие им решений.

Профессор Т. Г. Добросклонская использует термин «инфосфера», говоря об информационном потоке, который непрерывно продуцируется и постоянно окружает человека: «Это информационный слой, который создается и поддерживается СМИ и состоит из бесконечного множества ежедневно производимых и распространяемых медиатекстов» [2, с. 181].

Проверить достоверность предоставляемой информации из-за ее объема практически не возможно. В результате получается, что человек находится в некой искусственно созданной реальности, с помощью которой медиаресурсы влияют на поведение и реакции людей и «мобилизуют социальные группы в поддержку определенных людей, идей, событий» [1, с. 32].

Образ политика также представляет собой сложную абстрактную сущность. Настоящие черты характера и качества личности настолько тесно переплетены с элементами искусственно созданного имиджа, что понять, каков на самом деле кандидат в президенты, подчас не возможно.

На основании этого правомерно будет сказать, что медиаобраз политика всегда несколько мифологичен: за основу медиаобраза берутся реальные качества личности, события, факты биографии, но положительные черты часто гиперболизируюся (единичные случаи представляются как типичные, способности преувеличиваются, обычные черты характера или поступки возводятся в ранг уникальных и т. д.), а черты характера, поступки, эпизоды из жизни и нелицеприятные факты биографии, которые не способствуют созданию нужного имиджа, максимально вычеркиваются из информационного пространства. Однако подобное создание и поддержание необходимого медиаобраза политика представляет собой достаточно сложный процесс, ввиду чего такой образ, как правило, обладает более или менее четкими временными рамками – он ограничивается периодом избирательной кампании.

В монографии «Аксиология в журналистике» коллектив авторов выделяет три основные политические ценности, которые имеют большое значение для социально-психологического комфорта жителей государства. Это ценность внутренней безопасности, ценность территориальной целостности и ценность президента как сильного лидера [6, с. 64]. Особенно важными эти ценности становятся во время политических кризисов, глобальных политических или экономических сдвигов, смены политических режимов в государстве и т. п. К таким моментам можно отнести и

выборы президента, поскольку смена лидера ассоциируется у людей часто с некой нестабильностью, неуверенностью в завтрашнем дне. В связи с этим во время предвыборной кампании команда кандидата в президенты работает над тем, чтобы создать его образ как сильного лидера. Для этих целей активно эксплуатируется «миф о герое», т. е. повествование о кандидате ведется как о неком герое, который может прийти и спасти страну и нацию.

Еще в середине XX века Э. Кассирер писал, что на мифологеме героя основываются имиджи подавляющего числа политиков [4, с. 61]. О. Н. Стрельник также считает, что политика стала тотально мифологичной к середине XX века. Именно тогда миф превратился в стержень власти, а мифическое стало сознательно использоваться политиками для манипуляций общественным сознанием [7, с. 18].

Данные утверждения актуальны и на сегодняшний день. Создавая и распространяя политические мифы, правящая элита побуждает людей к определенным действиям [3, с. 81]. Как правило, в основу создания образа политика-героя ложится универсальная, еще архаичная схема, в которой герой попадает в кризисную ситуацию, грозящую организованному космосу деструкцией и превращением в хаос. Борьба строится на типичных для человеческого сознания оппозициях: друг – враг, мы – они, свое – чужое, добро – зло, истинное – ложное и т. д. [5, с. 111].

Перед героем стоит задача спасти порядок от разрушения и небытия. В зависимости от конкретной социально-политической ситуации, целей и массовых ожиданий содержательное наполнение имиджа и конкретные способы его реализации могут варьироваться [7, с. 22–23]. Несмотря на кажущуюся простоту и примитивность данного мифа, его известность людям, данная мифологическая модель построения имиджа кандидата в президенты продолжает оставаться крайне востребованной в политике и не теряет своего воздействующего потенциала на электорат.

Особенно эффективно использование данной мифологической модели в предвыборной агитации в развивающихся или нестабильных политических системах, в период войн и кризисов, «когда разрушается рациональность, человек перестает верить в эффективность собственных усилий и вследствие этого связывает свои надежды с личностью сильного лидера» [8, с. 280].

Техники конструирования образов политиков на основе «мифа о герое» хорошо прослеживаются во время украинских избирательных кампаний, начиная с 2014 года. Связано это с тем периодом глубокого политического и экономического кризиса, который переживает Украина со времен протестов Евромайдана, что, безусловно, вызывает чувство беспокойства и неуверенности в будущем среди населения Украины, а также острую потребность в сильном лидере, герое, который сможет спасти страну и решить все проблемы.

Анализируя образы ведущих кандидатов в президенты в 2014 году, транслируемые избирателям через СМИ, можно отметить, что образы Ю. Тимошенко и П. Порошенко выстраивались именно как образы героев.

Так, Ю. Тимошенко, прибыв на главную площадь Киева в инвалидном кресле после того, как была освобождена из тюрьмы, предстала в облике героя-мученника, который терпел лишения и страдания во благо страны. Не обращая внимания на плохое самочувствие, боли в спине, усталость и т. д., она поднялась на главную сцену столицы, чтобы выступить перед народом и показать, что она, несмотря на страдания, не отказалась от своих убеждений, готова повести за собой народ в светлое будущее и будет бороться за пост президента не ради себя, а ради высших целей спасения нации, прекращения беспорядков и хаоса, объединения и процветания государства.

Образ героя-мученника неизменно вызывает сострадание и симпатию среди народа, а следовательно способствует тому, что у электората формируется положительное отношение к кандидату.

Особенно активно приемы ведения избирательной кампании посредством формирования образа кандидата на основе «мифа о герое» использовались в предвыборной агитации Петра Порошенко. Его образ последовательно выстраивался как сильного лидера, способного справиться с самыми трудными задачами, как надежды нации, на которого граждане могут положиться и который их не разочарует.

Акцент делался на том, что П. Порошенко ярый оппозиционер, решительно настроенный бороться с коррупцией и со всеми негативными последствиями свергнутого режима В. Януковича; активный участник и спонсор Майдана, который в том числе бесстрашно поднимался на баррикады вместе с народом; современный дальновидный политик, который стремится сделать Украину частью Европейского союза, но при этом готов вести переговоры и с Россией (т. е. политический лидер, учитывающий интересы жителей разных регионов Украины и способный объединить страну); достаточно религиозный и хорошо образованный человек, умеющий четко выражать свои мысли, знающий иностранные языки и разбирающийся в экономике, самостоятельно выстроивший огромную бизнес-империю с нуля (т. е. умеет реализовывать крупные проекты и не боится трудностей); имеющий опыт работы на разных должностях в разных правительствах (т. е обладает широким спектром профессиональных навыков и умеет ладить с разными людьми).

Подобный образ конструировался не только в украинском медиапространстве, но и активно поддерживался и распространялся в западных СМИ Америки и Великобритании, что усиливало положительное восприятие народом кандидата в президенты, поскольку традиционно западная демократическая система представляется неким эталоном мироустройства, и все, что соответствует ее критериям, автоматически получает положительную оценку.

Во время предвыборной кампании 2019 года «миф о герое» лег в основу формирования образа уже другого претендента на президентский пост, Владимира Зеленского. Образ героя создавался посредством акцентирования таких характеристик как выходец из народа и надежда нации. Подчеркивалось, что В. Зеленский знает и понимает проблемы жителей Украины, разделяет их ценности, готов приложить все силы для борьбы с коррупцией и прекращения войны на Донбассе, что не удалось осуществить его предшественнику на президентском посту.

Активно использовался мотив борьбы добра со злом, где В. Зеленский отстаивал позиции «добра» (улучшение благосостояния народа, сохранение целостности государства, достижение роста экономики и т. д.), а все, что связано было с прошлым президентом П. Порошенко, позиционировалось как «зло» (не справился с коррупцией, действовал только в собственных интересах, еще больше разделил и настроил против друг друга население страны, привел к обнищанию людей и т. п.).

На антитезе удач – неудач, добра – зла, хорошего – плохого было построено все выступление В. Зеленского во время предвыборных дебатов с П. Порошенко. Своеобразным доказательством того, что В. Зеленский сможет справиться со всеми проблемами и задачами, служила отсылка к сериалу «Слуга народа», где он играет роль учителя, который внезапно становится президентом, не ведя никакой предвыборной агитации, а всего лишь сняв видео о необходимости и мерах борьбы с коррупцией. Аллюзия к сериалу апеллирует к сознанию избирателей, побуждая их поверить в то, что простой честный и справедливый человек из народа без опыта

работы в политике может стать хорошим президентом, поскольку искренне желает изменить состояние дел в стране к лучшему.

По аналогии с сериалом, где В. Зеленский играет главную роль, он сам представляется народу Украины таким надежным и многообещающим кандидатом, которого люди в итоге активно поддерживают.

Из вышеизложенных рассуждений и примеров, можно сделать вывод о том, что «миф о герое» очень востребован в современной политике, особенно во время избирательных кампаний, поскольку позволяет эффективно аппелировать к базовым потребностям людей, эффективно воздействовать на их сознание и таким образом подталкивать их к принятию «правильных» решений и поддержке «нужного» кандидата.

Литература

1. Бурдье П. Телевидение и журналистика: Пер. с фр. М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры»; Институт экспериментальной социологии, 2002. 159 с.

2. Добросклонская Т. Г. Вопросы изучения медиатекстов (опыт исследования современной английской медиаречи). М. : Едиториал УРСС, 2005. 288 с.

3. Иванова Е. В Новые и старые культурные герои: проблема поиска «мифа о герое» в современном отечественном социально-политическом контексте // Человек в мире культуры. Региональные культурологические исследования. 2017. №2/3 (21). С. 81–86.

4. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 1990. №2. С. 58–65.

5. Павлов Д. Н. Мифологизация как инструмент политической пропаганды // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2015. №1. С. 106–118.

6. Сидоров В. А., Ильченко С. С., Нигматуллина К. Р. Аксиология журналистики: опыт становления новой дисциплины. СПб., 2009. 174 с.

7. Стрельник О. Н. Мифологические корни политической идеологии // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2014. №4, . С. 18–29.

8. Cassirer E. The Myth of the State. New Haven: YaleUniversityPress, 1946.

УДК 37
Москаленко М. Р.

Политические мифы и идеологические концепции в социально-политическом прогнозировании: вопросы объяснения студентам

Для учащихся самых различных направлений подготовки в преподавании гуманитарных дисциплин (история, философия, политология и др.) очень интересна такая тематика исследований, как анализ представлений о будущем обществе, которые существовали в разное время в социально-политической мысли.

Данные представления всегда являлись важным элементом тех или иных идеологических концепций и политических мифов. Обсуждение связанного с данной проблематикой круга вопросов представляет большой интерес как для расширения научного кругозора студентов, так и для повышения их политической культуры, помогая им более грамотно оценивать проекты развития государства и прогнозы относительно той или иной политической ситуации.

Отметим, что мифы достаточно широко используются в идеологии. Как полагает исследователь Г. И. Мусихин, современные мифы стали оружием в борьбе за власть, выгоду и идейную гегемонию; миф в политической сфере чаще всего обеспечивает сохранение общественного порядка и поддержание существующих политических институтов [4, с. 108], а «в условиях современной политики значение мифических политических конструкций как инструментов манипуляции массовым сознанием по-прежнему велико, и значение это не будет уменьшаться» [4, с. 113].

Исходя из преподавательского опыта автора данной работы, кроме самой сути политических идеологий и мифологем (предполагается, что понятие и основные виды идеологий студенты знают из школьного курса истории и обществознания, а в вузовских курсах истории и политологии данные знания необходимо расширить), учащимся следует объяснять изменчивость и историческую динамику их развития в обществе.

В данном случае следует подчеркнуть, что идеология хотя и определяет цели развития общества, сама является малопредсказуемым объектом. Те положения, которые сегодня кажутся незыблемыми, как физические законы, через десятилетия могут стать безнадежными анахронизмами. Например, идеологические мифы начала XX в. о расовом превосходстве европеоидной расы, «миссии белого человека» и умственной ограниченности женщины по сравнению мужчиной сейчас выглядят безнадежными анахронизмами.

Или, пример с советской идеологией: почти никто из западных советологов не предполагал распада СССР и отказа от марксизма-ленинизма, и вплоть до конца 1980-х гг. он фигурировал во всех прогнозах. Например, крупные американские футурологи Г. Кан и Б. Брюс-Бриггс в начале 1970-х гг. отмечали, что революция или другие изменения в Советском Союзе, способные коренным образом изменить ход его развития, так же маловероятны, как, например, крах западной морали или возникновение принципиально новой идеологии, способной оказать драматическое воздействие на международную политику [6, p. 149].

В 1988 г., когда советская система находилась в кризисе, который через несколько лет завершился ее коллапсом, известный экономист Дж. Гэлбрейт отмечал, что «за последние 70 лет социализм проявил себя растущей и жизнеспособной системой», и отметил, что «…был бы сюрприз, если бы вы вдруг заявили, что он находится в состоянии упадка, либо застыл на месте» [1, с. 25]. В данном случае мы

видим, как действительность воспринимается и оценивается под влиянием конструкции политического мифа, и что он способен оказать влияние даже на выводы серьезных исследователей.

Ограниченность прогноза во многом обусловлена синергийными эффектами в развитии культуры и общества. Очень хорошо это показал Ю. М. Лотман в работе «Культура и взрыв», отмечая непредсказуемость развития культуры: «Культура как сложное целое составляется из пластов разной скорости развития, так что любой ее синхронный срез обнаруживает одновременное присутствие различных ее стадий. Взрывы в одних пластах могут сочетаться с постепенным развитием в других…Будущее предстает как пространство возможных состояний» [3, с. 21].

Кроме того, следует различать реальную и формальную возможности. Реальная возможность – это та, для реализации которой имеются необходимые и достаточные условия. Определяемая ею направленность совпадает с общей тенденцией созревания условий для ее реализации, но сами данные условия находятся только в зародыше. Формальная возможность – это та, реализация которой хотя и не противоречит законам и свойствам системы, но не учитывает существующие тенденции развития и важные факторы, которые могут ее «заблокировать».

Влияние политического мифа на восприятие действительности и сложность объекта прогнозирования – общества – приводят к тому, что в социально-политических прогнозах бывает достаточно непросто отличить реальную возможность от формальной.

Например, советские диссиденты-радикалы 1970–80-х гг. полагали, что с отказом от советской идеологии и внедрением политических институтов и ценностей западной демократии в СССР восторжествуют идеалы либерализма и уважения прав человека. При этом данные рассуждения не учитывали социокультурной специфики российской цивилизации, которые учел, например, в своих прогнозах 1950-х гг. И. А. Ильин, утверждая, что в случае «падения коммунистической диктатуры» на территории СССР будут очаги гражданской войны и может произойти распад государства [2].

Еще более примечательны прогнозы-программы относительно победы идей коммунизма и построения коммунистического общества советских лидеров – И. В. Сталина и Н. С. Хрущева. Для нашего исследования это интересно тем, что торжество идеологии коммунизма они связывали с достижением определенных социально-экономических показателей.

Так, И. В. Сталин отмечал что: «Для того, чтобы подготовить действительный, а не декларативный переход к коммунизму», нужно три условия: непрерывный рост общественного производства; поднять колхозную собственность до уровня общенародной собственности; поднять реальную зарплату рабочих и служащих минимум вдвое [5]. Данные условия были, по большом счету, выполнены к началу 1980-х гг. (особенно рост доходов населения по сравнению с концом 1940-х в разоренной войной стране), но практически никто (за исключением, пожалуй, В. Зиновьева в книге «Коммунизм как реальность») не считал, что живет при торжестве коммунизма.

С проблематикой определения реальных и формальных возможностей связана такая ошибка в прогнозировании, как определение «предпочтительного» будущего, а затем предложение оптимальной траектории для достижения этого состоянию. При этом игнорируется, что далеко не любое будущее нам доступно, для перехода ко многим из вариантов у нас просто нет ресурсов.

Анализ данного круга вопросов, касающихся политической идеологии и мифологии, представляет большой интерес для студентов всех уровней обучения, в

особенности, гуманитарных направлений подготовки, способствуя выработке у них навыков анализа общественных процессов и развитию политической культуры.

Литература

1. Гэлбрейт Дж. К., Меньшиков С. Капитализм, социализм, сосуществование. М. : Прогресс, 1988. 198 с.

2. Ильин И. А. О грядущей России. Избранные статьи. Нью-Йорк: Джорданвилль, 1991. 367 с.

3. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб. : Искусство–СПб, 2001. 703 с.

4. Мусихин Г. И. Политический миф как разновидность политической символизации // Общественные науки и современность. 2015. С. 102–117.

5. Сталин И. В Экономические проблемы социализма в СССР. М. ; 1952. URL: http://souz. info/library/stalin/ec_probl. htm (дата обращения: 08. 01. 2020).

6. Kahn H., Bruce-Briggs B. Things to Come: Thinking about the Seventies and Eighties. N. Y., 1972.

УДК 32. 019. 51
Розина В. А.

Политические мифы как часть массового сознания избирателей

Политические мифы – термин, который сейчас часто можно увидеть как на страницах СМИ, так и в специальной литературе. Но если публицистике под этим понимается большой спектр явлений – от случайного искажения действительности до сознательного обмана, то в в сфере политологии под мифом понимается более сложное явление. Это обобщенное представление о действительности, которое сочетает нравственные и эстетические установки, соединяющие реальность с мистикой. Миф строится вокруг базовой цели, и порождает собой новую действительность. Мифологизация политиков становится заимствованным из рекламного бизнеса приемом продвижения их как брендов. Особый вклад в изучение явления внесли теории Г. Ласуэлла и К. Г. Юнга [4; 9]. Отметим, что погружаясь в эти учения и их последующие трактовки крайне важно удерживаться в рамках общепринятой научной парадигмы, основанной на доказательности. Так как порой современные издания по политологии и политтехнологиям, даже претендующие на статус научной литературы представляют собой сборники, в котором классические теории соседствуют с идеями гипноза, оккультизмом, шаманизмом. Эти отступления порой заставляют некоторых специалистов сдвигать рамки дискуссии, и вот уже в научном контексте появляются термины «политическая астрология» и другие попытки найти ответ у «высшего разума», решить вопросы с помощью оккультики. Стремление к объяснениям из мира условного надсознаниядемонстрируют и используемые выражения – «политические мифы», «харизма», «политический Олимп» – эти слова и словосочетания выражают понятия из мира «сверхъестественных сил».

Однако, если дистанцироваться от оккультных и иных ненаучных теории, логика в применении «мифологической» терминологии в политической сфере жизни есть. Еще американскийсоциолог Г. Лассуэлл пытался ввести в оборот термин «политический миф» и отмечал значимость этого явления в информационном воздействии. Согласно выводам Лассуэлла, политический миф это «совокупность социальных убеждений, включающих устойчивые представления об идеальном типе власти в рамках конкретного общественного устройства» [4].

Ученый пошел еще дальше и разделил два типа мифологизации на рациональную и надсознательную. Г. Лассуэлл это сформулировал, как реализацию мифов в общественном сознании через две величины – «креденду» и «миранду».

«Креденда» (доверие) – сфера сознания, которая создает и поддерживает доверие к власти на рациональном уровне. К этой области он отнес все законодательные и нормативные акты, указы, декларации, обращения. «Миранда» (мираж) – это некоторые условные миражи, созданные в воображении, мифы и ритуалы, которые воздействуют на эмоции. К ним относятся лозунги, гимны, графические и художественные объекты и даже… харизматические лидеры [4].

Лассуэлл полагал, что язык власти – это совокупность креденды и миранды, именно с помощью этого сочетания она управляет обществом. Согласно выводам учёного, у «языка власти» при всей рациональности целей эмоциональные приемы. Они эффективнее, так как могут активно воздействовать на большее количество реципиентов По его мнению разумная власть заранее готовит людей к принятию рациональных решений именно эмоциональными методами. Заблаговременно культивируются новые лозунги, образы, создается новая символика, заранее

развиваются ассоциации между этими узнаваемыми символами и их положительным восприятием.

По-своему политическую мифологию осмысляли и психоаналитики. Э. Фромм например отмечал мифологию и манипулятивность как неотъемлемые части современной политической жизни. Он даже делал вывод о небезопасности этих тактик, развивая лассуэлловскую «теорию шприца» (то есть, теорию о мгновенном, подобно уколу, и неотвратимом воздействии информации на человека). «Гипнотические методы, используемые в рекламе и политической пропаганде, представляют собой серьезную угрозу психическому здоровью, особенно ясному и критическому мышлению и эмоциональной независимости. Я нисколько не сомневаюсь в том, что тщательные исследования покажут, что употребление наркотиков наносит здоровью человека гораздо меньший вред, чем различные методы «промывания мозгов» – от подпороговых внушений до таких полугипнотических приемов, как постоянное повторение», – так ученый охарактеризовал воздействие пропаганды [6].

Психоаналитическая теория К. Г. Юнга изучает политическую мифологию, опираясь на идею о коллективном бессознательном и вводит в политологический оборот понятие архетипов – архаических ценностных характеристик мира и общего информационного потока[9]. «Оперируя базовыми мифами, генерируя эту энергию реклама воздействует и на потребительские инстинкты», – отмечает Б. Л. Борисов [2].

По мнению психоаналитика, схожесть в реакциях массового сознания обусловлена «коллективным бессознательным» – общей для всех людей частью психики. Это своего рода общий знаменатель, который не зависит от жизненного опыта, психологии и мировоззрения, образования и так далее. Понятие архетипа было введено в научный оборот Юнгом в 1919 г., который в снах своих пациентов обнаружил образы связанные с мифическими и религиозными темами. Он назвал их архетипами (от греч. «архе» – «начало» и «типос» – «образ») – понимая под этим психические первообразы, универсальные идеи. По его мнению, они же лежат в основе символики мифов, сказок и легенд [9]. Поэтому мифология различных народов имеет схожие черты (достаточно сравнить, например, древнегреческую и древнеримскую), типичны и сказочные сюжеты у разных народов. . Эти параллели проводили не только психоаналитики, видели их и философы. Например, философ Иван Ильин писал, что «сказка – это сон, приснившийся нации».

Архетипы – это не однозначная структура, это не единое содержание, а скорее схема восприятия, которая не может быть придумана. Их отличительной особенностью является то, что они выражаются в символах, которые схожи у разных людей. Поэтому их нельзя выдумать, они появляются самостоятельно, когда возникает необходимость. Юнг предполагал, что возможно любое число архетипов. В настоящее время в различных теориях их число разниться, но все же оно конечно. Свои типологии создавали Майерс-Бригс, Д. Керси, Н. Шварц-Салант, А. Аугустинавичуте , М. Марк и К. Пирсон. [1; 5; 7; 8].

Теория архетипов, появившись в психоанализе, со временем перешла и в политологию. Воздействие архетипов, реакция на них стало недостающим звеном между мотивацией избирателя и его политическим выбором.

В условиях калейдоскопа, с учетом чехарды десятков и сотен противоречивых факторов выбора, архетипическая сущность политика, которая является лишь следствием применения определённых технологий, мгновенно апеллирует к образам в психике человека. Общественный деятель кажется избирателю близким и понятным, по кратким символам избиратель сам дорисовывает портрет – так политики, использующие в своей агитации образы архетипа Правителя, ассоциируются с

«сильной рукой», мудростью и справедливостью и даже способностью к силовому отпору. Эксплуатация образа Анимы (женского начала) создает женщине-политику образ «Родины-матери», готовой понять, простить, обогреть, помочь. «Архитипичность – основа большинства видов и жанров массовой культуры. Она говорит о каких-то близких и понятных нам вещах, не выходящих за рамки повседневности. Ее сила в опоре на глубинные архетипы национальной культуры, существующие на генном уровне в массовом сознании. Кто умеет их считывать и конструировать, создает рекламные шедевры», – пишет Б. Л. Борисов [2].

Эта теория, хотя и не является основной, вполне применима в политтехнологической практике, так как ее использование приносит вполне ощутимые плоды. Ее приемы воздействуют не столько на сознание, сколько на подсознание людей, апеллируют к их эмоциям ассоциациям.

В итоге, стереотипы и мифы политического сознания стали уже терминологической научной величиной. Не удивительно, что ученые уже пытались и провести ихклассификацию. Например, по мнению Е. Егоровой-Гантман и К. Плешакова, в политическом сознании доминируют два вида стереотипов: стереотипы восприятия и стереотипы политической рекламы и пропаганды. «Стереотипы политической рекламы и пропаганды являются в какой-то мере вторичными, поскольку падают на хорошо удобренную собственными стереотипами почву… Причём тут наблюдается закономерность: чем примитивнее… пропагандистский стереотип, тем легче ассимилируется он в собственную систему стереотипов личности, социальных и этнических групп», отмечают ученые. «Влияние стереотипа на образ будущего состояния политического объекта сказывается прежде всего тогда, когда мы страстно желая каких-либо событий в сфере политики, оказываемся не в состоянии оценить всех последствий этих событий, во-первых, и степень их реальной привлекательности, во-вторых», полагают они [3].

Понимание современных мифологических приемов важно не только поллитехнологам, которые решают прикладные задачи по продвижению, но и политологам-теоретикам. Эволюция представлений в этой сфере является важной частью политической жизни общества и позволяет сделать выводы о степени вовлечения граждан в политический процесс, уровня абсентеизма и других важных характеристиках.

Литература

1. Аугустинавичуте А. Дуальная природа человека. Вильнюс: Соционика, 1983. 414 с.

2. Борисов Б. Л. Технологии рекламы и PR. М. : ФАИР-пресс, 2001. 624 с.

3. Егорова-Гантман Е. В., Плешаков К. В. Политическая реклама. М. : Никколо-Медиа, 2002. 186 с.

4. Лассуэлл Г. Техника пропаганды в мировой войне. М. -Л., 1929. 212 с.

5. Марк М., Пирсон К. Герой и бунтарь. Создание бренда с помощью архетипа. СПб. : Питер, 2005. 336 с.

6. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. 194 с.

7. Хеджес П. Анализ характера, или Типология по Майерс-Бриггс. М. : Эксмо, 2003. 320 с.

8. Шварц-Салант Н. Пограничная личность: видение и исцеление. М. :Когито-центр, 2010. 367 с.

9. Юнг К. Г. Архетип и символ. М. : Ренессанс, 1991. 299 с.

УДК 32:94 (477)
Ставицкий А. В.

Миф о «батуринской резне» как фактор формирования украинской идентичности в свете нарастающей украинской Руины

В истории Украины есть эпизод, ставший основой мифологемы, отвечающей за её отношение к России и делающий из неё ту анти-Россию, о которой так стыдливо умалчивал автор традиционно приписываемой Л. Д. Кучме книги «Украина – не Россия» [10]. В данном случае речь идёт о т. н. «батуринской резне», согласно которой после измены гетмана Войска запорожского И. Мазепы, царь Пётр решил сурово наказать ничего не знавших об измене жителей Батурина и приказал князю А. Меншикову вырезать их всех под корень, не пожалев даже стариков и маленьких детей [5, с. 206–207].

По этому мифу «летучий» отряд Меньшикова после короткого успешного штурма захватил крепость. А затем русские перебили всех защитников и жителей, коих украинские историки насчитывают от 6 до 23 тысяч. Попутно крепость была сожжена, а провиант, лошади, порох и артиллерия вывезены, из-за чего шведская армия осталась без средств для продолжения войны. Украинцев же «батуринская резня» привела в такой ужас и трепет, что они не сопротивлялись русской армии до конца войны, всячески мешая продвижению по Малороссии дружественных Мазепе шведов [14].

Так Пётр показал своё отношение к украинцам, похоронив их свободу на столетия, а «резня в Батурине» стала символом отношения русских к Украине. И украинцам предлагается помнить об этом всегда, начиная с садика и школы. Хотя доказать «резню» не удалось даже перекопавшим в поисках трупов все окрестности Батурина археологам. Чего только они ни находили в Батурине, вплоть до культурных слоёв нескольких пожаров. Но вместо массовых захоронений им удалось обнаружить лишь около 170 индивидуальных могил, которые выдать за геноцид никак не получается [26]. И остаётся им лишь сетовать на то, что Меньшиков в течение суток либо быстро прибрал за собой, чтобы скрыть следы своих чудовищных преступлений, либо на страх украинцам все трупы отправил по уже заледеневшим рекам на плотах [6; 15, 19].

Понятно, что все подобные утверждения звучат абсурдно [1; 6; 7; 19]. Но если обращаться лишь к чувствам, не позволяя логике портить впечатление от описанного, то картина получается удручающая. У настоящего украинца при воспоминании о Батурине сердце сжимается от боли, а кулаки – от злости к палачам и угнетателям. На это и делается расчёт. Возможно, поэтому долгое время правдивость «батуринской резни» не вызывала никаких сомнений. А фраза из письма Петра «Батурин в знак изменникам (понеже боронились) другим на приклад зжечь весь» [16, с. 274] воспринималась как приказ физического уничтожения всех жителей. Хотя в другом более раннем письме царь предлагал Меньшикову самому решить, что делать с Батуриным: обороняться в нём или сжечь и уходить[1]? Однако даже такой тонкий

[1] В письме от 4 ноября Пётр пишет: «ежели возможно от Шведов в Батурине сидеть, то изволте поправить и посадить в гварнизон [хотя драгун в прибавку к стрельцам, пока пехота будет], однакож несколко пушек лутчих надобно вывесть в Глухов. Буде же [как я слышал от Крюкова] оная крепость слаба, то зело лутче такую великую артилерию вывесть в Глухов, а строенья зжечь [которая там зело ныне нужно], понеже, когда в таком слабом городе такую артилерию оставить, то Шведы такъже лехко могут взять, как и мы взяли» [16, с. 270].

знаток тайн украинской истории как Олесь Бузина писал, что «население города было целиком уничтожено» [2, с. 203]. Что же тогда говорить об остальных?

Поэтому когда рассматриваешь украинскую историографию по «батуринской резне», которая якобы произошла в резиденции гетмана Войска запорожского И. Мазепы после его измены в ноябре 1708 г. невольно ловишь себя на том, что в психологическом плане в данной истории налицо мазохистские мотивы сочинения того, что позволяет полюбить Украину как жертву, страну-«покрытку»[1], опозоренную, растерзанную, изнасилованную и пребывающую вследствие этого в летаргическом состоянии ожидания своих героев, способных принять её такой и возродить к полноценной жизни. В этом смысле «Батурин» есть результат спровоцированного с определённой целью выброса коллективного подсознания [20]. Однако, если это так, изучать феномен «батуринского мифа», возможно, следует в традиции национально оформленного З. Фрейдом психоанализа, где нуждающимся в лечении от психического расстройства пациентом является целая страна [24].

При этом, с другой стороны данная ситуация в бытовом плане похожа на попытку отвергнутой женщины обвинить в изнасиловании мужчину с целью замужества либо моральной и, конечно, материальной компенсации, позволяющей устроить свою жизнь так, как хочется, оплатив позор грядущим благосостоянием.

Впрочем, настаивать на данных версиях мы не будем, оставляя их в качестве своеобразного приглашения рассмотреть данный исторический эпизод в режиме популярной на Западе психоистории и информационной войны. Хотя вместе с тем, сам факт актуализации «батуринского» сюжета и выведение его из сферы всестороннего экспертного оценивания достаточно хорошо показывает и механизм превращения в МИФ реально имевшей место истории, и его социальные мотивации, лишающие участвующих в его «раскрутке» историков права говорить об этом от имени науки [23].

Отметим, что последнее утверждение в данном случае является особенно важным, поскольку авторитет науки здесь выступает стыдливым ПРИКРЫТИЕМ довольно неблаговидных дел её отдельных представителей, ничего общего с научными принципами и методологией не имеющих. И, следовательно, отделение «мух» от «котлет» является одним из основных условий понимания феномена Батурина и всего, что с ним связано.

Кстати, мазохистские мотивы в украинской литературе и истории, которую изучают дети в школе, особенно заметны [18]. Однако вследствие чего они возникают: по причине особой образовательной политики или в силу ментальных особенностей украинской психики, не вполне ясно. Впрочем, возможно, в данном случае имеют место оба фактора одновременно. Да и цели, которые этим преследуются, не очень понятны. Во всяком случае не создаётся впечатление, что целью таких подходов является катарсис, санация, преображение через обретение духовной высоты. Нет. Подобные подходы более напоминают попытки бередить до боли воображаемые раны для воспитания определённого «обиженного» сознания через конкретизацию своих исторических обид [21].

Однако, если это так, данный подход не стоит считать дальновидным уже потому, что таким образом закладывается механизм реанимации, казалось бы, давно пережитых и преодолённых исторических проблем, которые приходится преодолевать снова и снова.

[1] Самым позорным на Украине для девушки было насильственное обстригание, которое символизировало позор за потерю венка, целомудрия. Такая девушка звалась «стрига» или «покритка» (укр.), потому что ей отрезали волосы и запрещали ходить с непокрытой головой. Возможно, потому, что волосы, коса в частности, были символом девственности, нетронутости, святости.

Особенно наглядно это видно на примере текстов украинских учебников. Напомним, что украинский историк, автор учебника В. С. Власов пытается убедить учеников 8-го класса, что «уничтожение Батурина и его жителей не было лишь местью. Настоящим карательным актом Петр I пытался запугать украинцев и окончательно усмирить их, лишив стремления к воле» [3, с. 195][1]. Однако, почему В. С. Власов сводит смысл уничтожения Батурина к мести и запугиванию? Потому что не способен проанализировать историческую ситуацию на Украине в свете переломного этапа Северной войны или в силу господствующих идеологических установок? А может, он не в состоянии понять стратегическое значение разгрома Батурина и его влияние на дальнейшее развитие событий или не может оценить важность потери для лишённой ресурсов шведской армии тех запасов продовольствия и боеприпасов, которые находились в Батурине?

Впрочем, идеологические установки в данном случае как раз и ограничивают профессиональный и интеллектуальный потенциал автора, не давая ему использовать весь набор имеющейся аргументации. Однако если эти установки так ограничивают профессионального историка, то что тогда можно сказать про ученика, которому учебник предназначен? Не исключено, что подобные установки его интеллектуальный потенциал вообще парализуют, вынуждая «мыслить» в таких крайне локальных замкнутых на негатив рамках, которые не позволят ему ни понять в полной мере исторический процесс, ни вообще самостоятельно развиваться.

А ведь, чтобы понять насколько данное утверждение правдоподобно, достаточно всего лишь задать довольно простой вопрос: было ли в истории народа Руси такое, когда его удавалось запугать настолько, чтобы полностью парализовать его волю? Быть может, такое было в период Смуты или Руины? Во время казацких восстаний или Отечественных войн? Нет. Для Руси борьба могла на какое-то время затихнуть, если не оставалось больше сил. Но чтобы была парализована воля не отдельных людей, а всего народа? Такого не было пока ещё ни разу. Русский народ всегда сопротивлялся захватчикам, не считаясь с его силой и безжалостностью, что позже дало основание считать его на Западе «неправильным». К тому же, даже если гипотетически допустить, что воля народа Украины была разгромом Батурина парализована, отчего же тогда народ не был парализован уничтожением десятков сёл и городков шведами и в ответ продолжал бороться против них ещё более яростно?

Разумеется, мы не должны исключать фактор страха, вполне допуская, что какого-то конкретного человека, особенно сомневавшегося в необходимости поддержки Петра представителя казацкой старшины, события в Батурине вполне могли напугать настолько, чтобы он ошибки Мазепы не повторил. Но переносить страхи отдельных представителей казацкой старшины на позицию всего народа будет явным преувеличением.

В связи с этим, когда речь заходит об учебниках истории, нам следует помнить о том, что учебник:

- по своему «жанру» не является научным творением, хотя и пишется профессиональными историками, преимущественно из научной среды;

- несёт в себе в скрытой форме модели восприятия прошлого, которыми «ученик», возможно, будет пользоваться всю жизнь как знанием, которое преимущественно не подвергается сомнению и, следовательно, закладывает исторически оформленные архетипы;

[1] «*знищення Батурина та його мешканців не було лише помстою. Цим каральним актом Петро I намагався залякати українців та остаточно упокоритиїх, позбавив шипрагнень до волі*» (укр.).

- является такой сферой, которая позволяет учёному выступать в роли не стремящегося к объективности исследователя, а идеолога, «временно» отступающего от принципов науки, чтобы, используя иной «жанр» и методологию, обслужить определённую национальную доктрину;

- в значительной степени выступает орудием кодировки сознания. И последнее обстоятельство становится особенно важным в условиях, когда под ударом суггестивного воздействия утвердившихся в украинской науке «мазепинцев» в условиях активного и не всегда конструктивного взаимодействия оказываются ещё неокрепшие умы. Понятно, что в силу этого, отношение к учебнику, его роли и содержанию с точки зрения кодирования и переформатирования общественного сознания является чрезвычайно важным. Однако, к сожалению, эта роль до сих пор пока, мягко говоря, наукой и обществом недооценивается, воспринимаясь, как «шалости» учёных и даже их «благотворительная» помощь школьной среде. Хотя эти «шалости» довольно дорого стоят стране, ибо в учебниках истории не просто освещаются те или иные значимые для общества страницы прошлого, но закладывается программа, модель отношения, мировоззренческие смысловые и оценочные установки нередко в режиме NLP-технологии[1], которых нормальный учёный в своих исследованиях как правило избегает. А значит, устанавливаются параметры будущего страны, диктующие ту или иную её судьбу.

Понятно, что школьники об этих особенностях воздействия школы не в курсе. Но авторы учебников наверняка это знают и понимают, насколько корректными должны быть их тексты. Если они, конечно, ставят задачу формирования механизма и принципов межэтнического взаимопонимания. Но, видимо, таких задач перед украинскими авторами не стоит. И хотя всем ясно, что одна «месть» может порождать только другую, по мнению «мазепинцев», утвердить украинскую правду «Батурина» нужно. Естественно, «не ради мести, а ради правды и призыва к бдительности, разбору межнациональных связей, чтобы больше не творились кровожадные оргии над украинской нацией, чтобы потомки людоедов, которые голодом, репрессиями и злодействами уничтожили несколько десятков миллионов украинцев, покаялись, попросили прощения за всё содеянное и, признав перед миром, как и ФРГ, геноциды против украинского народа, против человека и человечности, выплатили Украине несколько сотен миллиардов долларов» [29].

Так что, как видим, борьба за «правду» скрывает банальную жадность и желание обогатиться на закреплённом в истории и политике вранье. Хотя с самого начала было ясно, что понятие геноцида, как физического истребления целых групп населения по расовым, национальным, этническим или религиозным признакам, к событиям в Батурине не применимо. Ведь подавляющее большинство защитников Батурина принадлежали к русской народности и православной конфессии. При этом никто не ставил задачи уничтожить малороссов как народность под корень. И никаких доказательств этого у «мазепинцев» нет.

К тому же крайняя жестокость по отношению к тем, кто выступил на стороне врага или поднял оружие против власти, была в те времена вполне нормальной. «Сия сарынь, кроме жесточи не может унята быть», – писал Пётр I весной 1708 г. относительно булавинцев [16, с. 133], а В. В. Долгорукову, завершавшему подавление восстания в Астрахани предлагал: «Людей рубить, а заводчиков на колёса и колья дабы удобнее оторвать охоту к приставанью воровства у людей». Однако, по Батурину таких указаний русский царь не давал.

[1]NLP-технологии – технологии, построенные на методе разговорного гипноза.

Более того, Пётр I мог сколько угодно прощать казацких Апостолов, Галаганов, Полуботков и прочих, оставляя им не только жизнь, но и должности с маетностями, несмотря на их измены. Мог устраивать периодические амнистии для тех, кто сбежал с Мазепой, но позже раскаялся, поняв, что ошибался. Мог карать тех русских солдат, что были уличены в произволе над местными жителями. Но «мазепинцы» всё равно будут писать про зверства русских на Украине в духе Ю. Самсона [17], повторяя на разные лады один и тот же бред и называя его правдой. «Трагедия Батурина была только началом длинного ряда трагедий, что их перенесла Украина. Террор охватил всю страну. Начались следствия и жестокие кары для всех, кто хоть немного был заподозрен в причастности к делу Мазепы»[1]. И кто им может это запретить?

Поэтому украинские «мазепинцы» считают, что «пришло время ответить за Батурин» [28]. Но даже они понимают, что «путь к "согласию" в этом вопросе будет не простым» [28]. Оно и понятно, ведь в этом деле надо договориться о степени вины и размерах компенсации. Однако сложность заключается не только в этом, потому что вариантов возможного ответа может быть несколько. Так можно России ответить за как бы учиненную «резню». В самом деле, почему бы и нет, если Россия вину признает. Не потому, что она уверена в своей вине, а просто, чтобы не ссориться с нервными соседями, как это было с признанием Государственной думой Российской Федерации в 2010 году вины за Катынский расстрел.

Но может получиться и так, что отвечать придётся не за чьи-то исторические фантазии, а за голословные обвинения и попытку сделать из «батуринской резни» символ типичной политики России в отношении народа Украины на протяжении всей его истории. Отвечать за ложь, историческую фальсификацию и систематическую (целенаправленную) политику по формированию отрицательного образа России, как «главного врага украинского народа».

Кстати, следует отметить, что с точки зрения информационной войны в рамках глобального взаимодействия, украинцам с «Батуриным» удалось больше, чем полякам с «Катынью», несмотря на то, что в современной Польше вокруг «Катыни» вертится вся система отношений Польши с Россией, а на её раскрутку ежегодно тратятся десятки миллионов долларов. Ведь расстрел людей в польской военной форме в урочище Козьи горы, которое поляки с завидным упорством называют Катынь, всё-таки был, хотя общее количество расстрелянных там не известно, точное время расстрела не определено и вина советской стороны не доказана, а «батуринская резня» целиком является плодом больного воображения национально сознательных украинцев. При этом, также, как и поляки, «мазепинцы» требуют признания вины за Россией с последующими извинениями и покаянием, которое даёт право обиженным диктовать свои условия отношений на будущее.

«Не признавать упомянутого – сознательно уклоняться от правды, не искать компромисса в политических контактах двух государств» [15], – пишет по этому поводу журналист С. О. Павленко. Что в историческом плане весьма напоминает психологическое давление США на Ирак с целью добиться от него полной и безоговорочной капитуляции за счёт информационного террора. И здесь мы, вполне возможно, имеем дело со своеобразным «вывернутым наизнанку» вариантом «стокгольмского синдрома», когда виртуальная «жертва» требует от виртуального «палача» приобщиться к жертвенности, став на место уже реальной жертвы, дабы ради согласия в будущем покаяться в несовершённом и компенсировать «исторические обиды» в настоящем.

[1] «*Трагедія Батурина булатільки початком довгого ряду трагедій, щоїх перенесла Україна. Терор охопив усю країну. Почалися слідства й жорстокі кари для всіх, хто хоч трохи був запідозрений у причетності до справи Мазепи*» (укр.).

А как это подаётся «мазепинцами», можно увидеть хотя бы по такому фрагменту. «Для Украины и России эта грустная дата общая – проникновенно убеждает читателей, настраивая на жертвенность, С. О. Павленко, – она побуждает украинцев проявлять бдительность, применять достаточно мер для обороны страны, не надеяться лишь на союзников; россиян она приглашает к покаянию» [15]. А чтобы было понятно, что вслед за покаянием обязательно последует счёт для удовлетворения материальной компенсации, приведём ещё одну цитату, в которой видно, как много из-за штурма и разорения Батурина Украина потеряла. «Если бы в эпоху Петра I господствовали гуманизм, милосердие к восставшим, не сжигались населенные пункты на пути шведской армии, возможно бы, Украина уже тогда предстала как независимое княжество» [15], – пытается фантазировать на исторические темы С. О. Павленко, сразу тем самым выдавая и намерения «мазепинцев», и свою истинную квалификацию. Ибо настоящий историк не будет рассуждать на тему «если бы, да кабы», понимая, что иные фантазии, вполне уместные и правдоподобные для литератора, невозможны там, где господствует системный подход, определяющий характер и уровень логической реконструкции, и пределы сопутствующих ей фантазий, которые не должны выходить за границы грамотно обоснованных гипотез. Тем более, если они используются как оружие в информационной войне.

А как делается информационная «бомба» в условиях современных психологических войн, достаточно хорошо известно. Например, как это было с сербами, которых в 90-х годах XX в. Запад превратил в жаждущих крови злобных монстров. Или освещение событий в Ливии [12], которую западные СМИ подвергли полной информационной блокаде, фактически выполняя прямые указания спецслужб. Или, скажем, более близкое нам «информационное обеспечение» нападения грузинских войск на Южную Осетию, более схожее на спецоперацию. Помнится, Саакашвили тогда утверждал, что Цхинвали был разрушен не потому, что его согласно с планом операции под названием «Чистое поле» грузинские военные зачищали от людей с помощью ракетных установок системы «град», а в результате бомбардировок российской авиации, которая с помощью бомб пыталась выпихнуть грузинских солдат из города.

Понятно, что рассматривать подобные мифические «истории» без учёта этого, значит не понимать специфики современного информационного взаимодействия, когда контроль над подобными смысловыми контекстами является обязательным условием успеха в борьбе между странами и цивилизациями. И в данном случае принципиально не важно, произошло мифологизированное «событие» триста лет или всего три дня назад. Технология его подачи и раскрутки одинаковая.

Однако, применительно к мифу о «батуринской резне» следует оговорить особо, что проводимая с его помощью информационная война Украины ведётся не только против России или русской цивилизации, но и против собственных граждан. В связи с этим, в контексте суггестивных воздействий «батуринскую резню» можно классифицировать как спроецированный под определённую модель поведения архетип, позволяющий позиционировать Россию как анти-Украину. А в режиме исторической реконструкции «Батурин» выступает украинским аналогом исторически оформленной «потёмкинской деревни» с тем принципиальным отличием, что «потемкинские деревни» всё-таки строили, а «батурин» уничтожали и разрушали.

Однако именно на этой антирусской и антироссийской основе «мазепинцы» пытаются сформировать новую нацию и образовать украинскую государственность. И не только. Так, по мнению Б. Червака, «Батурин стал примером синергетического эффекта реализации государственной инициативы при поддержке национального бизнеса» [28]. И хотя не понятно, сам автор-то понял, что написал, но его стремление

выражаться в подобном духе говорит о многом. В частности, о том, в каком ключе должен идти разговор: в режиме проведения информационной войны, где прошлое должно заложить тот смысловой раздел, который позволит отделить русскую идентичность от украинской. Поэтому, естественно, такой же синергетический эффект ожидают от развёрнутого в режиме информационно-психологической войны «Батурина» в деле нациотворчества. Так что бизнес на истории применительно к батуринскому мифу имеет чёткое целеполагание и довольно развёрнутую структуру, включающую также поиск и раздел средств, выделяемых на реставрацию крепости.

В этом плане весьма примечательна история реставрации Батурина, пик которой пришёлся на время президентства В. А. Ющенко. Тогда Ющенко и его «оранжево» настроенные соратники, возможно, вдохновлённые описанием пребывания Остапа Бендера в местечке Большие Васюки, попытались сделать из Батурина туристическую Мекку. Однако был ли этот замысел в первую очередь связан с возрождением гетманской столицы или просто с очередным «распилом бабла», возможно, мы никогда не узнаем. Также как вряд ли кто сможет подсчитать и то, сколько денег на реставрацию было всего потрачено. Недаром, по мнению самих батуринцев, «в эти работы уже вложено столько денег, что, наверное, их сосчитать никто не сможет» [8].

Однако кое что по этому вопросу сообщает А. Манчук: «в марте 2005 года президент Ющенко собрал в полуразрушенном здании дворца Разумовского весь цвет отечественного олигархата из разных политических группировок, предложив им "скинуться" на восстановление батуринских сооружений. Как говорят, размер этих странных "взносов" составил не менее 32 миллионов гривен. Этих средств с лихвой хватило бы, чтобы отреставрировать все памятники Батурина – однако их будто бы унесло течением задумчивой реки Сейм» [11]. Наверное, вслед за аналогичными «потемкинским деревням» легендарными меншиковскими плотами.

Естественно, «основная часть выделенных денег была разворована не здесь, а в Киеве» [8]. А сколько ещё средств будет перераспределено и потрачено в высоких кабинетах, если, по словам автора, «на Батурин в этом году [2008 году – А. С.] запланировано 80 миллионов гривен» [8]? Впрочем, примеров подобного рода в современной истории Украины хватает. И в этом смысле «батуринская крепость» мало отличается от «Детской больницы будущего». Напомним, что, несмотря на собранные средства в сумме более 147 миллионов гривень [3] и выделенный участок земли для строительства распропагандированной супругой третьего президента Украины Катериной Ющенко «Детской больницы будущего», строительство её до сих пор не началось, а запросы депутатов Верховной Рады пока остаются без ответа [13].

В результате, подобно единственному украинскому (недостроенному) крейсеру «Украина» [26], который уже более 10 лет пытаются продать то России, то Китаю, то Индии, «батуринская крепость» стала ещё одним примером современной украинской «руины». А нам остается «лишь констатировать, что бесконечное возрождение "национальных святынь" становится популярным бизнесом, не менее прибыльным, чем игровые автоматы или уплотнительная застройка» [11].

Хотя, на наш взгляд, это более напоминает многочисленные маленькие «чёрные дыры» более крупной «чёрной дыры» под названием Украина, которая все двадцать лет своей независимости наглядно демонстрирует свою несостоятельность во всём – от экономики до культуры. Ведь, констатируя, что «нынешняя украинская власть по-своему, не хуже царских стрельцов[1], надругалась над культурными памятниками Батурина, который как будто бы снова вернулся в беспросветную эпоху "Руины"» [11],

[1] В действительности батуринскую крепость штурмовали драгуны, а не стрельцы.

А. Манчук поднимает тему, которая органично вписывается в общую картину состояния страны.

Рисуемая им картина пусть ещё не ужасная. Но уже удручающая: «Рябые пятна ободранной штукатурки, зияющие дыры с выпавшими из них кирпичами, торчащая из стен арматура, ржавые перекрытия и деревянные жерди, подпирающие бетонные козырьки на окнах, кучи строительного мусора – таким увидели мы центральное сооружение историко-культурного заповедника "Гетманская столица". Все это очень контрастировало с новенькими вагончиками реставраторов, украшенными логотипами известных киевских фирм» [11]. Но люди всё ещё надеются, что их «жизнь вскоре в корне изменится. Как впрочем, и всех батуринцев. Поселок городского типа в виде исключения могут прировнять[1] к городу. Тогда тут построят не только гостиницы для туристов, но и школу, и больницу, и еще много всего… А пока что Батурин – обыкновенное село с разваленными и заброшенными хатами, разбитыми дорогами, пьяными мужиками и женщинами без возраста в синтетических косынках в яркие цветы» [8].

В этом смысле жизнь современных батуринцев ничем не отличается от жизни всех остальных граждан Украины, которая сама по своему общему состоянию весьма напоминает бывшую гетманскую столицу. И это обстоятельство подводит нас к осознанию ещё одного важного для понимания «батуринского феномена» факта. И он заключается в том, что миф о «батуринской резне», как и миф о «голодоморе», должен отвлекать украинцев от проблем настоящего. Проблем, которым в независимой Украине не видно конца. А раз так, значит потребность в подобных мифах у как бы украинской т. н. «элиты» будет всегда.

Литература

1. Артамонов В. Правда о Батурине и Мазепе. URL: http://www. otechestvo. org. ua/main/20087/2425. htm (дата обращения: 07. 02. 2020).

2. Бузина О. Мазепа – слуга пяти господ // Бузина О. Тайная история Украины-Руси. К. : Довіра, 2007. С. 186-208.

3. В ВР хотят знать, где 147 миллионов, собранных Екатериной Ющенко. URL: http://health. unian. net/rus/detail/225661 (дата обращения: 07. 02. 2020).

4. Власов В. С. Історія України. Підручник для 8 класузагальноосвітніхнавчальнихзакладів. К. : Ґенеза, 2004. 280 с.

5. Исторія Русовъ или Малой России. М., 1846. 257 с.

6. Каревин А. Бездна невежества: «нетрадиционная» российская история Мазепы. URL: http://www. iarex. ru/articles/3759. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

7. Каревин А. Выдумка старого гетмана. Необычный взгляд на «Батуринскую резню». URL: http://svandrej. at. ua/news/2009-08-29-16 (дата обращения: 07. 02. 2020).

8. Катриченко Т. «Скелеты» Батурина. URL: http://glavred. info/archive/2008/07/18/162533-6. html (дата обращения: 07. 02. 2020).

9. Куда пропала «Детская больница будущего»? URL: http://mignews. com. ua/ru/articles/29848. html(дата обращения: 07. 02. 2020).

10. Кучма Л. Д. Украина не Россия. М. : Время, 2004. 560 с.

11. Манчук А. Гетманская «руина» в Батурине. URL: http://tour-cn. com. ua/publ/getmanskaja_quotruinaquot_v_baturine/55-1-0-648 (дата обращения: 07. 02. 2020).

[1] Автор сохраняет орфографию цитат в их первоначальном виде – А. С.

12. Мейсан Т. О войне в Ливии глазами очевидца. URL: http://www. fondsk. ru/news/2011/10/12/o-vojne-v-livii-glazami-ochevidca. html(дата обращения6 07. 02. 2020).

13. Москаль «натравил» Генпрокуратуру на жену Ющенко. URL: http://mignews. com. ua/ru/articles/90072. html(дата обращения: 07. 02. 2020).

14. Павленко С. Загибель Батурина 2 листопада 1708 р. / 2-е вид. Київ, 2008. 267 с.

15. Павленко С. «Тот город со всем сожгли» Батуринская трагедия 1708 г. : факты и домыслы. URL: http://www. day. kiev. ua/192545/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

16. Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. VIII. (июль-декабрь 1708 г.). Вып. 1. Москва-Ленинград, 1948. 408 с.

17. Самсон Ю. Правда про трагедію Батурина. URL: http://narodna. pravda. com. ua/history/467c12a0be17c/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

18. Сизова К. С. Учебник как отражение ментальности. URL: http://www. edrus. org/content/view/3182/64/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

19. Скворцов Д. К годовщине Батуринской комедии. URL: http://www. rusk. ru/st. php?idar=110769(дата обращения: 07. 02. 2020).

20. Ставицкий А. В. Батуринский миф и «евровыбор» Украины: технология манипуляции // Материалы Научной конференции «Ломоносовские чтения» 2015 года и Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2015» / Под ред. М. Э. Соколова, В. А. Иванова, Н. Н. Миленко, В. В. Хапаева, Н. В. Величко, серия 1, Филиал МГУ в г. Севастополе, Севастополь, том 9, тезисы, С. 84–86.

21. Ставицкий А. В. Батуринский миф как продукт мифоистории // Вопросы национальной историографии и народных исторических представлений славян и их соседей, место издания Кубанский гос. университет «Традиция» Краснодар, С. 74–81.

22. Ставицкий А. В. Деловая переписка Петра I по событиям в Батурине как исторический источник // Причерноморье. История, политика, культура. Выпуск XV (VI), серия Серия Б Новая и новейшая история, место издания Севастополь, С. 136–144.

23. Ставицкий А. В. Мифы Украины: Батуринская резня. Севастополь: Рибэст. 2012. 252 с.

24. Ставицкий А. В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест. 2015. 746 с.

25. Ставицкий А. В. Основные источники по «батуринской резне»: проблема достоверности // Каспийский регион: политика, экономика, культура, 2015, № 2, С. 90–98.

26. Ставицкий А. В. Украинские археологи о так называемой «батуринской резне»: мифологический аспект // Вестник Калужского университета, 2018, № 1, С. 101–106.

27. Тымчук Д. Крейсер «Украина» продадут россиянам? URL: http://flot. com/nowadays/structure/ukrainecruiser. htm(дата обращения6 07. 02. 2020).

28. Червак Б. Кто ответит за Батурин? URL: http://pravda. com. ua/ru/news/2007/12/3/67656. htm(дата обращения: 07. 02. 2020).

29. Яременко В. В. Предисловие к книге Куліш П., Костомаров М., Франко И. Жидотрепание. Київ, 2005. С. 3–4.

УДК 94(73). 03
Филимонова М. А.

Мифологизация Американской революции в восприятии современников

Анализируя восприятие Американской революции ее современниками, легко заметить, что зачастую они видели в происходящем актуализацию некого архетипа, миф. При этом возникающие мифы не случайны. Они определяются как характером реальных событий, так и культурным контекстом, в который их вписывали европейские наблюдатели. Следует отметить, что события Американской революции были масштабны и беспрецедентны по своим результатам. Была создана первая в мире федерация и первая в мире президентская республика, причем республика стабильная. Размах происходящего не мог не привлекать внимания. Не случайно после начала Американской революции в России, как и во Франции, наблюдается всплеск интереса к Америке [3, с. 136–139; 9]. И та же масштабность становления нового государства провоцировала создание мифов вокруг него. Следует учесть также, что Американская революция происходила на периферии европейской цивилизации, события были отделены от европейских наблюдателей океаном. Дж. Г. Байрон поэтически описывал американцев как людей иного мира, «с другого берега Стикса» [1, с. 244]. И это тоже способствовало мифологизации; казалось, что в Новом свете возможно все, что нереально в Старом. По той же причине Американская революция вызывала меньше страха, чем, например, Великая французская.

Отношение к Американской революции в XVIII – начале XIX вв. не было однозначным. Вокруг нее складывались сразу два полярных мифа – «черный» и «светлый». Они и составляют предмет исследования в настоящей статье. Рассматриваются мифологизированные представления о становлении США, складывавшиеся в сознании европейцев XVIII – начала XIX вв., главным образом, в Великобритании, Франции и России. Следует сразу оговорить, что рассматриваемый период в европейской истории сопровождается сменой культурных парадигм. Классицистическая культура Просвещения сменяется романтизмом. Однако на восприятии США этот грандиозный переворот отразился мало.

«Черный» миф об Американской революции появился еще до первых сражений при Конкорде и Лексингтоне. Он включал в себя несколько взаимосвязанных элементов. Причем все они не являются специфическими для Американской революции. Скорее, они составляют архетипичное для европейской культуры описание «бунта».

Первый элемент «черного» мифа – концепт заговора. Конспирологическое сознание весьма характерно для эпохи Просвещения [см. : 19], но, разумеется, существовало задолго до XVIII в. и существует до сих пор. В соответствии с этим мифом, революционные события представали как плод усилий небольшой кучки заговорщиков. По представлению методистского проповедника Дж. Уэсли, американцев направляли враги монархии – английские «ахитофелы», которые «так глубоко задумали свою схему, так хорошо ее скрыли, что тысячи… ничего не подозревали обо всем этом», а между тем приводили замысел в исполнение [15, p. 124. Ахитофел – советник царя Давида, участвовавший в заговоре против него]. О том же говорил знаменитый лексикограф С. Джонсон. Он был убежден в существовании неких заговорщиков, которые «разожгли погибельный раздор» и отвечают за бедствия войны и гибель тех, кто в ней падет [14, p. 86–87]. Он ядовито описывал протесты американских вигов: «Эти антипатриотичные предубеждения – выродок Безумия,

зачатый Кликой, рожденный против всех законов природы, не имеет достаточных сил для долгой жизни» [14, p. 4; см. подробнее: 12].

С представлением о «кознях» заговорщиков-вигов органически связывалось представление о «безумии» народа, слепо исполняющего замыслы заговорщиков [напр. : 17, p. 121]. Британская империя, с одной стороны, рисовалась конспирологическому воображению цитаделью стабильности, не имеющей объективных внутренних проблем, а с другой – казалась предельно хрупкой конструкцией, которую могут опрокинуть несколько человек.

Второй элемент «черного» мифа о революции – преувеличение жестокости и размаха революционного террора. Казалось бы, Американская революция не предоставляет достаточно материала для леденящих кровь фантазий, какие чуть позже складывались о революции французской. Тем не менее, в изображении консервативных авторов она представляла собой разгул неуправляемого насилия. «Санкт-Петербургские ведомости» в 1776 г. писали о том, что американские виги «все грабят и расхищают, и теперь многие знатные фамилии пришли от того в крайнее разорение» [цит. по: 4, с. 105]. События в США стилизовались под описание пугачевщины. Американский лоялист С. Сибери оплакивал печальную участь своих единомышленников, подпавших под действие решений о бойкоте импортных товаров («Ассоциации»): «Несчастное создание, как мне жаль тебя! Ты изгнан из гражданского общества! Никто не должен иметь с тобой дела! Никто не может продать тебе буханку хлеба или котелок воды для чая, кроме таких же жалких отщепенцев, как ты сам. Может быть, ты выпил чашку чая или стакан мадеры, приколол английскую булавку или поел ирландского картофеля. И разве нет никакого спасения? Нет, мой друг; ты совершил непростительный грех против Конгресса, и самое жестокое мщение, на какое он только способен, ожидает тебя!» [17, p. 85–86]. Сибери не уточнял, в чем же заключалось «самое жестокое мщение». На самом деле оно состояло в том, что имена нарушителей бойкота публиковались в газетах.

Наконец, третий элемент мифа – революция как торжество анархии. Все тот же Сибери изображал перспективу американской независимости как нечто поистине зловещее: «Мы тут же обратим оружие друг против друга – провинция против провинции – и здесь воцарятся резня и разрушение. Вероятно, решение вопроса о том, какое правительство установить – монархию или республику, – будет стоить жизни большей части жителей» [17, p. 99]. Ни один из предсказанных ужасов в итоге не реализовался.

«Светлый» миф об Американской революции отличается от «черного» тем, что описывает скорее конкретные события, чем абстрактный бунт. В этом смысле он ближе к реальности. Однако информация о реальных событиях проходила через «фильтр» мифологического сознания, стилизовалась в духе распространенных в XVIII в. культурных трендов.

Пожалуй, самый устойчивый элемент «светлого» мифа Американской революции – представление о созданном ей государстве как о стране идеальной свободы и равенства. Жирондист аббат Фоше в «Похвальном слове Франклину» так описывал американцев: «Эти колонии составились из людей, которые считали себя недостаточно свободными в Англии… которые желали, чтобы их религия зависела лишь от неба и их совести, их нравы – лишь от гражданского равенства и законов, их счастье – лишь от домашнего круга и добродетельной простоты» [11, p. 115]. А. Н. Радищев видел в США образцовый пример свободы слова. Он ссылался на события, происшедшие в Пенсильвании, где президент штата вынужден был оправдываться против выдвинутого в печати обвинения. Не понаслышке знакомый с практикой российской цензуры, Радищев изумлялся: «Первейший градоначальник области

нисшел в ристалище, издал в печать свое защищение; оправдался, опроверг доводы своих противников и их устыдил… Се пример для последования, как мстить должно, когда кто кого обвиняет пред светом печатным сочинением» [7, с. 143].

Отсюда и представление об Америке как образце для подражания. П. И. Пестель признавался: «Все газеты и политические сочинения так сильно прославляли возрастание благоденствия в Северных Американских Соединенных Штатах, приписывая сие государственному их устройству, что сие мне казалось ясным доказательством в превосходстве республиканского правления» [5, с. 504. Подробно см. : 2]. Соответственно, создавая собственный конституционный проект, он видел будущее государственное устройство России именно как республику.

Отсюда и представление о США как о прибежище дл всех, кто жаждет свободы. Великий английский поэт У. Блейк в 1793 г. подвергался преследованиям за свои якобинские взгляды и, видимо, задумывался об эмиграции. В одном из стихотворений он противопоставлял Темзу – реку рабства, и Огайо – реку свободы. Поэт мечтал стать свободным в США:

Чем обязан я вам, – если с Темзы вы родом, –
И коварным, отмеченным Хартией, водам?
Разве должен терять я присутствие духа
От всего, что вдувает наушник мне в ухо?

Берегов этих лживых я был уроженцем
И в бесчестных волнах искупался младенцем.
Смой, Огайо, с меня эту мутную воду!
Я родился рабом, но познаю свободу [6, с. 95. Ср. у А. Н. Радищева в оде «Вольность»: 8, с. 186].

Неприятные стороны американской действительности, такие, как, например, наличие плантационного рабства, не игнорировались европейскими поклонниками США. Радищев, например, проклинал Америку за порабощение африканцев: «О, дабы опустети паки обильным сим странам! дабы терние и волчец, простирая корень свой глубоко, истребил все драгие Америки произведения!» [7, с. 126]. Во Франции активно действовало аболиционистское общество «Друзей черных», но его член Ж. П. Бриссо оставил о своем американском путешествии самые восторженные воспоминания. Похоже, что США как страна свободы и США как страна рабства при этом разносились по разным планам сознания, и их образы не соотносились друг с другом, несмотря на то, что это была одна и та же страна.

Второй элемент «светлого» мифа об Америке был обусловлен неразвитостью американской экономики. Промышленная революция в США началась позднее, чем в их бывшей метрополии, и новое государство в начале XIX в. еще оставалось аграрным. Эта особенность истолковывалась современниками в духе руссоистской идеализации природного в противовес социальному. США представлялись пасторальной идиллией.

Французский писатель М. Р. Ильяр д'Обертей описывал американскую конфедерацию как мирный земледельческий край; жители его простодушны, близки к природе и безмятежно счастливы. «В целом, обитатели этих колоний жили счастливо и невинно, занятые сельским хозяйством, охотой и рыболовством – и мирными радостями сельской жизни» [13, p. 53]. Каждый собственник здесь, в представлении Ильяра, владел огромной плантацией; земля была сказочно плодородна. В семьях царили патриархальные нравы, казавшиеся романтическому руссоисту идеальными; мужчина «был властителем (le souverain) своей семьи и правил в ней при помощи уважения и любви» [13, p. 74]. Американки «не знали искусства обольщать и уступать

обольщению; они не знали галантности, драгоценных уборов и праздности» [13, p. 54]. Особенности определенного этапа экономического развития здесь принимали за отличительную черту американской цивилизации.

Третий элемент «светлого» мифа заключался в стилизации американских событий под Плутарха и Тита Ливия. Антикизация современности вообще характерна для XVIII в., как и для начала следующего столетия. Вот и «отцы-основатели» США сопоставлялись с героями Древней Греции и Рима. Байрон в одном ряду упоминал Дж. Вашингтона и Аристида [1, с. 58]. Уже упоминавшийся Бриссо сопоставлял Вашингтона с Цинциннатом: «Его часто сравнивали с Цинциннатом; это сравнение точно. Этот прославленный генерал теперь – не более чем добрый фермер, беспрестанно занятый заботами о своей ферме, как ее называют, об улучшении обработки почвы или о постройке риги» [10, p. 46. Бриссо посетил США в 1788 г., до избрания Вашингтона президентом]. При этом фермой Маунт-Вернон был, конечно, лишь в воображении заезжего француза.

Античная стилизация образа Америки порождала легенды, как и стилизация патриархальная. Так, например, в одном из сочинений, присланных на конкурс Дижонской академии, описывался такой эпизод, навеянный, без сомнения, рассказами античных авторов о Цезаре и едва ли имеющий под собой реальные основания: «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: 16, p. 254. Ср. у Плутарха: «Антоний вышел на форум и, когда толпа расступилась перед ним, протянул Цезарю корону, обвитую лавровым венком. В народе, как было заранее подготовлено, раздались жидкие рукоплескания. Когда же Цезарь отверг корону, весь народ зааплодировал» (Плутарх. Цезарь, LXI)].

Впрочем, особенность «античной» стилизации Американской революции в том, что она не всегда была связана с позитивными коннотациями. Путешествующая шотландка Дженет Шоу описывала ситуацию, в которой Уилмингтонский комитет безопасности (Северная Каролина) заставлял местных лоялистов подписать «Ассоциацию». На вопрос о законности действий комитета, один из патриотов отвечал, указывая на стоящих за ним солдат: «Вот мои полномочия… Оспорьте их, если можете» [18, p. 192. Плутарх: «Один из начальников, посланных Цезарем в Рим, как рассказывали, стоял у сенатской курии и, услышав, что сенат отказывается продлить срок командования Цезаря, ударил рукой по мечу и вскричал: «Ну, тогда вот этот меч даст ему разрешение!» (Плутарх. Помпей, LVIII)]. Ситуация была построена по знакомой античной модели.

Итак, Американская революция порождала одновременно «черный» и «светлый» мифы. И тот, и другой связаны с актуализацией существующих в культуре архетипов скорее, чем собственно с событиями. «Черный» миф в целом архаичнее и включает в себя традиционные элементы описания низовых массовых протестов: конспирологический дискурс, представления о разгуле анархии и неконтролируемом насилии. Невольно вспоминаются известные слова о «бессмысленности и беспощадности» бунта. К реальности Американской революции все это имеет лишь самое отдаленное отношение. «Светлый» миф включает как устойчивые, так и ситуативные элементы. Идеализированный образ США в XVIII в., как и сейчас, включал представление о стране свободы, прибежище угнетенных. При этом, как и сейчас, игнорировались не столь идиллические стороны американской действительности. Специфичны для XVIII – начала XIX вв. образы Америки как страны-пасторали, страны плутарховских героев. Эти элементы мифа глубоко

укоренены в культуре Просвещения, отчасти унаследованы романтизмом и совершенно не прослеживаются в современных представлениях о США.

Литература

1. Байрон Дж. Г. Дневники. Письма. М. : АН СССР, 1963. 459 с.
2. Болховитинов Н. Н. Декабристы и Америка // Вопросы истории. 1974. № 4. С. 91–104.
3. Болховитинов Н. Н. Россия и война США за независимость. 1775–1783. М. : Мысль, 1976. 290 с.
4. Болховитинов Н. Н. Становление русско-американских отношений. 1775–1815. М. : Наука, 1966. 841 с.
5. Декабристы. Поэзия, драматургия, проза, публицистика, литературная критика / сост. В. Орлов. М. –Л. : Гослиздат, 1951. 668 с.
6. Прекрасное пленяет навсегда. Из английской поэзии XVII–XIX веков. М. : Московский рабочий, 1988. 627 с.
7. Радищев А. Н. Избранные философские сочинения. М. –Л. : Госполитиздат, 1949. 560 с.
8. Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. М. : Наука, 1992. 674 с.
9. Филимонова М. А. Утопия для Французской революции: Восприятие американской цивилизации во Франции в конце XVIII в. // Размышления об Америке. Исторический альманах. Вып. 1. / отв. ред. В. А. Коленеко. М. : ИВИ РАН, 2001. С. 19–40.
10. Brissot-Warville J. P. Mémoires sur ses contemporains et la révolution française: 4 vols. P. : M. F. de Montrol, 1830–1832. Vol. 3.
11. Franklin B. Mémoirs de la vie privée. P. : Buisson, 1791. 363 p.
12. Gruber I. D. The American Revolution as a Conspiracy: The British View // The William and Mary Quarterly. Vol. 26. No. 3 (Jul., 1969). P. 360–372.
13. Hilliard d'Auberteuil M. R. Essais historiques et politiques sur les Anglo-Américains: 2 vols. Bruxelles: chez l'auteur, 1781–1782. Vol. 1.
14. Johnson S. Taxation No Tyranny; an Answer to the Resolutions and Address of the American Congress. L. : T. Cadell, in the Strand, 1775. 91 p.
15. Morgan D. T. «The Dupes Of Designing Men:» John Wesley And The American Revolution // Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church. Vol. 44. No. 2 (June 1975). P. 121–131.
16. Palmer R. R. The Age of the Democratic Revolution. A political history of Europe and America, 1760–1800: 2 vols. Princeton: University Press, 1959–1964. Vol. 1.
17. Seabury S. Letters of a Westchester Farmer. 1774–1775. N. Y. : Da Capo Press, 1970. 162 p.
18. Schaw J. Journal of a Lady of Quality Being the Narrative of a Journey from Scotland to the West Indies, North Carolina and Portugal in the Years 1774–1776. New Haven: Yale University Press, 1921. 341 p.
19. Wood G. S. Conspiracy and Paranoid Style: Causality and Deceit in the 18th Century // An American Enlightenment: Selected Articles on Colonial Intellectual History / ed. by P. C. Hoffer. N. Y. L. : Garland, 1988. P. 299–339.

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

Миф каким-то странным образом оказался тесно связан с практически со всеми проблемами существования человека и общества. С их духовностью, этическими ценностями и социальными идеалами.

Жан Енконню

Миф как способ интерпретации событийной истории, способствует достижению целостности общественного сознания посредством приближения исторических представлений к бессознательным архетипическим структурам, интеграции бессознательного в сознательное.

Григорий Н. Крайнов

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.

Андрей В. Ставицкий

УДК 7. 01
Васильева У. В.
Некита А. Г
Маленко С. А.

Мифология и символика советского плакатного искусства

Советское государство распалось почти 30 лет назад, но интерес к целому спектру культурных явлений той эпохи не только не угасает, но и с каждым годом все разрастается как у нас в стране, так и за рубежом. Культура СССР является сложнейшим и многогранным явлением, поэтому ее необходимо изучать с различных, в том числе и с мифосимволических позиций, «которые являются итогом идеологического оформления и широкой интерпретации результатов освоения сознанием феноменов действительности [6, с. 77] что позволит, в свою очередь, получить более полную и впечатляющую картину.

Комплекс основных преобразований культурного пространства России после 1917 г. давно получил название «культурной революции», которая непосредственно коснулась искусства, литературы, музыки, науки и образования. Главное стратегическое направление и характер изменений были связаны с необходимостью в кратчайшие сроки создать и развить новую, социалистическую художественную культуру, сформировать ее мифологию и наполнить символическое пространство. Именно такую мифологизированную и идеологизированную культуру руководство

страны рассматривало как важнейший духовный компонент построения социалистического общества.

Отличительной особенностью нового советского искусства являлось полностью идеологическое содержание. Основоположник советского государства рабочих и крестьян В. И. Ленин писал, в этой связи, что новое социалистическое «искусство принадлежит народу. Оно должно уходить своими глубочайшими корнями в самую толщу трудящихся масс, оно должно быть понятно этими массами и любимо ими. Оно должно выражать чувства, мысли и волю этих масс, поднимать их. Оно должно пробуждать в них художников и развивать их» [5]. Очевидно, что он видел в искусстве мощное средство пропаганды и политической агитации. Искусство должно было действовать во благо советского социалистического общества, воспитывать патриотические, гуманистические и гражданские чувства в каждом человеке.

Перед советским искусством с самого начала был поставлен ряд задач, которые художники должны были так или иначе реализовывать в рамках каждого художественного произведения независимо от его жанра, а именно «служить народу, отстаивать общее дело борьбы за социализм и коммунизм, нести людям правду, рождать в них творческое начало» [9, с. 293–298].

Пожалуй, самым красочным, доступным, а потому и массовым жанром, ставшим популярным в первые же годы существования СССР, стало плакатное искусство. Советские художники-плакатисты в непростых культурно-идеологических баталиях, столь характерных для начала советской эры, генерировали новые идеи, совершенствовали свое мастерство. Постепенно создавались оригинальные творческие мотивы постоянно менялась тематика, содержание и технические модели исполнения.

Большинство исследователей считают, что советский плакат именно в период с 1920 по 1950-е гг. получил свое наибольшее развитие, связано это с тем, что в это время авторами плакатных работ выступали профессиональные художники, часто объединенные в группы. Мифология советского плаката и его символика всегда несли в себе мощную силу визуального воздействия, что накладывало свой отпечаток на эмоциональный и психологический фон зрителя. Не случайно многие из таких плакатных работ позднее были признаны подлинными шедеврами изобразительного искусства, не только советского, но и мирового.

Очень важно, что СССР стал практически единственным государством вмире, где в то время искусству плаката можно было обучиться. По инициативе советской власти были созданы специальные школы художников-плакатистов. На одном из сайтов коллекционеров приведен список, по мнению авторов далеко неполный, советских художников-плакатистов, насчитывающий 156 имен только известных мастеров [10]. Такая огромная цифра уже сама по себе говорит о необычайной востребованности плакатного жанра в советское время.

Самыми ранними работами в советской плакатной индустрии считаются работы поэта Демьяна Бедного и художника В. Н. Дени. Их творческий союз создал множество плакатов, ставших культовыми, фактически положившими начало советской идеологической плакатной мифологии. Так именно В. Н. Дени организовывал первые выставки в этом жанре. Одними из самых известных его работы являются «Деникинская банда» (1919 г.), «Капиталисты всех стран соединяйтесь! (1920 г.), «Каждый удар молота – удар по врагу!» (1920 г.), «Капитал» (1920 г.), «Октябрьский ураган» (1920 г.).

Наряду со школами существовали и специализированные тематические объединения художников-плакатистов: «Окна РОСТА» и «Окна ТАСС», «Безопасность», «Воспитание», «За мир и независимость», «Здоровье и гигиена», «Великая Отечественная война», «Достижения СССР», «Реклама товаров»,

«Киноафиши», «Разное» [1, с. 6] и многие другие. Под воздействием школ было сформировано новое течение в пролетарском искусстве – конструктивизм.

Конструктивизм (от лат. con-structio – построение, структура) – это направление в русском авангардизме, которое опиралось на идеализированные представления об инженерной и конструкторской целесообразности, о рациональности науки и техники, которая противопоставлялась конструктивистами эстетическими «предрассудкам» [2].

В плакатной индустрии того периода стали активно использовать композиции из геометрических фигур, существенно расширили цветовую палитру произведений и добавили новые шрифты к тем, что уже использовались.

Первые конструктивистские плакаты вышли в свет к середине 20-х годов. Они имели рекламный характер, но с агитационными мотивами, символически прописывая тем самым главную роль коммунистической партии в создании и продвижении в широкие массы мифосценариев коммунистической идеологии. При этом, особо важным был тот момент, что изображение оставалось неизменным и доступным для малограмотного населения, несмотря на новую стилистику визуализации.

Ведущим цветом на абсолютно всех плакатах советского искусства был красный. В психологии цвета – красный всегда и недвусмысленно интерпретируется как энергия и сила. По своему происхождению этот символ языческий, он символизирует огонь и кровь. Впервые он был использован в ходе европейских революционных движений XVIII–XIX веков на знаменах политических и социальных групп, ратующих за радикальные перемены, а в России он впервые появился в ходе событий Февральской революции 1917 года. В то же время, российский историк-генеалог С. В. Думин отмечает, что «красный цвет присутствовал и на древнерусских знамёнах, знамени ополчения Минина и Пожарского, а в XVIII–XIX вв. стал одним из главных цветов полковых знамён русской императорской армии» [3].

Позже именно красный флаг был принят в качестве государственного сначала в РСФСР, а затем, после образования СССР, он стал уже символом молодой советской республики. «Для России красное знамя – в первую очередь Знамя Победы, именно в таком качестве оно включено в современную символику нашего государства. К тому же для большинства наших граждан красный флаг связан с воспоминаниями о прошлом. Часто он становится символом ностальгии по успехам и достижениям СССР» [3], – обоснованно считает С. В. Думин.

Красный цвет активно использовался искусством в плакатном творчестве, для привлечения внимания зрителя. Например, широко известные плакаты «Неграмотный тоже слепой везде его ждут неудачи и несчастья» (А. Радков, 1920 г.), «Жить стало лучше, жить стало веселее» (Б. Е. Ефимов и М. Л. Иофф, 1936 г.), «Нет таких крепостей, которые большевики не смогли бы взять» (П. Караченцов, 1937 г.), а также многие другие имеют в своей цветовой палитре преобладающий яркий красный цвет. Советские художники и карикатурщики традиционно использовали красный цвет для выражения наиболее ярких и глубоких эмоций.

Еще одним, пожалуй, самым значимым символом в советском искусстве стало изображение перекрещенного серпа и молота. В государственной геральдике они возникли в 1918 году. Автором же единого символа стал русский и советский художник-декоратор Е. И. Камзолкин, которому было доверено создание плаката к празднованию Дня солидарности трудящихся.

Еще со Средних веков молот являлся одной из главных ремесленных эмблем, а серп в русской геральдике традиционно символизировал урожай и жатву. И вот Е. И. Камзолкину пришла идея соединить эти два знака, тем самым созидая новый смысл и новую коллективистскую мифологию. Серп и молот стали главным символом единства двух основных слов советского общества – рабочих и крестьян, которые

исторически были угнетенными, и именно этот факт послужил основой их мифосимволической сакрализации в пространстве Советской культуры. Позже данный символ перенесли на государственный герб СССР [4].

Серп и молот изображались перекрещенными, что отражало христианские мотивы, которые активно внедряли в культурно-этнографическое пространство Руси-России еще с 988 года. Данный символ обозначал равенство, несмотря на разный тип орудий труда, поскольку у них существовала единая точка соприкосновения, отражающая общее место, источник равенства рабочих и крестьян. В плакатном искусстве активно использовался данный символ, например, «Красная Армия – защита пролетарской революции» (автор неизвестен, 1937 г.), «Союз Советских Социалистических Республик есть социалистическое государство рабочих и крестьян» (Иванов В. 1945 г.).

Особое символическое значение придавалось и визуальным плакатным образам. Это были яркие символические иллюстрации, традиционно выполняемые на злобу дня и потому сопровождаемые меткими и остроумными надписями. Они достаточно быстро набрали популярность и со временем их стали все больше распространять даже в другие города. На протяжении описываемого периода развития советского плакатного искусства можно выделить несколько типов таких образов.

Во-первых, это карикатурные изображения, высмеивающие белогвардейских командиров: П. Н. Врангеля, А. И. Деникина, Н. Н. Юденича и многих других. Например, «Врангель фон! – Врангеля вон! – Врангель враг! – Врангеля в овраг!» [8].

Во-вторых, образы, символизирующие «обобщенных» врагов советской власти, такие как: «буржуй», «кадет», «капиталист», «меньшевик», «эсер», «кулак». В этой связи следует вспомнить широко известный плакат неизвестного художника с грозным пророчеством о грядущей мировой революции: «Мы на горе всем буржуям, мировой пожару раздуем!» (Петроград, 1918 г.).

В-третьих, это условные «враги» советского общества: «тиф», «холод», «голод», «разруха» и т. д. Например, плакат Окон РОСТА от 28 января 1019 г. «О мероприятиях по борьбе с сыпным тифом».

В-четвертых, это образы положительных персонажей: «рабочий», «красноармеец», «крестьянин», которые всегда отличались от остальных динамичностью и революционным порывом к борьбе, а также сопровождались броскими словами-обращениями: «Эй!», «Смотрите!», «Слушайте!».

В период Великой Отечественной войны плакаты не только не потеряли своей актуальности, но и наоборот они стали еще более востребованными. Мифология героики того времени и символическая направленность визуальных образов непосредственно соответствовала задачам того или иного этапа борьбы с врагом. В основном существовало два основных символа-образа: светлый образ советского солдата и «теневой», темный образ врага, фашистов. Образ советского солдата – это красная фигура, топчущая сапогом и прознающая штыком фашистскую гадину. Это была новая мифическая парадигма переосмысления визуального образа Победоносца, символа Героя и Освободителя русской земли. Так, один из плакатов наглядно изображал «бедствия, которые несет фашизм: варвар в звериной шкуре, изо рта изрыгающий огонь и сжигающий книги, – «Фашизм – это уничтожение культуры»; свастика, изображенная в качестве крыши тюрьмы, – «Фашизм – это тюрьма»; гориллоподобное существо в рогатой каске средневекового пса-рыцаря, несущего горящий «Земной шар» и окровавленный меч, – «Фашизм – это война»; истощенная женщина, баюкающая грудного ребенком, – «Фашизм – это голод» [1, с. 20].

Главной особенностью советского плаката периода Великой Отечественной войны является то, что в нем практически отсутствуют сентиментальные призывы о

жалости и материальной помощи детям, женщинам, инвалидам, старикам. Наоборот, на плакатах военных лет были созданы явно мобилизующие образы воюющих женщин, стариков и детей. Однако особое место занимала все же визуализация женского образа. Да и в послевоенное время советский плакат не потерял свою актуальность. Он продолжил транслировать привычные образы советских людей для поддержания духа и веры в скорейшее восстановление страны.

Таким образом, мифология и символика советского плакатного искусства предполагала не только наличие ярких, идеологизированных картинок, но и глубокого, архетипического смысла, отображающим «в концентрированной форме итоги освоения человеком окружающего мира» [7, с. 45], который с первого взгляда не так просто было уловить.

Плакат являлся мощным средством агитации и пропаганды, которое воздействовало на сознание и настроение, как каждого отдельного человека, так и всего советского народа. В тяжелые для страны времена именно плакатное творчество творило и продвигало в массы новую мифологию, создавало новые образы, тем самым способствуя решению самых актуальных и насущных проблем. Самыми популярными символами советской культуры были красный цвет и серп и молот, а также целый ряд последовательно транслируемых завуалированных образов, которые последовательно воспроизводились с момента основания советского государства вплоть до его распада.

Литература

1. Алексеева Т. П., Виницкая Н. В. Фольклорные тенденции Советского идеологического плаката // Вестник Томского государственного университета. Сер. Культурология и искусствоведение. 2018. № 29. С. 6–22.

2. Большая Российская энциклопедия. URL:https://bigenc. ru/fine_art/text/2092623 (дата обращения: 04. 04. 2020).

3. Диунов М. Символ революции, победы и ностальгии»: как Красное знамя стало флагом российского государства. URL: https://russian. rt. com/science/article/503278-stoletie-krasnyi-flag-sssr (дата обращения: 05. 06. 20).

4. Дмитриев К. Серп и молот и другие самые влиятельные символы в мировой истории. URL: https://russian7. ru/post/serp-i-molot-i-drugie-samye-vliyatelny/ (дата обращения: 12. 05. 20).

5. Ленин В. И. О литературе и искусстве. М. : Художественная литература, 1969. 821 с.

6. Маленко С. А. Архетипические образы и родовая среда осуществления сознания. Монография. Великий Новгород, 2006. 207 с.

7. Маленко С. А., Некита А. Г. Археология Самости: архетипические образы осуществления Человеческого и формы его социального оборотничества: монография. Великий Новгород: ИПЦ НовГУ, 2008. 298 с.

8. «Окна сатиры РОСТА» (Российского телеграфного агентства). URL: https://neapol666. livejournal. com/8864. html (дата обращения: 23. 03. 2020).

9. Сарабьянов Д. В. История русского и советского искусства. М. : Высшая школа, 1979. 383 с.

10. Трамвай искусства. Коллекция советских плакатов. URL: http://tramvaiiskusstv. ru/plakat/articles-plakat/item/370-31-07-2015-iskusstvo-plakata. html (дата обращения: 27. 04. 2020).

УДК 394, 94, 930. 2
Зевако Ю. В.
Караваева Д. Н.

Пространственные, политические и культурные измерения национальной идентичности в постимперской России[1]

После распада Советского Союза и начала развития новой российской государственности подход к формированию гражданской идентичности потерял свою системность: поиски современными правящими российскими элитами новых способов формирования такого рода объединяющей идентичности стал характеризоваться высокой степенью противоречивости, непоследовательности, фрагментарности, нацеленностью на решение собственных актуальных политических задач, а не на перспективу выстраивания консенсусного правового, административного, культурного поля взаимодействия граждан Российской Федерации разной этнической принадлежности, а также недостаточным использованием ресурса «советскости» старшего и среднего поколений в распространении ценностей межэтнического диалога среди молодёжи; отсутствием единой стратегии оснований «политики идентичности».

Несистемный характер национальной политики в России после 1991 г. имел место вплоть до 2012 г., когда была утверждена действующая Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации до 2025 года (далее - Стратегия) [1], а в 2013 г. – федеральная целевая программа «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014–2020 годы)» (далее – Программа) [3], для реализации которых в 2015 г. был учрежден специальный федеральный орган исполнительной власти – Федеральное агентство по делам национальностей [2].

Ранее столь фундаментальный руководящий документ нормативного характера по вопросам национальной политики в постсоветской России отсутствовал, а уполномоченные федеральные органы в сфере национальной политики постоянно изменялись или переименовались, либо вовсе отсутствовали как самостоятельные профильные структуры в системы государственных органов.

Всё это по настоящее время приводит к активизации не консолидирующих, а дифференцирующих процессов и затрудняет формирование российской гражданской идентичности. Данные тенденции государство стремится переломить, переведя деятельность по решению вопросов нациестроительства на системную основу.

К настоящему времени вокруг Стратегии государственными органами выстроена система нормативных правовых актов и методических документов, призванных обеспечить эффективную реализацию положений Стратегии в субъектах Российской Федерации. Кроме того, создана специальная мониторинговая сеть, разработан профессиональный стандарт для работников государственных и муниципальных органов, занимающихся реализацией Стратегии [5].

Также был сделан вывод о том, что сложности в реализации государственной национальной политики связаны с асимметричным характером Российский Федерации, ее многонациональностью, а также обусловлены характером её исторического развития, в том числе имперским прошлым. Не провозглашая принцип «мультикультурализма» как базовый принцип своей национальной политики,

[1] Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ молодых ученых – кандидатов наук (МК-1206. 2019. 6, рук. Д. Н. Караваева).

Российская Федерация в рамках реализации Стратегии стремится обеспечить единство российского народа при сохранении его национально-культурного разнообразия.

Примечательно, что несмотря на выстраивание «вертикали власти» и приведение к единообразию управленческого аппарата в государстве, в связи с внутренней асимметрией Российской Федерации региональные вариации административных органов, реализующих национальную политику, по-прежнему отличаются большим разнообразием [13].

Непосредственно в Свердловской области реализация государственной национальной политики находится в ведении Управления по межнациональным отношениям Департамента внутренней политики Губернатора Свердловской области и Правительства Свердловской области в рамках реализации комплексной программы Свердловской области «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России, проживающих в Свердловской области», имеющей собственное финансирование [6].

Необходимо отметить, что в 2010-е гг. в Российской Федерации сформировалось представление о национальной политике как комплексе вопросов, которые необходимо решать не силами одного министерства/департамента или иного государственного органа, а через координацию действий социального, культурного, политического и пр. характера, так как в Стратегии помимо вопросов, непосредственно касающихся национальной политики, обозначены также цели, задачи и показатели в области миграционной политики, в сфере безопасности, культуры и др.

Такой подход в большей степени способен учитывать традиции и особенности «народной дипломатии» каждого конкретного региона, потребности и запросы общественных организаций и национальных культурных автономий. Так, для оперативного взаимодействия национальных организаций с органами власти, а также своевременного решения межнациональных вопросов при Губернаторе Свердловской области действует созданный в 2002 г. Консультативный совет по делам национальностей [7].

Можно отметить также определённую динамику в развитии дискурса «русскости» и «российскости», тесно связанную с динамикой и особенностями национальной политики. Наиболее остро вопрос о возможности «русского национализма» как активной политической силе и осмысления «русскости» в противопоставлении «российскости» ставился на рубеже 1990-х – середине 2000-х гг. Вызовы этнических сепаратизмов в различных субъектах Российской Федерации побуждали руководителей государства искать оптимальные формы национальной политики. Вместе с экономической и политической стабилизацией страны во второй половине 2000-х – первой половине 2010-х гг., происходит постепенная стабилизация национальной политики и смещение акцента на исследование и мониторинг гражданской «российской» идентичности.

Также можно отметить, что вопрос о соотношении, конфигурации, соподчинённости понятий «русскости» и «российскости» до сих пор остаётся открытым. Неопределённость статуса «русских» в России затрудняет реализацию Стратегии и Программы применительно к данной категории: определять «русских» как этническую категорию и реализовывать мероприятия, направленные на «содействие этнокультурному многообразию народов России», либо отнеси к «российской нации» и стимулировать развитие гражданской российской идентичности?

Асимметричный характер территориально-государственного устройства, отражающий специфику национальных/межэтнических отношений в России, требует особого подхода на местах в формировании как общероссийской идентичности, так и

региональных идентичностей – поиска собственной формулы баланса между достижением двух ключевых задач Стратегии и Программы («укрепление единства многонационального народа Российской Федерации (российской нации)» через «содействие укреплению гражданского единства и гармонизации межнациональных отношений» и, одновременно, «содействие этнокультурному многообразию народов России»)

Изучение дискурсов «русскости» и «российкости» имеет большую перспективу через исследование локальных нарративов «местных русских» и культуры «народной дипломатии» с соседними этническими группами. Полевые исследования русских и татар на Юго-Западе Свердловксой области в 2008–2009 гг. отчётливо показали наличие феномена особого «статуса русскости» как главного, государствообразующего народа, одинаково осознаваемого как русскими, так и татарами данного района. Однако, ни одна из задач Стратегии и Программы не предусматривает поддержку особого статуса русских, в следствие чего символическое положение разных этнических групп, в данном случае – русских и татар – выравнивается, что воспринимается русскими как понижение собственного статуса и вызывает ощутимый дискомфорт (особенно заметный в локальных русско-татарских пограничьях) [9].

Большой пространственный разрыв между гражданской и локальной идентичностями как в теоретическом, так и в практическом аспектах предполагает наличие промежуточной территориальной «региональной идентичности».

Ряд авторов подчёркивает, что региональная идентичность как территориальная идентичность конструируется через три основные символические системы, создаваемые разными социальными институтами и социальными агентами: а) набор территориально-административных практик (карта, пограничный столб, институт регистрации и контроля, территориальная топонимика и т. д.); б) вербальные и иконические знаковые подсистемы (для региона – это местный диалект, жаргонизмы, специфические для данного региона, по которым составляются «местные словари», и которые используются в местных новостях и рекламе, также геральдические знаки, гербы, логотипы и т. п.); в) историческая память (воплощается в памятниках и топонимах, лежит в основе местных коммеморативных ритуалов, инициируемых властью или существующих помимо неё в неофициальных нарративах – семейных историях, легендах, анекдотах) [16]. Конструирование и управление данной идентичностью возможно в той мере, в которой она может быть рационализирована, формализована и смоделирована (Митрошенков А. О.).

Применение концепции «трёх символических систем» к анализу региональной территориальной идентичности в Свердловской области в рамках мониторинга конъюнктуры территории показало, что они развиваются неравномерно и имеют достаточно противоречивый и несистемный характер: а) процессы идентификации в различных муниципалитетах протекают не равномерно в связи с неравномерностью экономического развития, сегментация экономического пространства приводит к тому, что сегментируется и система идентификаторов, то есть региональные идентификаторы уступают место временны́м, социальным и «местечковым» (муниципальным, поселенческим) – в то же время основной географический маркер остаётся неизменным – расположение на границе Европы и Азии; б) Екатеринбург как «локомотив идентификации» ориентируется «на европейкость, на международность, на современность»; в) региональные идентификаторы эволюционируют от традиционных (металлургия, опорный край державы и т. п.) к более современным (европейскость, торговый центр, банковский центр, самый динамичный и развитый город и т. д.); г) историческая символика в системе региональной идентичности не

занимает доминирующего места (Ермак, Демидовы, «ковка победы» в Великой Отечественной, П. Бажов, Д. Мамин-Сибиряк постепенно войне уступают место новыми героями-современниками, в большей степени связанными с искусством, нежели историей – художник М. Брусиловский, драматург и режиссёр Н. Каляда, композитор А. Пантыкин, группа «Чайф» и др. Исключение в этом ряду представляют Б. Н. Ельцин, Э. Э. Россель и Е. В. Ройзман как представители политической сферы постсоветской России); д) среди иденификаторов региона в качестве значимой выступает тема самостоятельности и свободы в виде открытого «сопротивления чему-либо» [15].

Несмотря на то, что, например, К. В. Киселёв подчёркивает: идентификационная система Свердловской области (во главе с Екатеринбургом) на настоящий момент имеет достаточный запас «идентификационной прочности», способна сама производить смыслы и совершенствовать практики и не нуждается в специальном властном стимулировании, – можно отметить, что региональные брэнды, ориентирующиеся на местную специфику, в значительной степени уступают ориентации на «европейскость», «международность» и «современность». Более того, «многонациональность» как реальное и символическое «богатство» региона и ресурс для его брэндирования часто не рассматривается, хоть и подчёркивается официальными органами власти при тематических встречах и отчётах.

Эту тенденцию подтверждают результаты социологического опроса молодёжи Свердловской области от 2018 г. [8]. Национальная и региональная идентичности занимают достаточно низкие позиции в структуре идентичности её жителей – пятое и шестое место с примерно равным количеством респондентов, первые три позиции занимают категории «гражданин России», «член семьи» и «гражданин мира».

Слабые позиции «уральской идентичности» в структуре идентичностей жителей Свердловской области можно объяснить, с одной стороны, тем, что ценности «современности», «динамичности» и «европейскости», которые продвигаются в брэндировании Екатеринбурга как столицы Свердловской области, в большей степени формируют не региональную, а гражданскую – российскую идентичность, стимулируют усвоение общечеловеческих норм и ценностей («гражданин мира»), с другой – тем, что Свердловская область, обладая большим культурным, историческим, политическим, пространственным потенциалом в формировании региональной «уральской» идентичности, фактически его не реализует или реализует не в полной мере.

Также можно предположить, что «идентичность территории» и «идентичность людей, проживающих на этой территории» могут развиваться в разных направлениях и в собственной логике. Если самоидентификация человека ориентирована на осмысление «Я» (то есть самого себя) и достижение чувства безопасности через принадлежность к наиболее важным для себя группам (локальным, этническим, религиозным, национальным), то «брэндирование» территории ориентировано на внешнего потребителя – согласно законам рынка: различные наборы идентификаторов ориентированы на разные целевые аудитории, на разные сегменты этого символического «рынка», покупателями на котором становятся не местные жители, а гости («приезжие», «пришлые», «мигранты» и т. д.).

Концептуальное рассмотрение территориальной, пространственной, региональной идентичности возможно с точки зрения «ризомной» [11], «постмодерной» [10] идентичности, позволяющей «соединять несоединимое» – благодаря выстраиванию идентичностей не в иерархии (по разным основаниям), а в множественности, где принцип бинарных оппозиций (свой-чужой) и линейного течения времени и историзма не работает (область – Свердловская, областной центр –

Екатеринбург). Был сделан предварительный вывод о том, что одновременность существования в виртуальных и реальных пространствах (как и в сознании людей) разнообразных эпох, символов, смыслов, идей делает возможным одновременное производство, функционирование и сосуществование разных вариантов региональных идентичностей одного региона для разных аудиторий (например, местных и «пришлых», русских и татар, жителей столицы региона и провинциального моногорода и т. д.). В этом смысле то, что кажется несистемностью в «брэндировании» Свердловской области, на самом деле можно назвать функциональной необходимостью: усиления требует не цельный образ региона, а развитие самой системы идентификаторов, разработка более широкого набора символов.

Важную роль в формировании гражданской / региональной / локальной идентичности играют «меморационные практики». Исследования в области «memorystudies» показывают, что системообразующим, консолидирующим элементом в формировании и функционировании любой идентичности (этнической, локальной, религиозной, гражданской и т. д.) могут быть «точки славы» и «точки травмы».

Взаимоотношения «русскости» и «российскости», «русскости» и других этничностей, «российскости» и региональных идентичностей, в частности, реализация национальной политики и гармонизация межнациональных отношений, осложняются тем, что некоторые «точки славы» и «точки травмы» в России могут совпадать, противоречить друг другу, вытеснять друг друга, создавать конфликтный потенциал и затруднять достижение общественного консенсуса как на уровне государства (гражданской идентичности), так и на уровне отдельных территорий (региональная/локальная идентичности).

В 2019 г. в автором был разработан кейс с политикой памяти и меморационными практиками об «эпохе политических репрессий», выделены основные дискурсы политики памяти (официальный, либеральный и православный), проанализированы некоторые визуальные и иммерсивные практики памяти как способы работы с «травматическим» прошлым (на основе таких концептов, как «места памяти» (П. Нора, Т. Джадт), «травма» (С. А. Ушакин, С. Богумил), «постпамять» (К. Меридэйл), «коллективная память» (М. Хальбвакс) [14]. Можно предположить, что принятая в 2015 году Концепция государственной политики по увековечению памяти жертв политических репрессий [4], с одной стороны, поставила производство памяти об эпохе репрессий под государственную защиту, с другой – носит в большей степени рекомендательный характер, что не позволяет негосударственным акторам меморационных практик в отношении данного сюжета чувствовать себя уверенно. В этом проявляется и неуверенность государства как одного из ключевых акторов политики памяти: меморационная работа с «точками славы» укрепляет авторитет государства, усиливает гражданскую идентичность, в то время, как меморационная работа с «точкой травмы» в виде «эпохи политических репрессий» связана с сюжетами, которые подрывают авторитет государства, прямо указывают на его преступления, тем самым ослабляя гражданскую идентичность. Кроме того, некоторые исследователи отмечают этнизацию меморационных практик, связанных с данной эпохой [12], что также может ослаблять позиции гражданской российской идентичности в структуре идентичностей жителей России. С другой стороны, символическое оформление «точек травмы» как реальных «мест памяти» может стать одним из элементов регионального брэндирования.

Таким образом, можно отметить, что формирование территориальных идентичностей разного уровня как важнейшей составляющей гражданской/национальной/политической идентичности требует выстраивания

определённой системы, адаптирующейся и использующей локальные и региональные особенности каждой отдельной территории в условиях асимметричности Российской Федерации. В контексте «меморационного бума», начавшегося на рубеже 1980-х – 1990-х гг. в Западной Европе и с начала 2000-х годов распространившегося в России, важной составляющей в актуализации тех или иных элементов и/или уровней идентичности играет «политика памяти», прежде всего фокусирующая внимание на разработке «точек славы» и «точек травмы», которые могут как «этнизировать» национальную (гражданскую) идентичность, так и усиливать её надэтнический характер.

Литература

1. Указ Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» // Собрание законодательства Российской Федерации. 2012. № 52. Ст. 7477.

2. Указ Президента Российской Федерации от 31 марта 2015 г. № 168 «О Федеральном агентстве по делам национальностей» // Собрание законодательства Российской Федерации. 2015. № 14. Ст. 2106.

3. Постановление Правительства Российской Федерации от 20 августа 2013 г. № 718 «О федеральной целевой программе «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России (2014 – 2020 годы)» // Собрание законодательства Российской Федерации. 2013. № 35. Ст. 4509; 2014. № 12. Ст. 1283; № 49. Ст. 6971; 2015. № 14. Ст. 2120.

4. Распоряжение Правительства РФ от 15. 08. 2015 N 1561-р «Об утверждении Концепции государственной политики по увековечению памяти жертв политических репрессий». URL: http://president-sovet. ru/documents/read/393/#doc-1. Распоряжение Правительства РФ от 26. 03. 2019 N 522-р о внесении изменений в Концепцию, а том числе продление срока реализации Концепции до 2024 г. URL: http://www. consultant. ru/cons/cgi/online. cgi?req=doc&base=LAW&n=321234&fld=134&dst=1000000001, 0&rnd=0. 44976855768731827#005968811920778938 (дата обращения: 01. 10. 19).

5. Приказ Минтруда России от 02. 08. 2018 N 514н «Об утверждении профессионального стандарта «Специалист в сфере национальных и религиозных отношений» (Зарегистрировано в Минюсте России 07. 09. 2018 N 52115). Утвержден приказом Министерства труда и социальной защиты Российской Федерации от 2 августа 2018 г. // Электронная правовая система «КонсультантПлюс». URL: http://www. consultant. ru/document/cons_doc_LAW_306412/1cfe50e8c13d3bcb96f36b46fbfcaedf04fb8d76/ (дата обращения: 01. 10. 19).

6. Постановление Правительства Свердловской области от 29. 12. 2017 N 1038-ПП (ред. от 07. 03. 2019) «Об утверждении комплексной программы Свердловской области «Укрепление единства российской нации и этнокультурное развитие народов России, проживающих в Свердловской области" до 2024 года» // Электронная правовая система «КонсультантПлюс». URL: http://www. consultant. ru/regbase/cgi/online. cgi?req=doc&base=RLAW071&n=246940&dst=100013#006919919935687924 (дата обращения: 01. 10. 19).

7. Консультативный совет по делам национальностей Свердловской области // Официальный сайт Департамента внутренней политики Свердловской области. URL: https://dvp. midural. ru/article/show/id/1062 (дата обращения: 01. 10. 19).

8. Вишневский Ю. Р., Нархов Д. Ю. Гражданская идентичность молодежи Свердловской области // Социум и власть. 2018. № 1 (69). С. 31–39.

9. Головнёв А. В., Зевако Ю. В. Русские и татары Среднего Урала: опыт локального исследования идентичности // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 149–151.

10. Гречко П. К. Идентичность – постмодернистская перспектива // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 171–190.

11. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Тысяча плато (Кн. 2) / Пер. Свирский Я. И. М. : У-Фактория; Астрель, 2010. 895 с. (Глава 1. «Ризома»).

12. Дорман В. От Соловков до Бутово: Русская православная церковь и память о советских репрессиях в постсоветской России // Laboratorium. 2010. № 2: 327–347.

13. См., например: Зевако Ю. В. Институциональные основы регулирования межнационльных (межэтнических) отношений на региональном и местном уровнях в контексте решения задач по обеспечению национальной безопасности Росийкой Федерации // Политика обеспечения продовольственной безопасности современной России и стран ЕАЭС: региональное измерение: Сборник научных статей. 2015. С. 59–74.

14. Зевако Ю. В. Российская идентичность, политика памяти и «эпоха политических репрессий»: к постановке проблемы // Вопросы всеобщей истории. 2019. № 22. С. 272–281.

15. Киселёв К. В. К вопросу об идентичности Свердловской области // Дискурс-Пи. 2014. URL: https://cyberleninka. ru/article/n/k-voprosu-ob-identichnosti-sverdlovskoy-oblasti (дата обращения: 12. 10. 19).

16. Юдин П. Е. Культурный капитал, культурное наследие и политическое управление // Общество: политика, экономика, право. 2014. № 4. С. 11–12; Красноборов М. А. Управление формированием территориальной идентичности в рамках конструктивистского подхода Пьера Бурдье // Теория и практика общественного развития. 2017. URL: https://cyberleninka. ru/article/n/upravlenie-formirovaniem-territorialnoy-identichnosti-v-ramkah-konstruktivistskogo-podhoda-piera-burdie (дата обращения: 12. 10. 2019).

УДК 94
Коваленко С. В.

Призвание варягов как фактор этнической самоорганизации: мифологический контекст

Изучение закономерностей формирования национального самосознания ставит перед исследователем проблему определить соотношение субъективных и объективных факторов в процессах образования и развития России как государства. Традиционная методология исторической науки создает основу для доминирования мифов о решающей роли субъективного фактора в образовании и развитии, как Древнерусского государства, так и современной России. Абсолютизируя исторический опыт реформ Петра I, либеральные историки отстаивают идеи об определяющей роли иностранных специалистов в процессах радикальной модернизации общества. Первым таким иностранным специалистом, произвольно трактуя историческое содержание текста «Повести временных лет», сторонники авторитарной методологии, определяли Рюрика.

Отстаивая версию скандинавского происхождения призванного на княжение варяга – Рюрика, либеральные историки создают миф об изначальной пассивности славян и не способности их к самоорганизации, к образованию Древнерусского государства [5]. Пропаганда версии скандинавского происхождения аппарата управления, обеспечившего развитие Древнерусского государства, стала существенным фактором распространения мифов о цивилизационной роли опыта развитых стран Европы по отношению к СССР.

Другим фактором обусловившим кризис советской педагогики и деформациинационального самосознания стала идея строительства коммунизма, а затем и развитого социализма в исторически сжатые строки. Кризис идеи строительства нового общества в сочетании с традиционной, авторитарной методологией, которая подчеркивает решающую роль субъективного фактора, создавала основу для распространения мифа о возможности радикальной модернизации на основе заимствования западных технологий социально-экономического управления и развития. Педагогическая версия скандинавского происхождения призванного на княжение Рюрика, как основателя Древнерусского государства в условиях кризиса идеи развитого социализмаподготовили общественное сознание групп получающих высшие образование к созданию мифа о преимуществах рыночной экономики, о необходимости радикального реформирования всей системы общественных отношений по рекомендациямразвитых стран Европы.

Установка либеральных историков на отказ от сравнительного, аналитического изучения этнического мифологического мировосприятия и его влияния на принятие и реализацию управленческих решений, требует решить методологическую проблему история – это наука или субъективное изложение событий прошлого [3, с. 17, 22]? Кризис попыток радикального реформирования диктует необходимость анализа сюжетов мифов, преданий и сказок, как универсальной характеристики ментальной самоорганизации этноса. В этой устойчивой совокупности мифов, преданий и сказок были заложены установки контролирующие деятельность субъектов власти. Рассматривая пример с призванием на княжение Рюрика, как удачное и эффективное решение проблемы модернизации системы управления следует учитывать действие общенаучного принципа, гласящего: «ничто не возникает из ничего и ничто не исчезает бесследно». Мировосприятие человека племенных сообществ отличается консервативностью, склонностью отражать в мифах, преданиях и сказках устойчивые

характеристики конкретных природно-климатических и геополитических условий его бытия, прежде всего те виды биогеохимической энергии, которую можно преобразовать в энергию человеческой культуры [4, с. 95]. В этом контексте сущность и содержание мифа представляет собой ментальную модель, объясняющая происхождение человека и основные характеристики его деятельности направленной на гармонизацию отношений личности, этноса и природы. Мифология формирует ментальные архетипические модели установок на производство или присвоение энергетических ресурсов жизнедеятельности, которые проявляют свое действие на бессознательном уровне. Историческое прошлое не исчезает бесследно, оно концентрируется в мифах и преданиях, становится основой для принятия управленческих решений, в которых субъективный фактор играет значительную, но не определяющую роль.

Традиционная история абсолютизирует значение субъективного фактора, создавая мифы об особой роли Рюрика, Петра I, В. И. Ленина. Произвольно трактуя отдельные положения «Повести временных лет» либеральные историки с одной стороны создают миф о викинге, отказавшегося на территории России от практики грабежа и разбоя, с другой стороны, они создают миф о коалиции племен словен ильменских, кривичей, чуди и мери не знающих своей истории, не понимающих специфики своих интересов. Разрабатывая мифы о цивилизаторской роли представителей германского этноса в истории России, как государства, либеральные историки отказываются от изучения предыстории взаимоотношений восточнославянских и угро-финских родоплеменных союзов с германоязычными племенами. Эти отношения рождались в Поволжско-Уральских и Причерноморских степях, где произошло приручение лошадей и изобретение новых технологий ведения боевых действий [11, с. 8]. Этот факт нашел свое отражение в германо-скандинавской мифологии, как ментальной модели жизнедеятельности война. Объектом поклонения и подражания германского война стал образ бога войны Одина, обладавшего восьминогим конем Слешширом («скользящим»), которого сопровождали два волка и два ворона. Такие детали образа бога войны Одина, как обладание восьминогим конем и сопровождение двух волков и воронов свидетельствуют о том, что в прошлом германские племена жили на степных просторах и выживали за счет ведения постоянных войн, в том числе со своими северными соседями.

Произвольно трактуя отдельные положения «Повести временных лет» либеральные историки отказываются видеть ментальную альтернативность архетипических установок заложенных в мифологических моделях мировосприятия оседлых жителей леса – славян и кочующих по великой степи протогерманских племен. Естественно следует задать вопрос, сталкивались ли восточные славяне с агрессией протогерманских племен и могли ли они пригласить на княжение для наведения какого-то порядка викинга с его дружиной германо-скандинавских воинов? По мнению Б. А. Рыбакова, «в числе языковых и культурных предков праславян были племена так называемой трипольской культуры, находившейся на вершине развития земледельческого энеолита, <золотого века> человечества» [8, с. 314].

Отступая с берегов Средиземного моря под давлением обстоятельств, родоплеменная знать представителей трипольской культуры сохраняла авторитет своего рода. Свидетельством такого авторитета является миф восточных славян о кузнеце Кие, создавшем «Змиевы» валы – грандиозные оборонительные сооружения протяженностью более 1000 км. Существование валов, а значит и организационного центра строительства подтверждается археологическими раскопками. По подсчетам специалистов, для строительства одного километра вала требовалось более 3 тыс. кубометров древесины, соответственно, для строительства всей линии валов – более 3

млн. кубометров леса. Объективная необходимость строительства оборонительных сооружений отразилась в мифах, преданиях и сказках славян и угро-финских родоплеменных союзов. В них образы медведя наделяются положительными характеристиками, в то время как образы волка и ворона сопровождаются отрицательными чертами.

Менталитет кочевых племен, живших длительное время в степях, формировался в результате наблюдения и подражания доминирующему хищнику – волку. Слаженность и сплоченность действий стаи волков на охоте, способность к координации своих действий при добыче ресурсов жизни вызывали среди кочевников степи уважение и почитание. Мифология германо-скандинавских этносов свидетельствует о сложившихся установках на образование империи посредством принудительного подчинения других этнических групп. Получая постоянное пополнение из степей, (германоязычные сообщества), двигаясь на северо-восток, завоевывали территории Западной и Северной Европы, подавляя сопротивление местных племен. Саги германоязычных племен культивировали почитание волка, соответственно, неосознанно пропагандировали культ воинской силы, завоевание чужих земель и создание на них многочисленных колоний. Саги утверждали простую заповедь эпохи завоевательных походов. «Конунг должен воевать, а не пахать землю» [9, с. 37.]. В силу такого исторического опыта взаимодействия оседлых народов, почитавших медведя и кочевников, культивировавших почитание волка, сформировались исторические архетипы, которые на бессознательном уровне влияют на отношения англосаксонских и германо-скандинавских этносов с русскими вплоть до сегодняшнего дня. Естественно возникает вопрос, могла ли коалиция восточнославянских и угро-финских родоплеменных союзов игнорировать свой историко-культурный опыт взаимодействия с германоязычными племенами, пригласив на княжение скандинава викинга с его установками на войну, завоевание и подчинение своей власти других этносов?

При изучении вопроса, при каких условиях деятельность субъекта по наведению порядка будет эффективной, следует обратить внимание на то, что решение о призвании на княжение для наведения порядка, принимает коалиция словен ильменских, кривичей, чуди и мери. Следовательно, необходимо поставить вопрос, что в мифологическом мировоззрении объединяло восточнославянские и угро-финские родоплеменные союзы с варягом – представителем племени русь варягом Рюриком. Их объединяло почитание медведя, как культового животного. Неслучайно в античном мире признали названия созвездий «Большая Медведица» и «Малая Медведица», значение которых определялось возможностями морской навигации. Другим свидетельством уважения к культу медведя стал образ богини Артемиды – покровительнице рожениц и плодородия, и храм Артемиды Эфесской, который по своему великолепию был признан одним из семи чудес света.

Переход к политике агрессии древних греков против наших пращуров проявился в интерпретации имени Артемиды и как «медвежьей богини», «владычицы», «убийце». Для оправдания своей агрессии против Трои греки, создали миф о царевиче Парисе, вскормленном медведицей, похитившем красавицу Елену, создав тем самым повод для Троянской войны. Существование всех этих мифов в контексте ключевого события античного мира свидетельствует о существовании аристократических династий, которые якобы получили поддержку от божества в образе медведицы, и в силу этого обладали особыми правами на власть. Опираясь на принцип: «ничто не возникает из ничего и ничто не исчезает бесследно» ментальным основанием для принятия решения о призвании на княжение стала вера племен руси, словен, кривичей и финно-угров в родословную рода Рюрика, предки которого

получили благословление от медведя покровительствовавшего царскому роду, правящему в столице античного мира – Трое. Родословные традиции и ценности в античной и феодальной системе отношений становятся лучшей гарантией реализации конкретного политического курса на этническую самоорганизацию.

Родословные отношения были системой перекачки вытесняемых германоязычных племен готов и гуннов из Поволжско-Уральских и Причерноморских степей в Европу. Движение племен, почитавших волка как культового животного сопровождалось не только захватом чужих земель, но и грабежом местного населения. Поэтому, захватив какие-либо земли, они были вынуждены отгораживаться от местного населения крепостными стенами замков, стоящих вне города, на какой-нибудь возвышенности. Только во Франции таких крепостей было построено около 40 тысяч. Замки феодалов были символом отчужденного господства, политической, судебной, административной и военной власти. На землях ободритов и поморян строительство замков определялось длиной дневного перехода пешей колонны. Только в конце средневековья феодалы стали переселяться в деревенские усадьбы, а замки использовать в случае опасности [2, с. 300–301]. Проводимая в VIII–XIII веках политика «Дранг нах Остен» столкнулась с ожесточенным сопротивлением, которое вынудило немецких феодалов сохранять боевые символы славян в виде гербов городов и в своих титулах. Характерно, что медведь в германской геральдике изображается с открытой пастью, где четко видны зубы и язык. Такая символика говорит о силе сопротивления тех племен и народов, тотемом которых был медведь. В память о героическом сопротивлении и о силе захвата в Германии наряду с Берлином, не менее 12 городков, сохранили символику эмблем медведя, в виде его головы или лап [7, с. 256.].

В этом контексте можно с достаточной степенью обоснованности утверждать, что уходящие на восток от политики «Дранг нах Остен» западные славяне были теми самыми варягами, которые не только вели свою родословную от медведя, они еще контролировали рынки сбыта восточных товаров на Балтике. Естественно возникает вопрос, что могло объединить западных и восточных славян с угро-финскими родоплеменными союзами в едином решении собрания доверить власть и право стать основателем династии великих князей варягу Рюрику? Основанием для объединения западных и восточных славян с угро-финскими родоплеменными союзами стало участие в работе великого торгового пути Балтика – Волга – Каспий. Впервые о работе этого торгового пути упоминает Иордан – придворный историк готских королей, в VI в. Иордан перечисляет племена якобы покорённых им народов, начиная с племён, населявших северное побережье «германского океана» (Балтийского моря). В этом списке перечисляются племена, жившие по берегам Финского залива (чудь, води-ижоры), Ладоги (весь) и течения Волги (мера, мордва, черемис-мари). Список заканчивается народами, населявшими побережье Каспийского моря (сарматы, аорсы). Видимо, данный перечень племён представляет собой краткий очерк пути, начинавшегося от готских берегов Балтики, идущего по Волге к Каспию и далее к черноморской Колхиде. Этот перечень мог появиться только на основе опыта использования удобного водного пути из Балтики до Каспия, длиной три с половиной тысячи километров с единственным волоком, между реками Ладожского бассейна и притоками волжских рек [8, с. 29–30].

Практика показала, что основанием для объединения племен руси, словен, кривичей и финно-угров в зоне рискованного земледелия могло быть только согласование, как объективных, так и субъективных причин. К объективным причинам следует отнести участие в работе крупной международной торговли по пути Каспий – Волга – Балтика, посредством которой перераспределялся прибавочный продукт.

Местные элиты могли поставлять такие традиционные товары как: меха, кожу, мёд, воск, рыбу, пеньку, лен потребителям Западной Европы, Средиземноморья и Востока. Одновременно они получали доход за счет посреднической торговли шелковыми тканями, пряностями, благовониями, драгоценными камнями, жемчугом, золотом и серебром с тем, чтобы извлекать из них значительную прибыль [12, с. 48–49]. В последующие времена слово «русь» стало означать у всех народов «богатый», «дородный» даже «знать». В раннем средневековье слово «русь» означало даже «княжеского дружинника, в то время как термин то «славянин» в восточнославянском обществе означал «простолюдин». «Таким образом, «русь» и «славянин» выступают не только и не столько в значении этнонимов внутри славянского общества, сколько в значении соционимов» [1, с. 53].

К субъективным причинам возникновения Древнерусского государства следует отнести веру племен руси, словен, кривичей и финно-угров в существовании княжеского рода получившего благословление от своего тотема на право управлять. Как было сказано в летописи, в год 6370 изгнали варяг за море, и не дали им дани, и начали сами собой владеть, … и встал род на род, и была у них усобица, и стали воевать друг с другом. Можно только предположить, что эти варяги не обладали достаточным потенциалом доверия. Своим решением новгородское вече отправило послов за море к варягам, к руси. Сказали руси послы от чуди, словен, кривичей и веси: «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами». Если рассматривать использование понятия «русь» в качестве соционима, обозначения наследников принадлежавших к некогда царствующей династии в Трое, то мы с вами получим некого субъекта, чья родословная с соответствующими правами и обязанностями признавался в системе международных отношений. Историческую память о признании не писаного права рода Рюрика на княжение сохраняет спустя несколько веков, даже летописец автор «Повести временных лет», христианин Нестор. В летописи помещен рассказ об убийстве бояр Аскольда и Дира, поскольку они не княжеского рода. В тоже время Олег и малютка Игорь представляют этот княжеский род и в силу этого обладают правом на власть и казнь своих бояр. Свидетельством существования такой веры в родословную, дающую право на убийство является тот факт согласно летописи, что казнь Аскольда и Дира не встречает осуждения, и Олегу удается в короткие сроки организовать крупномасштабную экспедицию на Царьград [6]. Самое главное, что право на власть потомков Рюрика признается и не оспаривается никем в течение столетий вплоть до смерти царевича Дмитрия.

Принципиальной ошибкой отечественных историков является отказ от учета такого фактора, как глобальные природно-климатические изменения, ведущие за собой миграционную геополитическую трансформацию международных отношений. Конфликт наших пращуров с кочевниками, пришедшими из степей и полупустынь, отразился в библейской традиции представлять медведя, с такими характеристиками, как сила, смелость, стойкость, жестокость, ярость, лень. Библейские тексты оказали решающее влияние на формирование западноевропейской средневековой традиции, согласно которой медведь обозначает греховную телесную природу человека. Однако, коллективно-бессознательныеустановки славянских и финно-угорских народов выступили корректирующим фактором православной веры на территории Российской империи. Использование символа медведя идет цепочкой, начиная с земель славян-кривичей, вплоть до Зауралья, Символом Ошмян в Белоруссии стал медведь, поднявшийся на задние лапы. В гербе Новгорода Великого два медведя знаменуют нерушимый союз ильменских славян и карел. В гербе Ярославля медведь с золотой секирой на плече символизирует финно-угорское племя мерю. В гербе Перми под

эмблемой медведя, стоящего на четырех лапах с Библией на спине, следует подразумевать крещеных пермяков. Герб Сыктывкара медведь в берлоге олицетворяет народ коми, а в гербе Туринска выходящий из леса медведь изображает народы ханты и манси. Разнообразные «медвежьи» эмблемы украшают гербы многих российских дворян. Таким образом, медведь – это символ, объективно отражавший в земельных и городских гербах союз славянских и финно-угорских народов [10].

Исторический опыт, сохраненный в мифах, преданиях и сказках отражает диалектику единства и противоречия субъективного фактора представителей власти и основных характеристик общественного сознания, выступающих корректирующим фактором функционирования и развитии Русского государства. Очевидно, что методология анализа исторического опыта самоорганизации, обретает эффективность при условии наличии общего интереса в создании условий расширяющих возможности развития национального производства и возможностей самореализации личности, как субъекта. Исторический опыт призвания на княжение варяга Рюрика свидетельствует о признании его эффективности в контексте укрепления роли Русского государства в стратегическом векторе организации бесперебойной торговли на великом торговом пути Каспий – Волга – Балтика. Историческое соответствие деятельности династии Рюриковичей задачам стоящим перед Россией как государством обеспечило её устойчивость и развитие. Педагогическая установка элит на копирование опыта развитых стран с рыночной экономикой обернулась кризисом субъективного фактора, породила период смуты, которая воспроизвела себя в события начала и конца XX века.

Литература

1. Анохин Г. И. Новая гипотеза происхождения государства на Руси Вопросы истории, 2000, 3, 51–61.

2. Бойцов М., Шукуров Р. История средних веков: Учебник для VII класса средних учебных заведений. М. : МИРОС, 1995. 416 с. : ил.

3. Вен Поль. Как пишут историю. Опыт эпистемологии (Приложение). Фуко совершает переворот в истории. М. Научный мир, 2003. 394 с.

4. Вернадский В. И. Размышления натуралиста / В. И. Вернадский // Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М. : Наука, 1977. 191 с.

5. Норманская теория // Большая Советская энциклопедия. – М. : Советская энциклопедия 1969–1978. URL: http://enc-dic. com/enc_sovet/Normanskaja-teorija-42201 (дата обращения 15. 04. 2017).

6. Повесть временных лет // Библиотека ИРЛИ РАН. URL: http://lib. pushkinskijdom. ru/default. aspx?tabid=4869 (дата обращения 15. 04. 2017).

7. Похлебкин В. В. Словарь международной символики и эмблематики. М. : ЗАО «Центрполиграф», 2007. 543 с.

8. Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси. М. : Наука, 1988. 783 с.

9. Славяне и скандинавы / Мельникова Е. А. Москва: Прогресс, 1986. С. 416.

10. Соболева Н. А. Гербы городов России. М. : Профиздат, 1998. 480 с.

11. Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности: сб. ст. / под ред. Б. А. Литвинского; Ин-т востоковедения АН СССР. М. : Наука, 1983. 181 с.

12. Фехнер М. В. Некоторые сведения археологии по истории русско-восточных экономических связей до середины XIII в. // Международные связи России до XVIII в. М., 1961. С. 46–53.

УДК 94(47+485)
Конопленко А. А.

Новгородско-шведская война в середине XIV века и исторические основы валаамского предания о шведском короле Магнусе

Летом 1785 года известный русский ученый-энциклопедист Николай Яковлевич Озерецковский (1750–1827), совершая исследовательское путешествие по Русскому Северу, посетил остров Валаам и расположенный там Спасо-Преображенский монастырь. Обитель, со временем ставшая крупнейшим духовным, культурным центром, особо почитаемым в России, к концу XVIII столетия находилась в глубоком упадке и лишь в 1782 г. незадолго до приезда Н. Я. Озерецковского, по инициативе деятельного архиепископа Новгородского и Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова) (1730–1801) началось ее восстановление, проводимое под началом специального вызванного из Саровской пустыни и назначенного настоятелем Назария (Кондратьева) (1735–1809) [20, с. 7].

В своем сочинении Н. Я. Озерецковский дал описание обители, валаамского монашества, мастерских, работавших на нужды готового уже начаться монастырского строительства, природы острова. Уделил внимание академик и месту, ставшему позднее одной из монастырских достопримечательностей. «Возле монастыря, – рассказал Н. Я. Озерецковский, – находится… кленовая рощица, в которой показывают пустынники могилу некоторого шведского принца. Могила сия не имеет никакого надгробного камня и следовательно никакой надписи; а лежит на ней тонкая большая плита, которая по небрежению… раздавлена лошадью. По сказкам монахов, погребенный там некогда принц занесен был на Валаам сильной бурей и, потеряв у сего острова свое судно, остался на нем до конца жизни» [9, с. 9]. Позднее, уже в XIX столетии, здесь был положен надгробный камень с надписью: «Схимонах Григорий, шведский король Магнус». Предание о шведском короле-иноке Магнусе, погребенном на Валааме, существует и ныне; нередко встречается на страницах популярной литературы и в глобальной информационной сети.

«Исторический» король Швеции Магнус II Эрикссон (1316–1374) из рода Фолькунгов, с малых лет рос в обстановке жесткого противоборства феодальных группировок. Его отец, герцог Эрик Магнуссон, и дядя Вальдемар оспаривали власть своего брата короля Биргера (1290–1318), делали это довольно успешно, пока не были им заманены в ловушку и убиты. Вдовы убитых братьев при поддержке шведской знати и церкви начали войну против короля Биргера, свергли его с престола и вынудили бежать из страны. После чего на трон и был возведен при регентстве матери трехлетний Магнус, вдобавок унаследовавший от своего деда – норвежского короля Хакона V (1219–1319) корону Норвегии.

В малолетство Магнуса королевская власть была слаба, страной фактически управляла феодальная знать. Непростым было правление Магнуса и после того, как в 1332 г. он достиг совершеннолетия и был коронован как правитель Швеции, Норвегии и уступленной датчанами Сконе. Внутри его обширного государства было неспокойно, особенно остро стояла проблема нехватки государственных финансов. Для пополнения казны приходилось закладывать королевские владения, прибегать к займам у папы, магнатов, иностранных купцов и финансистов, повышать налоги. И сам король, его нравы, и методы правления вызывали недовольство в стране. Королевская власть оказывалась во все большей зависимости от светской и духовной аристократии [3, с. 71–72; 27, p. 24–25].

Валаамское предание о короле Магнусе связано с его политикой в отношении восточного соседа Швеции – Новгорода. И Новгород, и Швеция претендовали на господство в Карелии. Новгородские и шведские владения на Карельском перешейке были разграничены по Ореховецкому договору 1323 года. Северо-западная их часть отошла к шведам, остальную закрепила за собой Новгородская республика. В 1348 г. Магнус решивший, вероятно, укрепить свой шаткий в стране авторитет победоносной войной с Новгородом и захватом новых территорий, нарушил мир [23, с. 144–145]. Целью готовящегося похода было провозглашено крещение находившихся под властью Новгорода язычников – карелов, а сам он позиционировался как крестовый (хотя его крестоносный статус и не был согласован с папой) [23, с. 144, прим. 5]. Военно-политической целью похода было установление контроля над Невой, что позволило бы отрезать карелов от помощи Новгорода; захват части карельских территорий, Ижорской земли, возможно, и Водской земли [23, с. 146]. К подготавливаемому Магнусом походу присоединились рыцари из Дании и Норвегии, наемники из германских земель [18, с. 127; 23, с. 147].

В военных замыслах датского правителя сыграл существенную роль и личностный фактор. Возможно, Магнус, озадаченный неудачами своего правления, мог в духе времени надеяться богоугодным деянием снискать милость небес и отвратить от себя и своего королевства будущие невзгоды и нестроения [23, с. 144–145]. В значительной степени на такие мысли Магнуса вероятно настроила близкая ко двору св. Биргитта (Бригитта) Шведская (1302/3–1373), пытавшаяся влиять на короля и подталкивавшая его к обращению соседних язычников [18, с. 125; 23, с. 144; 24, p. 85; 27, p. 25, 28, 125–127, 145]. Как сказано в шведской Рифмованной хронике XV в., «через нее Бог наставлял его (короля – А. К.), как ему следует себя вести» [18, с. 126].

Здесь нужно дать некоторые пояснения. Действительно немалая часть карелов в то время по-прежнему придерживалась язычества. По археологическим данным изменение погребального обряда с языческого на христианский в Карелии происходит не ранее XIV в. и никаких более ранних свидетельств распространения здесь христианства, православного ли или католического. не обнаружено [6, с. 117; 19, с. 8, 142, 297]. Новгород, до того направлявший миссионеров в спорные со Швецией финские земли, стал прилагать усилия для христианизации карелов довольно поздно, когда и их территории стали объектом соперничества с соседями-католиками, то есть не ранее конца XIII – первой трети XIV вв. Вероятно одним из шагов новгородской миссионерской политики стало и основание Валаамского монастыря, устроенного на месте прежних языческих капищ карелов [21, с. 451].

К новгородцам было направлено посольство с предложением организовать религиозный диспут для выяснения того, какая вера правильная – римско-католическая или греко-православная. Проигравший в споре должен был принять веру победителя [8, с. 359]. Трудно сказать, насколько серьезно к этой идее, принадлежавшей Биргитте [23, с. 149; 27, p. 157], относился король, но собранное им войско, расположившись у русских рубежей, в ожидании реакции новгородцев враждебных действий не предпринимало. По наставлениям Биргитты король должен был выступить в поход не как на обычную войну, а под двумя знаменами – духовным и светским. Под первым знаменем он должен был принести иноверцам милосердие и мир, дав им возможность католического крещения. И только в том случае, если те проявят упорство, король мог поднять другое знамя – знамя меча [24, с. 86].

Новгородцы королевским послам ответили отказом, сообщив, что приняли веру от греков и посоветовав шведам обратиться со своими сомнениями к константинопольскому патриарху. К королю, однако, направили ответное посольство для обсуждения политических вопросов, но оно ничего сделать не смогло. Магнус

потребовал обращения новгородцев в католичество, угрожая в противном случае войной: «Поидите в мою веру, а не поидите, иду на вас со всею моею силою» [8, с. 359].

Подойдя на кораблях по Неве, шведы осадили важную новгородскую крепость Орешек, военно-стратегический центр Ижорской земли, расположенный при истоке Невы из Ладожского озера. Одновременно они приступили к насильственному крещению ижоры. После шестинедельной осады русский гарнизон, не получив помощи из Новгорода и поддавшись на уговоры шведов, сдался [8, с. 360]. Магнус в Орешке «наместников своих… посадил, а с ними часть войска оставил» [17, с. 65], вернулся в Швецию, увенчав себя, как вероятно полагал, лаврами короля-крестоносца. Однако поход этот не имел никаких долговременных результатов. Уже на следующий год новгородцы отбили Орешек. А в 1351 г. новгородская рать ответным ударом опустошила шведские владения в западной Карелии [8, с. 361–362; 13, с. 227; 15, с. 220; 16, с. 278–279]. Биргитта во всех неудачах обвинила Магнуса, который по ее мнению недостаточно прислушивался к нисходящим на нее откровениям и слишком много внимания уделял мирской стороне возложенной на него миссии, полагался на дурных советников [24, p. 87; 27, p. 157].

В «Рукописании Магнуша» [17, с. 64–67] – сочинении, созданном в начале XV в. неизвестным русским автором, говорится, что после нападения шведов на новгородские владения, на их страну обрушились многие бедствия, и этот поход стал переломным моментом в судьбе самого Магнуса. Действительно до Швеции докатилась тогда «черная смерть» – эпидемия чумы, опустошившей к тому времени практически всю Европу. Как написано в «Шведской хронике» Эрика Олая, «в живых осталось меньше половины. Обезлюдело множество домов, множество деревень; эти заброшенные дома и деревни то тут, то там можно видеть и поныне. Где раньше жили люди, теперь сплошной лес» [10, с. 90]. К тому же вновь обострились феодальные междоусобицы и раздоры в стране. Возникла угроза отпадения от нее области Сконе, весьма важной в экономическом отношении, что заставило направить военную силу на ее удержание [23, с. 161].

Попытка компенсировать расходы на войну с Новгородом и прочие траты за счет доходов церкви обострила отношения с духовенством и поставила короля под угрозу папского отлучения. В 1355/6 гг., пользуясь неудачами Магнуса, против него выступил поддержанный частью оппозиционно настроенной знати его сын, Эрик. Попытка использовать в борьбе против Эрика датчан, вызвала конфликт еще и с ними. В Норвегии при содействии местной знати, фактически независимо от Магнуса стал править другой его сын Хакон.

В 1363 г. недовольные вассалы пригласили на шведский трон Альбрехта Мекленбургского (1363–1389). Магнус неудачно пытался отстоять корону, но попал в плен к своему сопернику и провел там шесть лет с 1365 по 1371 гг. Согласно шведской исторической традиции Магнус погиб спустя три года после освобождения в 1374 г. во время кораблекрушения в Северном море у берегов Норвегии, куда он направлялся к своему сыну Хакону [3, с. 74–75; 26, p. 198].

О кораблекрушении говорится и «Рукописании». Но в отличие от шведской версии, по русскому источнику король вовсе не утонул. В нем Магнус так описывает случившееся: «Налетела буря: корабли мои и людей моих потопил ветер, а сам я очутился на дне корабельном и, уцепившись за доску, плавал три дня и три ночи. И по Божью повелению принес меня ветер к монастырю Святого Спаса в Полную реку, и сняли меня с доски монахи, и внесли меня в монастырь, и постригли меня в иноки и в схиму; сохранил меня Господь три дня и три ночи живым. А все это – Божья кара за

мою гордыню, за то, что пошел войною на Русь, нарушив крестное целованье» [17, с. 67].

По валаамскому преданию, отраженному в монастырских исторических сочинениях XIX – начала XX вв., «католика и гонителя православной церкви» монахи «спасли от потопления» на Ладожском озере в 1371 г. . «Старцы в несчастье короля видели особый промысел Божий, призывавший его в свою ограду, как некогда гонителя Савла. Мирные кущи иноков, убеждения старцев, воспоминание горьких дней протекшей жизни сильно взволновали сердце Магнуса. Он сам увидел в своей судьбе звание Божье и решился остаток дней посвятить на угождение Богу в тихой пустыни, присоединился к единой св. Православной церкви, составил духовное завещание и с именем Григория принял святую схиму» [4, с. 53–54].

По «Рукописанию» незадолго до кончины некогда король Магнус, а теперь – инок Григорий составил завещание, в котором наказал «своим братьям, и всей земле Шведской: не воюйте с Русью, если договор с ней заключили; а кто пойдет – против того будут и огонь, и вода» [17, с. 67].

Прямого указания на Валаам в тексте «Рукописания» нет, но есть мнение, что под «монастырем Святого Спаса», в силу отсутствия какой-либо альтернативы, подразумевается именно Валаамская обитель [26, p. 201–203].

Идейно-политическая и религиозно-назидательная составляющие этого рассказа вполне очевидны [7, с. 97]. В них иноземный и иноверный правитель, не только покусившийся на русские земли, но, более того, посягнувший на православную веру, не только посрамляется, но и в конечном итоге эту веру принимает, признавая ее превосходство, и словно бы, признавая поражение в им же объявленном накануне похода богословском состязании [26, p. 201]. Но это не исключает совершенно того, что рассказ, связывающий короля с Валаамом, может иметь под собой определенную историческую основу.

Возможно одной из предтеч сообщения о спасении Магнуса из водной пучины стали реальные события. По «Рукописанию» после скорой потери Орешка Магнус устроил, вероятно в 1350 или 1351 году, еще один, второй поход на новгородские владения. И. П. Шаскольский считает, что это сообщение ошибочно [23, с. 158], однако многие историки ему доверяют. Тем более, что известие о новой военной акции короля против Новгорода подтверждается, хотя и весьма туманно, двумя другими источниками – шведской Рифмованной хроникой XV века и Новгородской четвертой летописью [16, с. 280; 18, с. 126–127; 26, p. 197].

Кроме того сохранились сведения о военно-экономической и идеологической подготовке нового похода против новгородцев. К первой можно отнести препятствия, которые датский король начал чинить торговле ганзейских городов с Новгородом в 1349–1350 гг., пытаясь устроить торговую блокаду последнего. Готовясь к продолжению военных действий, король стремился заручиться поддержкой папы и получить санкцию Рима на свой «крестовый поход». Результатом стали папские буллы, направленные главам скандинавских церквей, великому магистру Тевтонского ордена, ливонским епископам с предписанием поддержать поход, предпринимаемый с целью «защиты» якобы уже «обращенных» язычников. На военные нужды курия постановила выделить часть церковной десятины, собранной в землях, подвластных Магнусу [23, с. 160–161].

По «Рукописанию» собранный королем флот погиб из-за бури в Финском заливе. От имени короля в «Рукописании» говорится: «Я, не остерегшись… через год опять пошел к Орехову со всею Шведскою землею; и дошла до меня весть, что новгородцы под Ореховцем. И потом я опять пошел под Копорье, и под Копорьем ночь ночевал; и весть ко мне пришла: новгородцы на побережье. И я, услышав это,

побежал за море; из-за волн с парусами было не справиться, и поднялась буря сильная, и потопила рати моей много в устье Наровы-реки. И пошел я в землю свою с остатком войска» [17, с. 65].

Быть может, во время именно этой бури в 1350 или 1351 г., а не более поздней, в Северном море, король действительно был спасен валаамскими монахами от разбушевавшейся стихии? Тем более, что «завещание» Магнуса, включенное в Софийскую летопись, датируется 1352 г. («в лето 6860») [14, с. 227], а не 1374, когда он погиб, согласно западным источникам. Можно ли предположить, что потрепанный в Финском заливе шведский флот или какая то уцелевшая его часть, направляясь очевидно к Орешку, миновала Неву и вошла в воды Ладожского озера, где короля и постигло несчастье и где валаамские монахи могли оказаться с гораздо большей степенью вероятности, чем на Северном море или Балтике? Или же ничего подобного не было и «Рукописание» было написано с учетом достоверных знаний о жизни Магнуса и его правлении после войны с новгородцами, об обстоятельствах его гибели, перестроенных, переосмысленных и дополненных русских автором? [24, p. 87] Никаких подтверждений этих рассказов военной деятельности короля мы не имеем, что позволяет им существовать лишь в гипотетической форме.

По преданию буря обрушилась на шведов, когда те направлялись походом специально на Валаам. Здесь нужно задаться вопросом, что мог собой представлять расположенный там монастырь в рассматриваемое время. Из-за отсутствия письменных источников, обусловленного сложной историей Валаамского монастыря, время его основания не известно и до сих пор является предметом научных дискуссий [1, 6–24; 5, с. 28–53; 20, с. 85–91; 21, с. 121–147; 25, p. 115–133]. Не разрешен вопрос и о том, когда, в каком веке, жили основатели обители, прп. Сергий и Герман. Поэтому, оставив в стороне гипотезы, по которым история монастыря то удревняется, то, напротив, омолаживается, целесообразным будет согласиться с традиционной точкой зрения. По ней обитель была создана в XIV в., возможно в его второй четверти, когда Новгород договором со шведами закрепил за собой территории, к которым относится Валаамский архипелаг, и когда новгородское политическое присутствие в северо-западном Приладожье стало достаточным для того, чтобы обеспечить возможность создания монастыря, его существования и миссионерской деятельности.

Еще в начале XIX в. подобное мнение высказал архимандрит Амвросий (Орнатский), отметивший в своей «Истории российской иерархии»: «До 14 века ни карельский берег, близ коего лежит остров Валаам, ни Ладожское озеро не принадлежало еще к российскому владению… Невместно было преподобному Сергию и Герману основывать монастырь и самим поселяться в таких странах, которые были еще во владении неприятельском, и отстояли от отечественной границы не меньше 200 верст водным путем [2, с. 481–485].

В середине XIV в. Валаамская обитель, тогда еще малоизвестная, небогатая и к тому же довольно отдаленная от театра военных действий, вряд ли могла представлять существенный интерес для шведов. Содержащееся же в предании указание на намерение короля уничтожить монастырь, скорее всего, является результатом наложения на реалии середины XIV в. событий гораздо более поздних – нападений, случившихся в Смутное время. В 1611 г. обитель была полностью разорена шведами, после чего прекратила существование более чем на сто лет [4, с. 57]. Кроме того сообщение о шведском походе на Валаам могло явиться и следствием более поздней историко-литературной традиции. По наблюдению Дж. Линда, Валаам, начиная с XVI в., ассоциируется с обороной русских рубежей от шведов [26, p. 88].

Неизвестно, существовало ли сказание о короле-иноке в монастыре до шведского разорения в Смутное время. С уверенностью о нем можно говорить лишь

применительно к XVIII в. С конца этого столетия захоронение на Валааме начинают связывать с именем короля Магнуса. И если в 1785 г. для академика Озерецковского оно было могилой «некоторого шведского принца», то уже через шесть лет игумен Валаамского монастыря Назарий, ссылаясь на «Рукописание Магнуша», писал в отчете обер-прокурору Святейшего Синода, что в безымянной могиле «погребен в 1374 г. шведский король именем Магнуш, во святом крещении Григорий» [22]. В первой трети XIX в. на каменном надгробии, утраченном во время Второй мировой войны, появилась стихотворная эпитафия, представлявшая своего рода сочетание псевдобиографии Магнуса, сюжетных перипетий «Рукописания» и валаамского предания [4, с. 54; 26, p. 211]. Само же предание вошло в XIX в. в комплекс представлений о ранней истории Валаамского монастыря, носящих отчасти мифологизированный характер.

В то время обитель достигла небывалого расцвета. Широкая известность, какую она приобрела, требовала исторического объяснения исключительно важного положения «Северного Афона», прародителя других северных обителей, пробудила интерес к поискам исторических свидетельств его прошлого. За неимением же письменных сообщений о ранней истории монастыря, их недостаток восполнялся на основе доступного, но не всегда строго достоверного материала – устной традиции, сведений более поздних и косвенных источников.

Литература

1. Азбелев С. Н. Когда был основан монастырь на острове Валаам // Кафедра истории России и современная отечественная историческая наука / Отв. ред. А. Ю. Дворниченко. СПб., 2012 (Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века. Т. 3). С. 6–24.

2. Амвросий (Орнатский), архим. История Российской иерархии: в 6 т. М. : Синод. тип., 1811. Ч. 3. 761 с.

3. Андерссон И. История Швеции. М. : Изд-во иностр. литературы, 1961. 408 с.

4. Валаамский монастырь и его подвижники. СПб. : Спасо-Преображенский Валаамский монастырь; Типо-лит. И. Генералова, 1903. 447 с.

5. Киркинен Х. Основание Валаамского монастыря: когда, как и кем // Валаамский монастырь: духовные традиции, история, культура: мат-лы II Междунар. науч. конф. (Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 29 сент. – 1 окт. 2003 г.). СПб. : Сатисъ, Держава, 2004. С. 28–53.

6. Кочкурина С. И. Приладожская Карелия и приграничная Финляндия в эпоху Средневековья (историко-культурный аспект) // Тр. Карельского научного центра РАН. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2006. Вып. 9. С. 112–118.

7. Накадзава А. Рукописание Магнуша: Исследование и тексты. СПб. : Дмитрий Буланин, 2003. 174 с.

8. Новгородская первая летопись младшего извода // Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Под ред. А. Н. Насонова. М. ; Л. : АН СССР, 1950. С. 101–427.

9. Озерецковский Н. Путешествие по озерам Ладожскому, Онежскому и вокруг Ильменя. СПб. : Имп. Акад. Наук, 1812. 559 с.

10. Олаус Петри. Шведская хроника / Пер., послесл., коммент. А. Д. Щеглова. М. : Наука, 2012 (Памятники исторической мысли). 421 с.

11. Охотина Н. А. О времени основания Валаамского монастыря (Перспективы изучения источников) // Археографический ежегодник. 1992. М. : Наука, 1994. С. 85–91.

12. Охотина Н. А. «Сказание о Валаамском монастыре» – неизвестное сочинение второй половины XVI в. // Тр. Отдела древнерусской литературы. СПб. : Дмитрий Буланин, 1993. Т. 47. С. 121–147.

13. Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). СПб. : Тип. Э. Праца, 1841. Т. 3: Новгородские летописи. 368 с.

14. ПСРЛ. СПб. : Тип. Эдуарда Праца, 1851. Т. 5: Псковские и Софийские летописи. 275 с.

15. ПСРЛ. СПб. : Тип. Мин. внутр. дел, 1885. Т. 10: Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновской летописью. 244 с.

16. ПСРЛ. Пг. : Тип. Я. Башмаков и Ко, 1915. Т. 4. Ч. 1: Новгородская Четвертая летопись. Вып. 1. 320 с.

17. Рукописание Магнуша / Подг. текста, пер. и коммент. Н. С. Демковой // Библиотека литературы Древней Руси. СПБ. : Наука, 1999. Т. 6: XIV – середина XV века. С. 64–67.

18. Рыдзевская Е. А. Рассказ Рифмованной хроники XV в. о походе Магнуса на Новгородскую землю // Рыдзевская Е. А. Древняя Русь и Скандинавия в IX–XIV вв. (материалы и исследования). М. : Наука, 1978 (Древнейшие государства на территории СССР. 1978). С. 124–127.

19. Сакса А. И. Древняя Карелия в конце I – начале II тысячелетия н. э. Происхождения, история и культура населения летописной Карельской земли. СПб. : Нестор-История, 2010. 400 с.

20. Сведения о жизни отца Назария, игумена Валаамского // Старческое наставление отца Назария, игумена Валаамского, с кратким сказанием о его жизни и подвигах. СПб. : Тип. Торгового дома «П. М. Пожарский», 1885. С. 5–19.

21. Сказание о Валаамском монастыре / Подг. текста, пер., коммент. Н. А. Охотиной-Линд // Библиотека литературы Древней Руси. СПб. : Наука, 2005. Т. 13: XVI век. С. 446–475.

22. Спиридонов О. М., Яровой О. А. Валаам: от апостола Андрея до игумена Иннокентия. М. : Прометей, 1991 URL: http://www. sortavala. ru/w_valaam/book/6. htm (дата обращения: 21. 02. 2020).

23. Шаскольский И. П. Борьба Руси за сохранение выхода к Балтийскому морю в XIV веке. Л. : Наука, 1987. 176 с.

24. Lind J. A Swedish Crusader King as Russian Orthodox Saint on the Valamo Archipelago? // Cahiers slaves. 2004. № 7. P. 85–93.

25. Lind J. H. Sources and pseudosources on the foundation of the Valamo monastery // Scandinavian journal of history. 1986. Vol. 11. № 2. P. 115–133.

26. Lind J. H. The Russian Testament of King Magnus Eriksson – a Hagiographie Text? // Medieval Spirituality Scandinavia and Europe. A Collection of Essays in Honour of Tore Nyberg / Ed. by L. Bisgaard, C. S. Jensen, K. V. Jensen, J Lind. Odense: Odense Univ. Press, 2001. P. 195–212.

27. Salmesvuori P. Power and Saihthood: The Case of Birgitta of Sweden. N. Y. : Palgrave Macmillan, 2014 (The New Middle Ages). 252 p.

УДК 32:94(477)

Ставицкий А. В.

> «*А мы царского величества милости ищем и желаем потому, что от Владимерова святаго крещения одна наша благочестивая християнская вера с Московским государством и имели едину власть. А отлучили нас неправдами своими и насильем лукавые ляхи*».
>
> Богдан Хмельницкий[1]

«Переяславский миф» в украинской историографии: опыт системной интерпретации

Одним из ключевых мифов в системе украинской исторической мифологии стал т. н. Переяславский миф, отвечающий за освещение исторического выбора Украины [47]. Согласно ему правнук гетманов Войска Запорожского Венцеслава Хмельницкого и Михаила Ружинского, внук «чёрного» Богдана Ружинского, ведущего свой род от Данилы Галицкого, известный под именем Богдан-Зиновий Хмельницкий, устроил самое крупное в истории Речи Посполитой восстание казаков, а затем по решению Переяславской рады перешёл со всем Войском запорожским на сторону России.

Смысл его заключается в утверждении того, что решение о вхождении Украины в состав Московского государства являлось исторически ошибочным [46]. Ведь после него «украинский народ» лишился своего «европейского выбора» и утратил возможность жить в отдельном независимом Украинском государстве, построенном на «европейских» принципах свободы и демократии [53]. А действия казацкой старшины по присоединению Войска Запорожского к России стали ассоциироваться с «продажей Москве» Украины [48, с. 51].

В результате, по мнению украинских исследователей, своим решением Богдан Хмельницкий изгнал Украину из «европейского дома» и загнал в российское ярмо [33], из которого Украина после 1991 года, как «блудный сын», трудно и мучительно возвращается домой в ожидании конца своих 40 лет хождения по пустыне.

По мнению таких историков, после Переяславской рады начинается период колониальной зависимости Украины от Российской империи. Цветущий край был превращён в руину. А Украина стала забитой российской колонией[2]. Захватив её, Россия закабалила и закрепостила украинский народ [23]. Приступив к ограблению страны, российская власть начала тотальную русификацию украинцев, которая в работе украинского «правозащитника» И. Дзюбы «Интернационализм или русификация?» называется главной причиной её кризиса [34].

Напомним, что эта господствующая на Украине «научная» историческая традиция возникла и утверждается в украинской историографии со времён распространения и публикации одного из ключевых «исторических» трудов украинства, известного под названием «История Русов» [7]. Её анонимный автор утверждал, что история государственности Малой Руси насчитывает сотни лет, а государство Русов при правлении «великихъ Государей или Князей Рускихъ, воевавщихъ славно съ воинствомъ Рускимъ въ Европѣ, Азіи, Греціи, и на самыя столицы ихъ Константинополь и Римъ нападавшихъ» [7, с. III], было никем не

[1] Из обращения к русскому послу Г. Унковскому.

[2] Примечательно, что данную точку зрения развивала не только украинская, но и советская историография в период гегемонии школы академика М. Н. Покровского, когда даже измена гетмана Мазепы толковалась как борьба за украинскую независимость [См. : 38, с. 89, 93, 95.].

завоёванным и объединилось с Польшей на добровольных началах как «равное с равным» [7, с. 7]. Однако в дальнейшем эта польско-украинская идиллия была подло нарушена в результате недальновидных, ошибочных или даже предательских действий Богдана Хмельницкого [29]. Как следствие: Малая Русь была закабалена «Московией» [42], лишилась своего исторического «руського» названия [52] и стала её колониальным придатком [40].

Следом за «Историей Русов» эту позицию развил и уже в образно-символической форме описал великий украинский поэт Т. Г. Шевченко. Так, в своём стихотворении «Розрита могила» он от имени Украины обвиняет «неразумного сына» Б. Хмельницкого в предательстве и жалуется на то, что с ней стало: «Степи мої запродані / Жидові, німоті, / Сини мої на чужині / На чужії роботі, / Дніпро, брат мій, висихає, / Мене покадає, / І могили мої / Москаль розриває» [17, с. 169–170]. И чтобы Днепр окончательно не высох, а могилы на Украине остались нетронутыми, чтобы евреи и немцы не захватили цветущие украинские земли, лишив селян их Батькивщины, единственным выходом из создавшегося положения, по мнению Т. Г. Шевченко, могло быть устранение наследия Б. Хмельницкого, в результате чего «Церков-домовина[1] / Розвалиться … і з-під неї / Встане Україна. / І розвіє тьму неволі, / Світ правди засвітить, / І помоляться на волі / Невольничі діти!» [17, с. 239].

Вторя ему, один из идеологов современного украинства Р. Коваль [40], утверждает, что «русский миф о Переяславской Раде, который вот уже 340 лет работает на Россию, оправдывает закабаление ею Украины, направляет, как справедливо заметил Лев Билас, развитие украинских масс" в пользу чужой, московской государственности"»[2]. А чтобы добиться от страны подчинения, «в создании русского прошлого наши соседи не гнушаются даже подменой истории своего народа историей чужого»[3], – вторит ему В. Чумак [64].

Соответственно, дабы не допускать этого, «профессиональные украинцы» в своей борьбе за идеалы украинства должны сей переяславский миф «Московии» всячески развенчивать [43], показывая его ошибочность и губительность для Украины.

Как видим, в украинской историографии на данный момент господствует позиция, согласно которой исторические события, связанные с Переяславской радой и её последствиями, рассматриваются как глубоко ошибочные [55], а противоположная ей точка зрения, позитивно рассматривающая решения Переяславской рады, подаётся как ненаучная и мифологическая [46]. При этом нынешний «евровыбор» нередко воспринимается как основное и обязательное условие украинской независимости [21].

Однако, чтобы понять историческое явление с точки зрения его воздействия на общество и общественное сознание, надо поместить его в максимально возможный большой исторический контекст. И тогда станет понятным, что исторический феномен под названием «Переяславская рада» невозможно оценить, не учитывая, какую роль он играет в процессе формирования украинской идентичности [59]. Когда отношение к ней и соответствующие подходы к её рассмотрению будут зависеть не от фактов и глубины анализа содержания исторических источников по данному вопросу, а от своих представлений о роли и характере украинского проекта [36].

И если гражданин Украины воспитан на принципах общерусского единства, независимо от того, является ли он сторонником украинской независимости или нет,

---

[1] Домовина – гроб (укр.).

[2] «*російський міф про Переяславську Раду, який ось вже 340 літ працює на Росію, виправдовує поневолення нею України, спрямовує, як слушно зауважив Лев Білас, розвиток українських мас “на користь чужої, московської державності*”» (укр.).

[3] «*у творенні російської минувшини наші сусіди не гребують навіть підміною історії свого народу історією чужого*» (укр.).

то он будет воспринимать события Переяславской рады позитивно. Если же он полностью усвоил евроцентристскую доктрину и убеждён, что Украина всегда Россией угнеталась [35], какие бы документы ему ни показывали и какие аргументы ни приводили, его переубедить будет крайне затруднительно. Если вообще возможно.

С этой точки зрения пытаться достучаться до вполне сложившегося в рамках той или иной доктрины сознания будет крайне проблематично. Поэтому мы обращаемся не к тем, кто себя уже во всём убедил [34], но к тем, кто готов мыслить и воспринимать имеющиеся исторические данные с учётом разных позиций [58].

Возможно, для кого-то из читателей сия задача покажется невыполнимой. Ведь по данному вопросу высказано столько мнений и столько документов используется. Но их надо постараться понять и во всём разобраться. Потому что народ Украины будет безропотной жертвой и «законной» добычей своей паразитической «элиты», пока не осознает, что особая украинская мифология, разработанная под новую украинскую идентичность [28], приводит его в состояние своеобразного запоя, когда человека спаивают, дабы завладеть его имуществом, грамотно играя на его слабостях и пороках. И если он с таким положением вещей не согласен, нужно до всего доходить своим умом и как-то исправлять положение к лучшему.

К сожалению, в рамках данной статьи мы не имеем возможности рассмотреть все аспекты Переяславского мифа на предмет их означивания, структурирования и соответствия историческим источникам[1]. Поэтому ограничимся лишь теми системообразующими данными, которые касаются основных положений и ключевой аргументации данного мифа и используемой для его функционирования. И тут выясняется, что Переяславский миф не сводится к чему-то одному, имеет довольно жёсткую структуру и продуманную аргументацию.

Основные положения критиков решений Переяславской рады и «Мартовских статей» можно свести к следующим:

1) ***С самого начала русский царь поддерживал союзнические отношения с Польшей и тянул время, чтобы истощить силы войска Запорожского и Речи Посполитой, ослабив их и тем самым усилив Московское царство. И потому решение о союзе с Украиной было принято в Москве лишь спустя 6 лет после начала народно-освободительной войны***.

В качестве доказательства этого напоминается, что до 1653 г. оставался в силе военный союз между Речью Посполитой и «Московщиной»[2]. Однако является ли сей довод доказательством враждебных отношений между т. н. «москвинами» и «украинцами»? Сомнительно, потому что этот союз был направлен лишь против татар, а не православных. Однако в подтверждение «украинской» версии один из наиболее авторитетных украинских «исследователей» данной эпохи Р. Бжеский[3], чья работа рекомендуется среди наиболее значительных трудов по Переяславской раде, утверждал, что «москвины, считая украинцев полностью чужим народом», готовили в 1648 году совместное с поляками нападение на запорожцев.

«Хмельницкий тогда перехватил лист от хотмыжского воеводы Болховского, который уведомлял, что он готов к выступлению «в помощь полякам», – писал Р.

[1] Более подробно по данной теме см. : Викторов Ю. Г. Украинская историография о взаимоотношениях Московского государства и Запорожского Войска в 1648-1654 годах и ее источниковая база: дисс. канд. истор. наук, 07. 00. 09 – историография, источниковедение и методы исторического исследования. М. : МГУ, 2009. 250 с.

[2]Договор, заключенный 15 сентября 1647 г., предусматривал совместную борьбу Речи Посполитой и Московского государства с набегами крымских татар.

[3]Национальная Академия Наук Украины в 2004 году опубликовала произведение Р. Бжеского в сборнике «лучших», «фундаментальных» работ украинских историков.

Бжеский [23, с. 251]. Однако помимо опровергающего его умозаключения письма воеводы С. Болховского [14], существует ещё послание польского воеводы и сенатора А. Киселя к гнезненскому архиепископу М. Лубенскому, в котором он в частности писал: «Теперь, когда мы не знаем, что еще замышляют турецкий царь и Москва, которые вчера дали мне знать, что вследствие моих писем, написанных по приказанию е. к. м. [1] в исполнение братского союза, заключенного при моем посредстве, отправлено 40 000 вспомогательного войска против татар. Эти войска уже стояли в 6 милях от Путивля, но когда битва опередила их намерения, и такие успехи изменника уже сделались им известны, а когда еще сделается известным, что опора всего христианства рухнула, что мы не имеем государя [2], кто сможет поручиться за них? Единая кровь, единая религия» [13].

Как видим, в письме речь идёт не о совместных действиях русских и поляков против запорожского казачества, а о совместных действиях против татар, что по тем временам было вполне обыденным. Христианские государи Европы нередко объединяли свои силы против опустошавших их земли кочевников. При этом по письму видно и то, что для польского воеводы не являлась тайной «единая кровь» и «единая религия» между населением Малороссии и России, о которой как-то «забыл» Р. Бжеский.

К тому же в данном случае в первую очередь следует учесть, что Московское царство не выигрывало в войнах против Речи Посполитой около 100 лет, а в период Смуты чуть не потеряло независимость. И даже кризис польской власти после смерти короля Сигизмунда III в 1632 г. не создал благоприятных условий для возвращения Смоленска России. Московское царство тогда вновь проиграло. И стоило ли после этого безоглядно бросаться в новую войну из-за страдавших в Речи Посполитой единоверцев? Стоило ли обрекать Россию на новые лишения, не имея шансов на успех? Ответ на эти вопросы как минимум требовал неспешного решения, потому что в случае неудачи за попытку помочь русским польской Малороссии можно было заплатить разорением своих земель, а может даже и гибелью собственной страны.

Естественно, сомнения в будущей победе не означали, что восставших бросили. В первые же месяцы после начала освободительной войны в Малороссии под командованием Б. Хмельницкого руководство Московского государства принимает решение о всемерной помощи восставшим оружием, боеприпасами, продовольствием, включая помощь в переселении [20], а также дипломатической поддержкой, которая выражалась в постоянных требованиях к польским властям облегчить судьбу русских Малороссии [5]. Она хоть и не вела к улучшению положения православных в католическом государстве, но ясно и чётко демонстрировала отношение России к их трагедии [6].

Последний факт в дальнейшем будет служить обоснованием вступления России в войну против Польши, к которой она готовилась с самого начала.

2) ***Решения Переяславской Рады не могут считаться легитимными, так как:***

- гетман Войска Запорожского не обладал полномочиями, дававшими ему право на отделение от Речи Посполитой. Мировое сообщество это отделение не признало;

- казацкая старшина, приехавшая на Раду в Переяслав, не представляла всего запорожского казачества;

[1] Сокращение: его королевской милости.

[2] Речь идет о смерти в мае 1648 года польского короля Владислава IV.

- всё население не голосовало, либо голосовало подневольно;

- украинское духовенство не присягнуло русскому царю [22].

Так, в частности, по этому поводу украинский писатель и исследователь эпохи казачества Б. Сушинский пишет: «Переяславскую или какую-либо другую раду Хмельницкий должен был собрать до того, как решил обратиться к царю Московии с просьбой принять Украину в подданство, а не после того, как его просьба была удовлетворена Земским собором, царем и патриархом московским»[1] [62, с. 333]. Хотя ещё на Корсуньской раде 1648 г. казаки уже вынесли решение перейти в московское подданство [12].

В связи с этим следует отметить, что:

- гетман Б. Хмельницкий, возможно, и не обладал полномочиями для того, чтобы принимать решение о переходе Войска Запорожского под власть русского царя. Но он и не брал на себя такой ответственности, созвав для этого казацкую Раду [24], и действовал в данной ситуации открыто и демократично, предложив Раде самой решить, какую альтернативу выбрать [1]. Выбор Рады нам известен;

- 284 представителя казацкой старшины составляли почти всё казацкое руководство, что по нынешним меркам соотносимо с современным парламентом;

- поскольку в ходе войны с Речью Посполитой большая часть владений и паствы Киевской митрополии остались на территориях, контролируемых польско-литовскими войсками, открытая симпатия её по отношению к России грозила конфискацией церквей, монастырей и принадлежащих им земель, не считая помощи униатской церкви [49]. К тому же следует учитывать и тот факт, что в результате подчинения Киевской митрополии Московскому патриархату малороссийские церковные иерархи могли потерять свои земли [3] и должности [49, с. 43–44]. Причём, эти причины были настолько важными и очевидными [4] тогда, что даже киевский митрополит С. Косов писал о них в своих сообщениях к российским и польско-литовским властям [15, с. 5].

Однако, несмотря на это, в украинской историографии отказ высшего духовенства и части православных Правобережья присягнуть русскому царю рассматривается как массовое и принципиальное действие, говорящее об общем негативном отношении к присоединению. Хотя это не так [10]. А присяга остальных воспринимается как результат системного принуждения со стороны гетмана и русских послов. Хотя сам факт того, что за вхождение в состав Московского государства проголосовало население, проживавшее на территории большинства, но не всех полков [56, с. 223], говорит о том, что даже если голосование было подневольным, то не по вине русской делегации, которая на украинных землях не могла опереться на русское войско.

Следовательно, заставить население голосовать в пользу Москвы могли только сами казаки. Но, учитывая ситуацию и демократический уклад казацкой жизни, который украинские историки воспринимают и признают как данность, это представляется крайне сомнительным. Да и фактов в пользу данного утверждения практически нет, если не считать полученную в ходе допроса поляками т. н. «реляцию» (донесения) М. Крыницкого [56, с. 5–8], а также письма чернобыльского протопопа [8] и польского[2] шляхтича С. Павши [9], в которых сообщается о горе, что

---

[1] «*Переяславську, чи якусь там іншу раду, Хмельницький повинен був зібрати до того, як вирішив звернутися до царя Московії з проханням прийняти Україну в підданство, а не після того, як прохання його Земський Собор, цар і Патриарх Московії задовольнили*» (укр.).

[2] Следует отметить, что в учебнике В. Власова по истории Украины под. редакцией Ю. А. Мыцыка С. Павша назван «украинским шляхтичем» [27, с. 146], а сам Ю. А. Мыцык его называет украинским и православным [50], хотя в документах той эпохи С. Павша значится либо как ротмистр, либо как полковник

охватило мещан, когда их заставили принять присягу. Однако они должны рассматриваться с учётом определённого исторического контекста [26, с. 34–55], включая заинтересованность авторов именно в такой подаче информации, о чём пойдёт речь ниже.

Поэтому заявления отдельных украинских историков о том, что русскому царю следовало бы самому приехать в Переяслав для подписания двусторонних соглашений [26, с. 348], а женщин и детей допустить к участию в Раде, как, например, наивно заявляла профессор Е. Апанович [21, Ч. I, гл. 1] и её последователи [27, с. 146], следует считать научно непродуманными и некорректными, т. к. в европейских странах женщины получили право голоса лишь после Первой мировой войны, а дети не имеют его и сейчас. В свою очередь информация о том, что часть жителей, а также руководство местной церкви не присягнули русскому царю, лишь подтверждает утверждение, что присягало население Малороссии добровольно. А значит, были и те, кто голосовал против. И это – нормально.

Особо противники Переяславской рады любят напоминать о том, что, хотя из 16 полковников присягу приняло только 12. Два видных представителя казацкой старшины – полковники И. Богун и И. Сирко присягу не дали. Так, согласно утверждению известного идеолога украинства В. Липинского, «Богун, один из наиболее заслуженных и наиболее уважаемых руководителей восстания решительно от такой присяги отказался. И он, разумеется, не был исключением среди чисто войсковой старшины казацкой, которая почти вся поголовно была, при своей ненависти к Польше и антипатии к Москве, благосклонно настроена к Турции»[1] [45, с. 61]. Однако мотивы двух самых известных представителей старшины того времени отсутствовать на Переяславской раде были другими. Поэтому уточним, что оба указанных полковника занимались проблемами безопасности южных районов Малороссии от крымских татар, с которыми военный союз был расторгнут под Жванцем осенью 1653 года. И потому не могли присутствовать на Переяславской раде. Более того, известно, что полковник И. Богун принёс присягу царю, но позднее [2]. Что касается Ивана Сирко, то нам придётся согласиться с тем, что свидетельств о принятии присяги И. Сирко действительно не имеется. Впрочем, нет данных и о том, что он присягу не дал. А его известное непримиримое отношение к татарам лишает возможности предполагать, что он готов был переметнуться в подданство Османской империи.

Так что, как видим, если придерживаться исторического контекста, Переяславская рада была легитимной с точки зрения тех казацких традиций, которые тогда сложились. И этого положения для грамотного рассмотрения данного вопроса, на наш взгляд, будет достаточно.

3) ***Переяславский договор фиксировал:***

- не вхождение Украины в состав России, а временный военный союз равных и независимых государств на период войны с целью совместной победы над Речью Посполитой [39]. ***А когда война завершилась, закончилась и потребность в союзе;***

- установление личной унии или сложившейся на период войны конфедерации. Исходя из этого, уния между Россией и Украиной являлась

войска польского короля Яна II Казимира. При этом в генеалогическом справочнике украинских шляхетских родов В. Кривошеи, редактором которого, был все тот же Ю. Мыцык, С. Павша вообще не упоминается [44].

[1]«*Богун, один з найбільше заслужених і найбільше поважаних провідників повстання, рішуче від такої присяги відмовився. І він, розуміється, не був винятком серед чисто військової старшини козацької, котра майже вся поголовно була, при своїй ненависті до Польщі і антипатії до Москви, настроєна прихильно до Туреччини»* (укр.).

временной и автоматически прекращалась со смертью Б. Хмельницкого, либо с окончанием войны.

В самом деле, как могло быть иначе, если Б. Хмельницкий «искал не хомут, а союзника» (Ю. А. Мыцык)? Возможно, наиболее чётко этот тезис сформулировал харьковский юрист и организатор РУП Н. Михновский. «Два отдельных государства, целиком независимых одно от другого в своем внутреннем устройстве, захотели объединиться для достижения своих целей», – писал он об этом. Иначе говоря, объединение России с Украиной, являясь союзом «равного с равным» и «вольного с вольным», носило временный характер. Действие его должно было закончиться после победы в войне против Речи Посполитой.

В соответствии с этой позицией Н. Михновский применительно к «Мартовским статьям» использовал термин «Переяславская конституция»[1]. С его помощью он утверждал, что решение Переяславской рады привели не к вхождению Украины в состав России, но к образованию альянса, «союза государств». А отношения его подтверждались «народом украинским» и «царем московским» [50, с. 313, 314, 321].

Такой же позиции придерживался и основатель украинской школы истории М. Грушевский, считавший, что вызванный военной необходимостью союз Украины с Россией являлся «одной из карт широкой политической игры» и преследовал сиюминутные цели [30, с. 189].

Однако тогда уместен вопрос: нужно ли для утверждения военного союза с другим государством ему присягать, а после выпрашивать у его руководства «прав» и «вольностей»? Примеров подобного мы в истории не найдём. А значит, прав был историк А. Ригельман в том, что «Хмельницкий, отдавшись в подданство, посылает просительные челобитные грамоты к царю с посланником своим» [56, с. 223]. В этих челобитных якобы «временные» как бы «союзники» русского царя почему-то обращались к нему следующим образом: «Вашему Царскому Величеству прямые подданные, найнижайшие и верные слуги Богдан Хмельницкий, Гетман, с Войском Вашего Царского Величества Запорожским» [56, с. 226].

Поэтому и утверждение идеологов украинства [64], что само наличие «Мартовских статей» УЖЕ подтверждает, что «это было правовое признание Московией внутриполитической суверенности Украинского государства»[2], не имеет под собой никаких исторических и юридических оснований.

Однако почему? – возмущаются «профессиональные украинцы», считая употребляемую в документах терминологию как бы обычной церемониальной риторикой. Ну хочет царь, чтобы перед ним прогибались: ось ему, хай подавится. Хочет, чтобы союзники к нему обращались как «найнижайшие и верные слуги» и признавали имевшее статус независимого государства Войско Запорожское «Войском Вашего Царского Величества», и пусть. Главное, чтобы помогал. Или историки не называют переяславские соглашения «договором»? Называют. Но говорить о «договоре» в данном случае будет корректным лишь в том смысле, что обе стороны договаривались. Не более. А решение принимал русский царь.

То есть представителям Войска Запорожского было предложено оговорить условия своего вхождения в состав русского царства и до утверждения их царём, они активно обсуждались. Но этот подтверждаемый исследователями факт не даёт нам оснований использовать термин «договор» применительно к «Мартовским статьям»,

---

[1] Данный термин и оформленная на его основе позиция идеолога «самостийников» Н. Михновского не имеют никакого отношения к научному дискурсу, однако мы приводим их, поскольку в украинской историографии они имеют активное хождение.

[2] «*це було правове визнання Московією внутрішньополітичної суверенності Української держави*» (укр. .)

поскольку договор предусматривает равенство и независимость договаривающихся сторон. А в данном случае этого не было.

Напомним также и то, что в те времена государства не являлись национальными по своему характеру и имели форму монархий. Их суверенитет отождествлялся не с народом, а с особой законного «природного государя», который представлял правящую династию. И с этой точки зрения «присяга» царю не может заменить современных вариантов плебисцита или референдума.

Кроме того, чтобы читателю была понятна вся абсурдность фантастической версии украинских историков о «бранном договоре» [61, с. 175] и «военно-политическом союзе между Украиной и Россией», достаточно представить себе аналогичное развитие событий во время II мировой войны, когда в ходе образования антифашистской коалиции между СССР, США и Великобританией, послы Советского Союза стали бы принимать у населения США и Великобритании присягу на верность И. В. Сталину. Понятно, что такая мысль могла родиться только в очень воспалённом мозгу. Но применимо к Переяславской раде она такая же, ибо послы «союзного» Украине Московского государства почему-то сразу же после Переяславской рады поехали принимать присягу у населения и приняли её в кратчайшие сроки.

Впрочем, и среди наиболее популярных украинских «исследователей» существуют иные версии. Вот мнение Б. Сушинского: «Нет никаких оснований утверждать, что … Хмельницкий имел твердое намерение освободиться из под гнета Московии». И поэтому «вся ответственность за эту государственно-политическую авантюру ложится на Хмельницкого и его клан» [62, с. 196].

Как видим, Б. Сушинский не сомневался в том, что гетман и старшина Войска Запорожского понимали, что делали, идя в подчинение «Московии»: «Хмельницкий хорошо знал, на какое распятие он обрекает Украину, идя на воссоединение с Россией» [62, с. 197–199] и «понимал весь идиотизм своего положения»[1]. Возможно, поэтому, даже с учётом его «холопской верноподданной романтики» [62, с. 199], «он себя видел» предателем интересов Украины [62, с. 169].

Кстати, Б. Сушинский настаивал и на том, что при Б. Хмельницком Украинская держава не была создана: «перед тем как принимать решение о воссоединениис Московией тогдашнее украинское правительство во главе с Хмельницким должно было для начала принять решение о создании Украинской державы и выходе ее из состава Речи Посполитой» [2] [62. с. 333], – пишет он.

Впрочем, считать Б. Сушинского учёным и даже грамотным системным аналитиком будет неправильным, несмотря на его заслуги перед украинской словесностью. Ведь быть писателем – не значит, иметь хотя бы элементарные навыки ведения научного дискурса. О знании истории вообще молчим. Поэтому в его описании Богдан Хмельницкий представлен одновременно и недальновидным, безответственным политиком, сумасбродом, «недужным пьяницей», «безбожным холуем», «прелюбодеем», «узурпатором» [62], который просто не понимал, что творил.

Не удивительно, что типичная для специалистов такого рода терминологическая путаница у Б. Сушинского привела к тому, что, с одной стороны, упоминая руководство Войска Запорожского, он пишет об «украинском правительстве», а с другой – отрицает существование Украинского государства и при

[1] *«Хмельницькому, звичайно, хотілося під високе царське покровительство, але, водночас, він розумів увесь ідіотізм свого становища»* (укр.).

[2] «*Перш ніж приймати рішення про возз'єднання з Московією, тогочасний український уряд на чолі з Хмельницьким повинен був спочатку прийняти рішення про створення Української Держави та вихід її зі складу Речі Посполитої»* (укр.).

этом настаивает на том, что между войском Запорожским и Московским государством был «военно-политический союз»[1] [62, с. 341].

К слову, мысль о том, что принятие решения в пользу союза Украины с «Московией» было предательством, последствия которого Б. Хмельницкий, возможно, даже не осознавал, следует считать весьма распространёнными. Поэтому Б. Сушинский излагает довольно типичную версию, которая имеет традицию ещё от «Истории Русов» и Т. Г. Шевченко. Об этом также писал в своём романе «Огнем и мечом» польский писатель Г. Сенкевич: «Сам Хмельницкий, сломленный, проклинаемый собственным народом, искал покровительства на стороне» [57, с. 735]. Однако это утверждение не соответствует действительности, поскольку подавляющее большинство народа Малороссии поддерживало запорожского гетмана в его выборе. И в дальнейшем, когда казацкая старшина искала покровительства у Речи Посполитой (И. Выговский, Ю. Хмельницкий, П. Тетеря и др.) или даже Османской империи (П. Дорошенко, П. Суховей, Ю. Хмельницкий и др.), народ постоянно выступал против этих гетманов на стороне России, традиционно видя в ней своего защитника. Так что Б. Хмельницкий «искал покровительства на стороне» не потому, что был проклят своим народом, но как раз наоборот: в соответствии с желанием своего народа. Что нам и приходится констатировать.

4) ***Присяга в Переяславе была обоюдной, но российская историография сей факт старательно скрывает, дабы снять ответственность за последствия с русского царя и его окружения.***

На этом тезисе в разное время настаивали украинские историки А. Яковлев, А. Оглоблин, Р. Бжецкий, Ю. Мыцык и пр. Однако аргументация у них использовалась разная.

Обычно в данном случае историки ссылаются на т. н. «реляцию» М. Крыницкого: «Дня 8 января Хмельницкий вдвоем с Выговским отдал присягу и подданство московскому царю, на что ему взамен присягали послы московские» [23, с. 260]. При этом как бы забывается или игнорируется тот факт, что М. Крыницкий не мог присутствовать при описываемых им в данном случае событиях, и потому мог передавать только непроверенные слухи. Однако почему его мнение перевешивает свидетельство участника событий боярина В. Бутурлина не понятно, если не принимать в расчёт антирусскую направленность «реляции».

Приоритет в подобного рода фантазиях принадлежит, безусловно, «историку» А. Яковлеву, утверждавшему, что русский посол В. Бутурлин на самом деле принёс присягу казакам в приватной обстановке, а в Москве при отчёте сей факт в силу своей подлой натуры скрыл. Таким образом, В. Бутурлин сначала обманул казаков, а затем – царя. В результате принесение послом присяги «было истолкованои оценено Б. Хмельницкими старшиной как акт, равнозначный присяге царя», – писал А. Яковлев. – «Поэтому за этим актом наступил другой, равнозначный – присяга гетмана и казацкой старшины» [2] [65, с. 100].

Подводя итог своим необузданным фантазиям, А. Яковлев настаивал: «По сути дела обе стороны взаимно взяли на себя твердые обязательства, соблюдение которых на будущее скрепили торжественными актами: московский царь – своим царским

[1] «*Так і хочеться вигукнути: яке ж це, даруйте на слові, “возз’єднання”?! Мова йде про звичайний у ті часи військово-політичний союз! У разі війни, обідві держави виступають спільно, захищаючи спільни інтереси. Оце й усе»* (укр.).

[2] «*. . . було витлумачено й оцінено Б. Хмельницьким і старшиною як акт, рівнозначний присязі царя. Тому за цим актом наступив другий, рівнозначний - присяга гетьмана й козацької старшини»* (укр.).

словом, а войско Запорожское – присягой своих представителей с гетманом во главе[1] [65, с. 100].

В результате у него получался двойной обман. Сначала В. Бутурлин обманул царя, утаив свою присягу от его имени. А потом царь обманул казаков, присягнув им в том, что исполнять не собирался.

Несколько позже, вторя ему, уже в учебном пособии для детей по истории писали: «Московский царь с радостью согласился взять Украину под опеку, и присягал, что Украина будет управлять собой свободно, но только казаки присягнут в верности царю. Так и произошло. Хмельницкий съехался с царскими послами в городке Переяславе в 1654 году и тут подписал союз с Москвой» [2] [37, с. 138].

Что на это сказать? Безусловно, в соответствии с тогдашними представлениями своим решением русский царь, давая добро на присоединение Малороссии, брал на себя обязательства перед краем и населением, но они не могли быть выражены ни в каком ритуале некой царской присяги. Как любой ответственный руководитель он брал на себя обязательства, но как «природный государь» и самодержец присяги никому не давал, как не дают родители присяги своим детям, заботясь о них, пока дети в их поддержке нуждаются. И потому любые фантазии на сей счёт следует считать произвольными, не учитывающими исторический контекст инсинуациями.

5) ***Решения Переяславской Рады были изменены царём, когда делегация Войска Запорожского приехала в Москву их утверждать, а то, что утверждено и подписано, позже было нарушено.***

С данным утверждением придётся отчасти согласиться, потому что первое утверждение – правда. Условия вхождения войска Запорожского в состав Московского государства действительно были изменены. Другой вопрос –как и в какую сторону?

Так представленная в Москве на Казенном дворе «челобитная» содержала только 11 статей [56, с. 228–232]. Но в ходе «расспроса», учинённого послам боярином и наместником тверским В. Бутурлиным, а также окольничим и наместником каширским П. Головиным и думным дьяком А. Ивановым, послами были устно названы дополнительные статьи, которые им было предложено включить в челобитную. В результате Алексею Михайловичу было представлено уже 23 статьи челобитной, последняя статья которой была внесена самим московским правительством [56, с. 239–245]. И в соответствии с каждой принималось почти идентичное решение: «Государь пожаловал по их челобитью».

Эти условия упоминаются в истории как «Мартовские статьи», «Статьи Богдана Хмельницкого», «Переяславские статьи». При этом практически все просьбы были удовлетворены царем и Земским Собором 27 марта 1654 года, о чём были составлены соответствующие документы за исключением тех статей, которые нуждались в дальнейшей проработке, что и явствует из текста «Мартовских статей».

Однако данная аргументация представителями укроцентристской доктрины всерьёз не воспринимается. Поэтому их отношение к этой проблеме следует уточнить, сведя к следующему: ***европейски воспитанное казачество оказалось не готово понять хитрую политику «азиатской Московии»; войско Запорожское было***

---

[1] «*По суті справи обидві сторони взаємно взяли на себе певні зобов'язання, дотримання яких на майбутнє скріпили урочистими актами: московський цар - своїм царським словом, а Військо Запорозьке - присягою своїх представників із гетьманом на чолі*» (укр.).

[2] «*Московський цар радо згодився взяти Україну під опіку, й присягав, що Україна буде управляти собою свобідно, а тільки козаки присягнуть вірність цареві. Так і сталося. Хмельницький з'їхався з царськими послами в містечку Переяславі 1654 року і тут підписав союз з Москвою*» (укр.).

обмануто; мартовские статьи являются подложными; их подменили в Москве с целью порабощения Украины.

Так, по мнению идеологов украинства [18, с. 5–6], «украинские казаки таки оторвали Украину от Польши. Война с Польшей сильно сократила казацкие ряды, и потому Хмельницкий боялся, что Польша, которая наняла себе немецкие войска, снова подведет Украину. Хмельницкий оглядывался за помощью. Москали-же решились обмануть казаков. Казаки тогда еще не знали москалей и в 1654 г. согласились сделать московского царя начальником-опекуном над Украиной»[1]. И тут московская держава сразу «проявила своє неєвропейське єство», «когда – еще при жизни Богдана Хмельницкого – царь и правительство Московии нарушили все до единого пункты этого соглашения»[2] [62, с. 341]. Тем самым, как выше утверждается, Войско Запорожское было предано царём и его окружением [43]. Но казацкая старшина поняла это почему-то слишком поздно – лишь после Андрусовского перемирия 1667 года, когда Московское царство и Речь Посполитая подло разделили Украину между собой.

В свою очередь такое гнусное «предательство» со стороны Москвы естественно давало казакам право не соблюдать Мартовские статьи и считать их недействительными. Исходя из этого, Н. Михновский выдвигал лозунг: «Единая неделимая Россия для нас не существует», а украинцы просто обязаны «разбить путы рабства» и возродить «одну, единую, нераздельную, вольную, самостийную Украину от Карпат и до Кавказа» [50, с. 315–317].

Как видим, «предательства» царя обычно сводится к нарушениям «Мартовских статей» и других договоренностей, которые «Москва начала толковать договоренности абсолютно произвольно» [46]. Что же именно, по мнению украинских историков, нарушила Москва? Обычно обвинения в нарушении «договора» касаются ограничения внешних связей Войска Запорожского, увеличения числа русских гарнизонов в городах Малороссии и уже упомянутого раздела «Украины» между Россией и Польшей в 1667 году.

Однако исторические источники эту позицию не подтверждают. Так, ограничение внешних связей Войска Запорожского запрещением иметь дело с Речью Посполитой и Османской империей содержится в статье 14 «Мартовских статей». В ней в качестве казацкой просьбы пишется следующее: «Послы, которые из века из чужих земель приходют к Войску Запорожскому, чтоб господину Гетману и всему Войску Запорожскому, которые к доброму, вольно принять, чтобы то Его Царскому Величеству в кручину не было; а что бы имели противу Его Царского Величества, быть должными Его Царскому Величеству извещати» [56, с. 242]. В ответ принимается соответствующее постановление царя и бояр: «послов о добрых делах принимати и отпускати, а о каких делах приходят и с чем отпустят, и о том писать к государю. А которые посланцы или послы присланы от кого будут с противным делом, оных задержав, писать к государю, а без государева указу их не отпускать; а с турским салтаном и с польским королем без государева указу не ссылаться» [56, с. 242].

---

[1] «*українські козаки таки відорвали Україну від Польщі. Війна з Польщею сильно прорідила козацькі ряди й тому Хмельницький боявся, що Польща, котра найняла собі німецькі війська, знову підіб'є Україну. Хмельницький озирався за помічю. Москалі-ж рішилися поддурити козаків. Козаки тоді ще не знали Москалїв і в 1654 р. згодилися зробити московського царя зверхником-опікуном над Україною*» (укр.).

[2] «*"Возз'єднання" сталося згодом, коли – ще за життя Богдана Хмельницькго – цар та уряд Московії порушили всі до єдиного пункти цієї угоди. І порушували й далі, упродовж трьох століть*» (укр.).

Напомним, что данное положение «Мартовских статей» будет первым нарушено казаками: сначала гетманом И. Выговским (1657–1659 гг.)[1], когда он заключит с поляками Гадячский договор, а потом и рядом других гетманов, включая Ю. Хмельницкого (1659–1663 гг.).

Что касается ввода русских гарнизонов, то они вводились по просьбе мещан с целью защиты территории от польского или татарского вторжения, а также для ограничения произвола казацкой старшины [16], которая пыталась взять под контроль традиционно не подчинявшиеся им города. И хотя казачество не всегда было заинтересовано в их присутствии, поскольку сами казаки не могли обеспечить ни защиты своих территорий, ни внутренней стабильности, наличие русских войск в условиях войны следует считать необходимым.

Опять же по «разделу Украины» напомним, что после поражения казаков в Слободищенской битве, присяги Юрия Хмельницкого польскому королю и подписания с поляками Слободищенского трактата (октябрь 1660 г.), казаки Левобережья отказались подчиняться Ю. Хмельницкому и избрали гетманом переяславского полковника Якима Сомко.

В результате раскол между казаками привёл к разделу Войска Запорожского на подчинявшееся России левобережное казачество и признавшее власть Речи Посполитой – правобережное. А когда в июне 1663 г. на Чёрной раде в Нежине власть на Левобережье захватил И. Брюховецкий, раскол только усилился. И значит, решение о разделе Малороссии между Россией и Польшей по Днепру лишь закрепило на межправительственном уровне уже имевший место и отражавший соотношение сил раскол, который удалось преодолеть только через столетие.

Особо следует оговорить утверждение, что ***казаки, как носители либеральных ценностей, образованные и просвещённые, воспитанные в традициях шляхетской Польши настоящие «европейцы», под принятыми и утверждёнными статьями подразумевали совсем не то, что хотела Москва.***

«Чтобы «грубая и дикая», в понимании украинцев того времени, Москва могла когда-нибудь занять на Украине место иезуитской, европейской, блестящей своей культурой и привлекательной своим «раем шляхетским» Польши – такая смешная для того времени мысль ни одному политику украинскому – ту Польшу ненавидящему, но в школе польской обученному – не могла даже прийти в голову», – писал по этому поводу польський «украинец» В. Липинский. И с ним мы бы согласились. Если бы не одно «но»: казаки СОВСЕМ не были «европейцами» в их нынешнем понимании, да и «украинцами» в нынешнем понимании тоже, а Европа совсем не являлась тогда воплощением тех ценностей, которые с ней связывают современные «западники» сегодня.

Напомним, что изначально казаки были вольными степными разбойниками нередко тюркского, но чаще русского происхождения, которых с известной долей исторической романтизации профессор Киево-Могилянской академии Н. Н. Яковенко назвала «рыцарями христианства в мусульманском наряде».

Что касается Европы, то следует помнить, что в той Европе ещё не утихли религиозные конфликты, включая истребительную Тридцатилетнюю войну, и продолжала активно действовать инквизиция. В ней ещё даже не дали первые ростки

[1] Украинские историки нередко представляют И. Выговского как наиобразованнейшего из казаков, что как бы должно подразумевать, что если самый образованный представитель старшины выступает за европейскую интеграцию, значит народу так будет лучше. При этом совсем не принимаются в расчёт его личные связи, интересы и мотивации, которые хоть и вынуждали его искать, когда он был генеральным писарем, покровительства Москвы и даже «стучать» на гетмана [25], но после смерти Б. Хмельницкого мотивировали тянуться к Польше.

идеи Просвещения и шла вызванная буржуазной революцией опустошительная гражданская война в Англии. В ней ещё господствовали абсолютные монархии Испании, Франции и Австрии, которые вели между собой разорительные войны. А города являлись очагом и рассадником жуткой антисанитарии. И потому какая-либо ассоциация Украины с современной Европой в данном случае вообще неуместна.

Вместе с тем, следует учесть, что казацкая старшина не сильно была настроена соблюдать какие угодно договоренности, рассматривая их всего лишь как декларацию о намерениях, но требуя их неукоснительного соблюдения от других [60]. При этом осознавало ли казачество свой исторически обусловленный интерес? Рассматривало ли себя как «толерантную» и «просвещённую» Европу? Разумеется, нет. Оно было вообще не в курсе, что это такое. И подобными иллюзиями совсем не заражены наиболее грамотные из украинских историков. Но их, к сожалению, осталось слишком мало.

Более того, весьма наивно даже наделять казаков государственным сознанием. «Мы составили бы очень невыгодное понятие об уровне политического развития казацких правящих кругов, если бы хотели искать в этих петициях полного образа их политических стремлений», – писал по этому поводу М. Грушевский. Иначе говоря: не ищите во взглядах казачества системных представлений о государственных интересах, потому что их нет. Хотя чего ожидать от старшины, если у самого «украинского общества мысли о последовательном проведении принципа автономии только лишь нарастали и определялись» [31, с. 312].

В связи с этим отметим, что оценка «патриарха» и «отца-основателя» украинской исторической науки М. Грушевского явно противоречит позиции о том, что между Украиной и Россией был заключён межгосударственный договор, поскольку подобная постановка вопроса его исключает в принципе.

Более того, по мнению А. Марчукова, «М. Грушевский ставил под сомнение ключевой момент в «теории договора», а именно наличие полноценной украинской государственности в канун Переяславской Рады, которую он считал только зарождающейся» [48, с. 50]. Причём, данная его мысль не являлась нелепой оговоркой, так как повторяется и в других работах самого известного украинского историка. «Мы должны помнить, что имеем дело с отношениями еще не определившимися вполне, формами, еще не отвердевшими во многом и позже, недоразвившимися до полной определенности вследствие неблагоприятных обстоятельств» [32, с. 196–197], – писал М. Грушевский в другом своём труде.

Впрочем, там, где было надо, М. Грушевский умел трактовать Переяславскую раду и по-другому. Так, в идеологической брошюре «Кто такие украинцы и что они хотят», изданной в мае 1917 г., он уже утверждал, что в XVII веке украинский народ «великим восстанием добыл себе свободу». Но, ища поддержки в своей борьбе против Польши, «неосмотрительно связался с Московским царством», которое «потихоньку поработило его», не только закрепостив народ, но и лишив его права писать на украинском языке. Даже слово «Украина» «старались не дать употреблять», чтобы украинцы забыли своё славное прошлое и стали русскими [63, с. 7–8].

Понятно, что в данном случае Грушевский-историк, как бы к его сомнительному научному наследию ни относиться, отрицает Грушевского-идеолога. И его позиция, по крайней мере, в данном случае обоснована. Поэтому нам остаётся лишь сетовать на то, как подобные абсолютно несовместимые идеи и утверждения гнездились в одной конкретно взятой голове, закладывая своей личной асимметрией социальный феномен шизофренического осмысления исторического процесса украинством и плодя ту мифоисторию, которую мы в связи с этим теперь вынуждены изучать и подробно рассматривать.

Кстати, в данном случае отказ В. Бутурлина присягнуть казакам от имени царя воспринимается в украинской историографии как очередное подтверждение азиатско-деспотического» характера «Московии» [19] и свидетельство непреодолимой пропасти между московским самодержавием и «украинской политической сознательностью, воспитанной в понятиях польской шляхетской демократии» [54, с. 177].

Понятно, что «украинской политической сознательностью, воспитанной в понятиях польской шляхетской демократии» отличался не весь народ Малороссии, и даже не всё казачество, а лишь казацкая старшина. И в этом смысле примечательно, что когда речь идёт об «украинской сознательности» казацкая шляхта в украинской историографии воспринимается как выразитель всего «украинского народа», а когда речь заходит о переходе народа в подданство русскому царю, тут же повторяют выводы М. Грушевского о немногочисленности принесшей присягу царю старшины.

Впрочем, как мы уже заметили, подобного рода «выкрутасы» вполне вписываются в исповедуемую украинскими национально озабоченными историками доктрину, которая снимает данное противоречие в рамках собственной мифоистории и позволяет им сосуществовать параллельно, при необходимости попеременно активизируясь, чтобы т. н. Переяславский миф о потерянной для Украины братской семье европейских народов мог жить и зомбировать сознание украинских граждан на благо сделавшей свой выбор в пользу Запада украинской «элиты», чтобы все эти годы безнаказанно грабить свой народ.

Литература

Источники

1. Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы в трех тт. (Сборник документов и материалов 1620−1654 гг., посвященных освободительной войне Б. Хмельницкого и Переяславской раде). М. : Издательство академии наук СССР, 1953. Т. 3.

2. Государева грамота к гетману (12 апреля 1654 г.) // Бумаги посольства гетманского гонца Ф. Горкуши // «Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической Комиссией» (Акты ЮЗР). Т. X. С. 559–570.

3. Государева грамота к гетману о том, что киевскому митрополиту, в замен отобранных церковных земель под киевскую крепость, будут даны земли в ином месте // Акты ЮЗР. СПб. : Типогр. Пантелеевых, 1878. Т. X. С. 543–546.

4. Из дела о пребывании в Москве иерусалимского патриарха Паисия и его переговорах, которые он вел по поручению Б. Хмельницкого (1. 12. 1648 г. – июль 1649 г.) // «Воссоединение Украины с Россией» (сборник документов и материалов). М. : Изд. -во АН СССР, 1953. Т. II. С. 81–104.

5. Из Наказа русским послам в Польшу Б. Репнину, Б. Хитрово и А. Иванову о протесте против преследований и притеснений польским правительством украинского населения и о посредничестве русского правительства между Украиной и Польшей (24. 04. 1653 г.) // Воссоединение Украины с Россией. М. : Изд. -во АН СССР, 1954. Т. III. С. 267–275.

6. Из статейного списка Г. и С. Пушкиных, русских послов в Польшу, и из дел Посольского приказа о переговорах с польскими уполномоченными по украинским делам (март–ноябрь 1650 г.) // Воссоединение Украины с Россией. М. : Изд. -во АН СССР, 1953. Т. II. С. 337–351.

7. История Русов, или Малой России, сочинение Георгия, Архиепископа Белорускаго. М. : В Университ. типогр., 1846. 342 с.

8. Лист чорнобильского протопопа до чорнобильского підстарості (із зібрання Чарторийських) // Нові документи до історії Переяславської ради 1654 р. URL: http://mytsyk. iatp. org. ua/inshi/novdo/html (дата обращения: 07. 02. 2020).

9. Лист шляхтича С. Павші до віленського воєводи князя Я. Радзивила (11 (21) лютого 1654 р.) // Нові документи до історії Переяславської ради 1654 р. URL: http://mytsyk. iatp. org. ua/inshi/novdo/html (дата обращения: 07. 02. 2020).

10. Мнение патриарха Иосифа и всего духовенства, поданное Земскому Собору, о разрыве дипломатических отношений с Польшей и о воссоединении Украины с Россией (27. 02. 1651 г.) // Воссоединение Украины с Россией. М. : Изд. -во АН СССР, 1954. Т. III. С. 11–12.

11. Нові документи до історії Переяславської ради 1654 р. URL: http://mytsyk. iatp. org. ua/inshi/novdo/html (дата обращения: 07. 02. 2020).

12. Отписка хотмыжского воеводы С. Болховского в Разрядный приказ (14 июля 1648 г.) // Воссоединение Украины с Россией. Т. II. С. 59.

13. Письмо брацлавского воеводы А. Киселя архиепископу гнезенскому М. Лубенскому (31 мая 1648 г.) // Воссоединение Украины с Россией. Т. II. С. 29.

14. Письмо хотмыжского воеводы С. Болховского Б. Хмельницкому (11 июля 1648 г.) // Воссоединение Украины с Россией. Т. II. С. 56–57.

15. Реляция Макария Крыницкого, чернца Печерского монастыря, который выехал из Киева 15 января по старому календарю // Чтения в Обществе истории и древностей российских. Кн. III. М. : 1861.

16. Челобитная переяславских депутатов о выдаче им государевой грамоты, которую бы они могли защищаться от насилий старших войсковых и других властей, и государев указ на эту челобитную // Акты ЮЗР. СПб. : Типогр. Пантелеевых, 1878. Т. X. С. 535–538.

17. Шевченко Т. Кобзар. Київ. 1956. С. 169–170.

18. Як Москва нищила Україну? На підставі старих пісень / Сост. В. Будзиновський. Відень, 1917. С. 5–6.

Историграфия

19. Амельченко Н. Образ России в современном интеллектуальном и политическом дискурсе Украины. URL: http://www. ia-centr. ru/archive/public_details0619. html?id=478 (дата обращения: 07. 02. 2020).

20. Апанович Е. М. Переселение украинцев в Россию накануне Освободительной войны 1648-1654 гг. // «Воссоединение Украины с Россией» (сборник статей). М. : Изд. -во АН СССР, 1954. С. 78–104.

21. Апанович О. Світова велич і фатальна помилка Богдана Хмельницького. URL: http://kul-lib. narod. ru/bibl. files/GU/GU004. htm (дата обращения: 07. 02. 2020).

22. Апанович О. М. Українсько-Російський договір 1654 року. Міфи і реальність. К. : «Варта», 1994. 96 с.

23. Бжеський Р. Переяславська умова в планах Б. Хмельницького та «Переяславська легенда» // Переяславська рада 1654 року. Історіографія та дослідження. (Під ред. Соханя П., Дашкевича Я.). К. : Смолоскіп, 2003. С. 248–268.

24. Бойко И. Д. Переяславская рада и ее историческое значение. М. : Воениздат МО СССР, 1954. 62 с.

25. Викторов Ю. Г. Тайная деятельность И. Выговского «на пользу» Московского государства в период Народно-освободительной войны 1648–1654 гг. // Материалы научной конференции «Ломоносовские чтения» 2003 года (Под ред. В. И. Кузищина, В. А. Трифонова). Севастополь: ЭКОСИ-Гидрофизика, 2003. С. 111–113.

26. Викторов Ю. Г. Украинская историография о взаимоотношениях Московского государства и Запорожского Войска в 1648-1654 годах и ее источниковая база: дисс. канд. истор. наук, 07. 00. 09 – историография, источниковедение и методы исторического исследования. М. : МГУ, 2009. 250 с.

27. Власов В. История Украины: Учебн. пособие 8-го кл. общеобразоват. учебн. заведений (Под ред. А. Апанович и Ю. Мыцыка). К. : Генеза, 2003. 280 с. .

28. Гломозда К. Українські ідентичності в історіографічних рефлексіях. URL: http://www. kennan. kiev. ua/kkp/content/conf06/papers/Glomozda. html(дата обращения: 07. 02. 2020).

29. Горошко С. І. Богдан Хмельницький. Дискусійні питання. Проблемні судження: Моногр. Жашків, 2008. 216 с.

30. Грушевский М. 250 літ // Національні процеси в Україні. С. 189.

31. Грушевский М. Иллюстрированная история Украины-Руси. М., 2001. 556 с.

32. Грушевский М. Очерки истории украинского народа. Киев, 1990. 400 с.

33. Гузевата Л. Що принесла Переяславська рада Україні? // Наслідки Переяславської ради 1654 року. Збірник статей. К. : Смолоскип, 2004. С. 361–393.

34. Дзюба І. М. Інтернаціоналізм чи русифікація? К. : Видавничий дім «КМ Academia», 1998, 276 с.

35. Єкельчик С. Імперія пам’яті. Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. К. : «Часопис», 2008. 304 с.

36. Ермолаев А. Украине нужен новый национальный проект. URL: http://dialogs. org. ua/dialog. php?id=52&op_id=881#881 (дата обращения: 07. 02. 2020).

37. Історія України. Для дітей шкільного віку. К. : Тов «Знання» України, 1992. 224 с.

38. Книга для чтения по истории народов СССР / Под ред. М. Покровского. Т. 1. М., 1930. 309 с.

39. Книш З. Переяславський договір (У трьохсотлітню річницю) // Переяславська рада 1654 року. Історіографія та дослідження. (Під ред. Соханя П., Дашкевича Я.). К. : Смолоскіп, 2003. С. 269–294.

40. Книш З. М. У триста річчя Переяславського договору 1654–1954. Торонто, 1954. 30 с.

41. Коваль Р. Філософія українства. URL: http://ukrlife. org/main/koval/right. htm (дата обращения: 07. 02. 2020).

42. Косаренко-Косаревич В. Московський сфінкс. Нью-Йорк: R. Krupka & A. Bilan, 1957. 490 с.

43. Кравченко В. Концепції Переяслава в українській історіографії // Переяславськарада 1654 року. Історіографія та дослідження. (Під ред. П. Соханя, Я. Дашкевича). К. : Смолоскіп, 2003. С. 463–523.

44. Кривошея В. Генеалогія українського козацтва: Нариси історії козацьких полків. Вид. 2-е, доп. К. : Стилос, 2004. 391 с.

45. Липинський В. Україна на переломі 1657–1659 років (Замітки до історії українського державного будівництва в XVII-ім столітті) // Переяславська рада 1654 року. Історіографія та дослідження. (Під ред. Соханя П., Шашкевича Я.). К. : Смолоскіп, 2003. С. 55–66.

46. Лосев И. Украинские ученые – о Переяславской раде. URL: http://ukrlife. org/main/prosvita/rada_los. htm (дата обращения: 07. 02. 2020).

47. Лукінюк М. Обережно: міфи! Спроба системного підходу до висвітлення фальшувань історії України. К. : Вид. ім. Олени Теліги, 2003. 576 с.

48. Марчуков А. Переяславская Рада в идеологической системе украинства // Вестник Юго-Западной Руси, №1. С. 40–53.

49. Митрополит Макарий (Булгаков) История Русской церкви. В 12 т. М. : Изд. - во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Т. VII. 670 с.

50. Михновський М. Самостійна Україна // Національні процеси в Україні: історія і сучасність. Документи і матеріали. Довідник. У 2 ч. / Упоряд. : І. О. Кресіна (керівник), О. В. Кресін, В. П. Ляхоцький, В. Ф. Панібудьласка; За ред. В. Ф. Панібудьласки. К. : Вища шк., 1997. 583 с.

51. Мицик Ю. Джерельна база Переяславської ради 1654 року URL: http://mytsyk. iatp. org. ua/inshi/novdo/htm(дата обращения: 07. 02. 2020).

52. Мончаловский О. О названиях «Украина», «украинский» // «Украинская» болезнь русской нации. М. : Имперская традиция, 2004. С. 187–189.

53. Наслідки Переяславської ради 1654 року. Збірник статей. К. : Смолоскип, 2004. 606 с.

54. Оглоблин О. Українсько-Московська угода 1654 р. // Переяславська рада 1654 року. Історіографія та дослідження. (Під ред. П. Соханя, Я. Дашкевича). К. : Смолоскіп, 2003. С. 156–218.

55. Плохій С. М. Тіні Переяслава: російсько-українські історичні дискусії у після-радянський час // Україна–Росія: діалог історіографії: Матеріали міжнар. наук. Конф. (Під ред. В. Ф. Верстюка, В. М. Бойко). Київ-Чернігів: РВК «Деснянська правда», 2007. С. 51–68.

56. Ригельман А. И. Летописное повествование о Малой России и ее народе и козаках вообще. М. : Типогр. Моск. унив-та, 1847. 758 с.

57. Сенкевич Г. Огнем и мечом. Роман. М. : Эй-Эи-Лтд, 1994. 736 с.

58. Ставицкий А. В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест, 2015. 746 с.

59. Ставицкий А. В. Украинская идентичность: общие подходы конструирования и мифологизации. Севастополь: Рибэст, 2013. 160 с.

60. Ставицкий А. В. Украинская «элита»: идентичность и глобальный выбор. Севастополь: Рибэст, 2013. 208 с.

61. Субтельный О. Украина: история. К. : Либідь, 1994. 736 с.

62. Сушинський Б. Козацька Україна: Хмельниччина. Одеса: ВМВ, 2004. 560 с.

63. Хто такі Українці і чого вони хочуть. Київ, 1917.

64. Чумак В. Міфи сучасної України. URL: http://www. umoloda. kiev. ua/number/1697/163/59931/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

65. Яковлів А. Договір гетьмана Богдана Хмельницького з московським царем Олексієм Михайловичем 1654 р. // Переяславська рада 1654 р. Історіографія та дослідження. (Під ред. П. Соханя, Я. Дашкевич). К. : Смолоскіп, 2003. С. 91–155.

УДК 94(47):008
Ставицкий А. В.
Ставицкий В. В.

Борьба России за свой суверенитет в прошлом и настоящем: опыт мифоисторической аналогии

Нередко, пытаясь понять современные исторические и политические процессы, люди ищут аналогии в прошлом. Их вряд ли можно назвать вполне научными, т. к. :

- толкование исторического события всегда будет зависеть от современности, что делает его продуктом мифотворчества, где примерять будут не только ситуацию, но и судьбу;

- даже повторяясь, история умудряется не повторяться;

- следы в истории непрозрачны и поэтому их нужно не просто воспроизвести, но и разгадать некий скрытый смысл через исходные мотивации. Но некоторые знания они всё-таки дают, заполняя вакуум смысловой неопределённости и давая нам опору в понимании мира во времени.

Через исторические аналогии выявляется смысл и назначение истории и проступает проблема ценности исторического опыта вообще, выстраивается связь времён и обнаруживается т. н. алгоритм времени, эпохи, события, включающий в себя атмосферу эпохи, где она воспринимается как мир других ценностных и житейских представлений.

Правда, сие более необходимо самим историкам. Но зачем история тем, кто ею профессионально не занимается? Ведь они, особенно в наши дни, живут настоящим, сиюминутными впечатлениями и интересами. Зачем им история? Зачем их приобщать к прошлому своего народа? Чтобы просто удовлетворять естественную любознательность? Рассказывать развлекающие народ интересные байки? Или расчёт делается на нечто большее? Разумеется, последнее.

Недаром, по мнению известного немецкого психолога Э. Фромма интерес к прошлому является глубинной человеческой потребностью, позволяющей почувствовать свою сопричастность к миру во времени. Но это всё же не главное. Главное – опыт, который люди получают, изучая прошлое. Опыт, содержащий кладезь очень важных для человечества знаний.

Опыт, который можно использовать в настоящем. Он, правда, упирается в невозможность извлечь уроки из прошлого, в первую очередь из имевших место неудач, вынуждая людей порой раз за разом наступать на «исторические грабли» с таким упорством, будто термин homo sapiens к ним не имеет никакого отношения.

К сожалению, исторический опыт подтверждается, а уроки его игнорируются в настоящем с завидным постоянством, несмотря на то, что отражённые в повторяемости событий закономерности общественного развития раскрывают и формируют своеобразные исторические универсалии, если не ограничиваться банальной регистрацией фактов, а раскрывать порождённую их внутренней логикой суть. В противном случае история повторяется уже в виде фарса, показывая, что порой исторический опыт водит нас по замкнутому кругу заклятья, когда стремясь сорвать оковы прежнего рабства, народы утверждают лишь его новые формы, облекая их в те или иные мифологемы.

В силу этого, многие считают, что деспотизм неискореним, т. к. тирания произрастает на почве свободы, а революции как прыжок в царство свободы всегда заканчиваются Наполеоном или Цезарем. Удручённая этим поэтесса Инна Лиснянская сокрушённо написала:

Вчерашний день искать не надо,
Он канул в завтрашние дни. . .

Возможно, поэтому многие убеждены, что уроки истории не убеждают своей очевидностью и история хоть и названа учителем человечества, но не столько учит, сколько проучивает.

«История – не учительница, она ничему не учит. Она надзирательница и наказывает за плохо выученные уроки», – писал об этом историк В. О. Ключевский. И эта его мысль стала уже давно общим местом. Но почему? Не потому ли что порой социальные страсти перекрывают исторический разум, как считают многие? Или людям просто свойственно опираться на исторический опыт и одновременно его игнорировать, считая свою эпоху уникальной, а имеющиеся у них возможности неограниченными? Вполне возможно. Ведь каждый живёт лишь один раз. И многие считают ниже своего достоинства использовать опыт других. Но время обычно всё расставляет на свои места, независимо от планов и амбиций участников исторического процесса, внося в них свои порой весьма драматические коррективы.

Поэтому историческая память, передаваемая от поколения к поколению, очень важна. Но она не даёт прямых ответов на вызовы времени и не объясняет, как избежать ошибок прошлого, показывая, что неоспоримость уроков нуждается в постоянном творческом развитии и подтверждении. Ведь на старые вопросы люди в разные времена отвечали по-разному, несмотря на воспетую связь времён.

Философ И. В. Егорова высказывается на этот счёт вполне определённо: «Что было бы, если бы уроки истории не утрачивали своей принудительной и карательной мощи? История стала бы надежным навигатором. Поколениям осталось бы только сверять курс и избегать ошибок. История в этом случае утратила бы свое многообразие и неповторимость.

Возможно, прекратилось бы вообще историческое творчество, социальное воображение, революционный азарт. Личности, которые являют собой чрезвычайное обнаружение человеческого духа, превратились бы в послушных учеников. Не стало бы это вечным торжеством «Дня сурка»? Вероятно, каждое поколение имеет право проверить непреложность исторических уроков, испытать собственной жизнью и судьбой правоту накопленной мудрости. И лишь в этом смысле принять или не принять готовые исторические трафареты» [4].

В результате исторический опыт как данность существует. Но остаются вопросы. Как добиться аналитического осмысления прожитого и пережитого? Как извлечь полезные уроки из того, что было испытано нашими предками? Возможно ли это в принципе или каждое новое поколение, как считал Артур Шопенгауэр, оказывается заложником собственного социального и жизненного опыта? История не даёт ответы. Но подсказывает. Но слышим ли мы?

История даёт подсказки, предлагая аналогии для понимания происходящего. Поэтому в ней всегда будет не так, как хотят те или иные группы людей, вступающие в борьбу между собой за свои интересы, а так, как решит сама история, создавая для будущих поколений людей новые исторические аналогии и ставя новые задачи, которым лучше соответствовать. Ведь тот, кто упустил предоставленные историей возможности, останется в истории примером презираемого всеми неудачника.

Разумеется, эти исторические аналогии не дают системного представления о происходящем, погружая в детали. Особенно, если проводить аналогии по факту, а не по схожести ситуации. Однако они определяют некие исходные реперные точки и предлагают своё «окно возможностей», обозначая контуры и нюансы картины

происходящего. Поэтому, зная, как поступали в аналогичных ситуациях наши предшественники, проще хотя бы понять, какие их ошибки не стоит повторять.

Какие же аналогии в сегодняшнем дне у нас напрашиваются? Наверное, это не позитивная тенденция, однако эксперты всё чаще сравнивают правление президента Российской Федерации В. В. Путина с политикой русских царей Николая I и даже Николая II. Сравнивают не без намёка на трагические последствия. Надо сказать, это – не лучшие аналогии. Очевидно также, что не во всём они совпадают. Так, В. В. Путин в отличие от Николая I сумел решить проблему Северного Кавказа и, собственно, с этого своё правление начал. Однако и сходства немало.

В частности, крайне смущают современные отношения РФ с Турцией, на которую многое сейчас завязано, но и серьёзные противоречия время от времени всплывают. То в Сирии, то на Кавказе, то в Ливии. И очень важно, чтобы здесь не получилось, как с российским императором Николаем I, которого предали те, кого он считал после оказанных им услуг едва ли не своими союзниками.

Впрочем, у другого русского царя Николая II ситуация была ещё хуже, т. к. его предало собственное окружение, видевшее в его правлении серьёзную угрозу для своего положения. Но кто ему виноват, что он не смог создать собственную, лично преданную и под его государственный интерес заточенную элиту, свою «гвардию», которая была у Ивана Грозного, Петра I или И. В. Сталина, обеспечивая успешность их политики? Но есть ли такая «гвардия» у В. В. Путина? На кого опираться ему в трудную минуту? Однозначного ответа нет. И сомнения только множатся.

Что касается конкретных персоналий Николая I и Николая II, заметим, что как люди, эти правители сейчас не вызывают былого отторжения. Первый из них – царь-рыцарь, не чуждый благородства и ожидавший ответного благородства от других правителей. В 1849 г. он помог Австрийской империи подавить революцию в Венгрии, не взяв взамен никаких территорий, хотя и мог. А в первой половине 1830-х гг. он даже помог традиционному конкуренту России – Османской империи – умиротворить восставший Египет и тем предотвратить её распад. Тогда русский царь полагал, что единая и мирная Оттоманская Порта будет добрым соседом. И ошибся. Не учёл геополитические факторы. Роль и интересы Великобритании. И проиграл.

Отношение к Николаю II в обществе и истории ещё более сложное. Так, для одних он – страстотерпец и чуть ли не Христос на троне, положивший на алтарь царского долга благополучие и жизнь своей семьи, а для других, правитель, упустивший свой исторический шанс добиться для страны нового уровня величия, способствовавший росту зависимости России от мирового капитала и в конечном итоге не сумевший ответить на вызовы Истории настолько, что потерял всё, что его предки копили и собирали столетиями.

Известно, что историю пишут победители, а они не могли простить последнему русскому монарху Ходынку, страх перед нужными стране реформами, политику лавирования между различными политическими группировками, многочисленных царских родственников и безнаказанно ворующих министров даже в условиях войны, интриги в правительстве и при дворе, жертвой которых царь станет, полную потерю авторитета власти. Царизм потерял свою сакральность, от того и пал. И что толку в сакральности погибшего в огне революции бывшего императора, если его нынешняя сакрализация даже сейчас не работает на власть?

Кстати, обратим внимание на то, что оба этих царя были порой весьма успешны и имели заслуги перед Отечеством, но делали всё, чтобы задержать процесс перемен. Они работали на удержание, апеллируя к стабильности в духе знаменитых слов выдающегося реформатора П. А. Столыпина: «Дайте государству двадцать лет покоя, внутреннего и внешнего, и вы не узнаете нынешней России», забыв, что

откладываемые в истории реформы и работа на удержание в условиях Великих Перемен для правителей обычно заканчивается крайне трагически.

Николай I и Николай II противопоставляли стабильность застоя опасности неизбежных перемен, не понимая, что откладывать преобразования, когда они назрели, значит лишь ещё более усугубить ситуацию и тем самым довести противоречия до таких крайностей, что многочисленные жертвы становятся неизбежными.

В конечном счёте, они не ответили на вызовы Истории. Не решились. И всеми мерами пытались перемены пресечь, порой действуя весьма жёстко. В результате все их былые заслуги были обнулены Историей. И этим она показывает, что нелегитимные действия власти по удержанию status quo в условиях потери её сакральности вызывают к жизни нелегитимные действия против неё самой и нелегитимные формы проведения перемен, которые могут вылиться даже в революцию.

Заметим по ходу, что ни одна пришедшая в ходе революции власть не была легитимной относительно законов предыдущей. Но легитимной её делала История и вызванные ею факторы непреодолимой силы. Ведь, если власть не способна достойно ответить на вызовы Истории, то История сама найдёт тех, кто будет её достоин, чтобы через них совершить то, что должно.

Когда-то незадолго до крушения своего царства самый богатый правитель своего времени по имени Крез, принимая великого афинского мудреца и политика Солона, показывал ему свои сокровища и спрашивал: видел ли он кого-то счастливее его? Солон тогда ответил просто: как я могу сказать, счастлив ли ты, если твоя жизнь не завершена?

Лишь смерть срывает ту завесу, которая скрывает жизнь и правление правителя, позволяя дать ему должную оценку, когда ничего уже изменить нельзя. А незнание вызывает в обществе неудобные вопросы. Почему лидер России В. В. Путин не выстраивает свою долговременную стратегию, которая была бы ясна и понятна обществу? Почему не решается перейти свой Рубикон и решительно действует лишь тогда, когда его загоняют в угол, как было в 2008-м и 2014-м гг. ? Почему не трогает и даже оберегает ненавидимые в обществе знаковые политические фигуры? Почему не препятствует утечке за рубеж денег и мозгов? Почему не закроет оффшоры? Почему не может устранить кричащее противоречие между внешней политикой и внутренней? Почему не прикроет проводимую в РФ долговременную стратегию по системному истощению страны? Почему не устраивает неизбежную ротацию и чистку элиты, убирая от власти т. н. «спящих», и не создаёт прозрачные условия для политики местных элит, минимизирующие коррупцию? Почему не уделяет должного внимания концептуальной, мировоззренческой сфере в условиях острейшей глобальной конкуренции культур, мировоззрений, проектов и идей? Почему позволяет правительству проводить реформы оптимизации социальной сферы, образования и здравоохранения по указке МВФ, тогда как это не только раздражает население, но и лишает общество того запаса прочности, которое ему необходимо в условиях надвигающихся катаклизмов? Почему не может добиться финансовой и технологической независимости РФ? В чьих интересах он действует: в интересах народа и страны или в интересах верхушки глобальной элиты?

Обычно, когда слышишь подобные неудобные вопросы с разных сторон, говорят, что Путину виднее. И это правда. Без сомнения он знает больше любого аналитика уже в силу своего положения. Но большие знания – не только многая печаль, а порой и отсутствие возможности посмотреть на происходящее со стороны в долговременной перспективе. При этом многое объясняется, если исходить из того,

что Путин и его ближайшее окружение действуют на стороне одной из групп глобальной элиты, о чём любят порой поговорить близкие к Кремлю политологи. Но далеко не всё. Разговоры о том, что именно Россия может стать новым кластером глобальной элиты в ближайшее время после неизбежной потери мировой гегемонии США (В. Ю. Катасонов, К. В. Сивков, А. И. Фурсов) общество не очень обнадёживают. Особенно с учётом надвигающихся глобальных перемен, которые всё чаще начинают осмысливать в режиме хаоса и демографии войны.

На наших глазах весь мир погружается в хаос, где новой Руандой потенциально может стать любая страна. Даже США. На фоне глобальных перемен:

- наблюдается быстрая культурная деградация и ослабление геополитических позиций Запада;
- конфликты цивилизаций легко могут разрастись в большие войны, а обострение глобальной конкурентной борьбы за оставшиеся ресурсы их только усугубит;
- глобальная турбулентность в режиме нелинейных динамических систем с непредсказуемыми последствиями сделала так, что управляемый хаос всё более становится неуправляемым, обрушивая весь мир в войну всех против всех, создавая ощущение надвигающегося Апокалипсиса.

Находящиеся под впечатлением от этого эксперты начинают даже обсуждать грядущую Ялту-2, которая призвана закрепить новый мировой порядок и новые правила Игры. Ялта символизирует провозглашение нового мира, новой расстановки сил, новых правил Большой игры, нового миропорядка. И предложения созвать конференцию в духе Ялтинской уже звучат. Но это пока преждевременно. Ведь наш мир скорее напоминает не 1945-й, а более ранние, предвоенные годы. Сейчас мы живём во времена, по характеру более напоминающие время гражданской войны в Испании (1936–1939), Мюнхенского сговора (1938) и политики натравливания Германии на СССР под названием «умиротворения».

Предчувствие Большой войны усиливается, как во второй половине 30-х XX века. Но не факт, что она будет именно такой как Вторая мировая война. Война есть продолжение политики насильственными средствами. Но насилие может быть разным. Говорят, новые войны не ведутся по правилам старых. И поэтому нет никаких гарантий, что очередная Большая война будет происходить так, чтобы ресурсы остались. Но с утратой ресурсов теряется весь смысл противостояния. Значит, война будет гибридной, вестись во всех сферах, желательно без перехода в её ядерную и даже боевую стадию. Ведь пушки – и сейчас «последний довод королей». К ним прибегают лишь тогда, когда других средств и аргументов не остаётся. А они ещё есть. И их много. Предыдущие войны – войны индустриального общества – были войнами машин и оружия. А новая эпоха предъявляет к войне новые требования.

Впрочем, те, кто пока ещё правит миром, хотя уже им и не управляет, мыслят довольно просто. Зачем уничтожать население страны, чтобы захватить её территорию и ресурс, если можно людей купить: бусами, печеньками, долларами, джинсами, кока-колой? Однако стоит ли покупать население, если можно купить только его элиту? Но зачем покупать местную элиту, если она итак ориентируется на Запад, воспитывает там своих детей и там же хранит свои капиталы и приобретает недвижимость?

Значит, они здесь работают и зарабатывают, выполняют некую миссию. А будущее своё и своих детей связывают не с РФ, а с Западом. В этом смысле, возможно, правы те, кто считает, что эта глобальная гибридная война уже идёт с 2013 г., когда на Ближнем Востоке образовался ИГИЛ. Только другими, преимущественно не боевыми средствами. Однако даже если это так, стоит учесть, что Ялтинскую

конференцию нельзя было созвать ни в 1941-м, ни тем более в 1938-м году. Для этого ещё не сложились условия и не определились потенциальные победители.

Чтобы созывать новую Ялту, необходимо иметь авторитет победителя под Сталинградом и на Курской дуге. За И. В. Сталиным в Ялте была великая держава и 11-миллионная армия, доказавшая, что и в одиночку может разгромить любого противника. За современными лидерами этого не наблюдается. Что стоит за В. В. Путиным? Какой реальный и символический багаж? Где его «Сталинград», «Битва за Днепр», «Берлин», «Порт-Артур»? Их нет. Хотя есть Южная Осетия, Крым и Севастополь. Но они не обрели стратегический посыл. «Коренного перелома» не произошло, несмотря на растущую военную мощь России. Собирание русских земель остановилось. И поэтому РФ пока держит круговую оборону, имея по своей границе потенциально несколько «фронтов»: украинский, ливийский, сирийский, кавказский и центрально-азиатский, а в перспективе и белорусский. «Велика Россия, а отступать некуда».

Отступит РФ на одном фронте, посыпятся и остальные. И что тогда? И кто сказал, что и белорусский «фронт» будет последним, если процесс идеологической, образовательной, культурной, социальной и этнонациональной энтропии даже не отслеживается?

Кстати, упорство России, не желающей признавать себя побеждённой, многих на Западе озадачивает. Ведь проигравший должен платить и каяться. Таковы правила. А Россия почему-то не хочет. Напомним, что на Западе продолжают считать, что РФ проиграла Холодную войну и в условиях установленной системной зависимости стала периферией Запада, вынужденная принять навязанные Западом аннексии (развал СССР) и контрибуции (скупка западными компаниями различных форм собственности, а также утечка капиталов и технологий).

Эта зависимость не очень обсуждается. Но она присутствует в РФ до сих пор и носит системный (комплексный) характер, проявляясь в экономической, финансовой, научной, культурной, образовательной, идеологической и технологической сферах.

Так, согласно инсайдерской информации, в РФ до сих пор у каждого федерального министерства, госбанка и госкорпорации есть свой западный куратор, имеющий не только рычаги воздействия на их политику, но и доступ к сверхсекретной информации. И речь идёт не только о таких глобальных структурах как ФРС, Всемирный банк и МВФ, рекомендации которых российские министерства до сих пор выполняли неукоснительно, что видно хотя бы по пенсионной реформе и деятельности ЦБ, но также о таких компаниях как PricewaterhouseCoopers (участвует в делах Центробанка, Газпромнефти, Минстроя, Росимущества, Минобрнауки), Deloitte (курирует работу Минэкономразвития, Росфиннадзора, Федеральной антимонопольной службы), Ernst & Young (связана со Сбером, ВТБ, Внешэкономбанком), KPMG (сотрудничает с Газпромбанком и Минфином) и пр. Даже работа наукометрической системы в РФ, где речь идёт о научных публикациях, напоминает сбор разведданных в сфере науки на пользу вероятного геополитического противника.

С её помощью Фининтерн и западная Нетократия, представляющая собой слияние спецслужб и науки через различные частные структуры типа Elsevier, Clarivate Analytics, Times Higher Education могут легко отслеживать перспективные научные разработки российских исследователей, блокируя их или перехватывая с помощью патентной и финансовой политики. И российская власть даже не пытается от этой зависимости освободиться, заведомо играя по навязываемым ей правилам. Данные обстоятельства в свою очередь вызывают к жизни последнюю историческую аналогию, которая значительно древнее, чем предыдущие, но не менее выразительная

и вынуждает сравнить нынешнее положение РФ с положением Московского княжества (т. н. Орды Залесской) в составе Золотой Орды, когда там началась Великая Замятня. Тогда:

- Русь тоже была раздроблена, как сейчас, и другие княжества соперничали с Московским;
- зависимость от Орды была всемерной;
- Орда истощала Русь и на ней паразитировала;
- собирание Руси ещё толком не началось;
- сложилась такая безнадёжная ситуация, когда дань Орде платить уже было нельзя, а не платить – невозможно.

Вспомним, как это было. Верноподданническая политика Москвы по отношению к Орде, отлаженная при Иване Калите, уже не давала позитивных результатов, потому что в Орде началась раздробленность (Великая Замятня). Единства в Золотой Орде не стало. Сразу несколько ханов претендовали на престол и воевали между собой, требуя от Москвы дани и угрожая в случае неповиновения разорением, т. е. тогдашними санкциями. Дмитрий Московский и был бы рад заплатить, чтобы не допускать ордынских набегов. Но со всеми не расплатишься. Тем более, что в столице Орды уже захватил власть не Чингизид – темник Мамай. И тогда было принято решение дань не платить, а ордынскую агрессию купировать. Что было потом, из истории все знают. Потом будет Куликовская битва, ставшая символом борьбы за независимость Руси. Но продолжалась эта борьба ещё 100 лет.

Уже через два года после победы на поле Куликовом новый хан Тохтамыш сумеет внезапным набегом застать Дмитрия Донского врасплох, разграбить московские земли и сжечь Москву. Но борьба продолжится. И в конечном итоге увенчается успехом. Но за него будет заплачена огромная цена. А потом начнётся имперское восхождение. Надо только бороться, ни в коем случае не останавливаться и верить.

Понятно, что все исторические аналогии условны и относительны. Но для многих именно эта аналогия хотя бы отчасти объясняет действия руководства РФ в современных условиях. В этом плане на роль Украины подойдёт Тверь или даже Великое княжество Литовское, Русское и Жемайтийское, которые долго соперничали с Москвой. А позиция Олега Рязанского схожа с «многовекторностью» белорусского президента А. Г. Лукашенко. Особенно перед президентскими выборами. Тот тоже метался между двумя противостоящими центрами, стараясь не подставиться ни одному из них, одновременно сообщая Дмитрию о перемещениях войска Мамая и обещая Мамаю помощь рязанцами.

Мамаю Олег Рязанский не поможет, но Тохтамышу через два года покажет броды, позволившие тому подойти к Москве максимально быстро и неожиданно. Тогда земли Рязанского княжества будут разорены Москвой. Но сама она заплатит дань Тохтамышу сполна. И Дмитрий Донской умрёт через 9 лет после великой победы на Куликовом поле как ордынский данник. Правда и Тохтамышу не повезёт. Его длительная и упорная борьба с великим Тимуром закончится сокрушительным поражением.

Впрочем, всё это излишние для аналогий детали. Однако есть и сходство. На Западе уже началась своя Великая Замятня. В результате протестантская этика безвозвратно утрачена. Мировой финансовый пузырь раздут до невероятных размеров и может вот-вот лопнуть. Жизнь взаймы для Запада заканчивается. Старые институты уже не работают. Политика утратила стратегический характер и проводится в ситуативном онлайн-режиме. Прежние правила и договоренности не соблюдаются. Противоречия набирают критическую массу. Общая перегрузка требует глобальной

перезагрузки. Наступает время опрокидывания Великой шахматной доски. Но пока не ясно, за чей счёт грядущий «банкет»?

При этом США стали ареной борьбы нескольких кланов, которых условно делят на сторонников национального развития во главе с Дональдом Трампом и объединившихся вокруг Демократической партии глобалистов. А периферия Pax Americana – в огне. Международные конфликты по всему миру горят или тлеют, готовые в любой момент превратить ту или иную пограничную зону в территорию войны. Европа уже несколько лет является объектом мигрантского вторжения из Азии и Африки, которое уже не может переварить. А эпидемия COVID-19 накалила ситуацию до предела, став новым инструментом политической борьбы, который грозит окончательно обрушить мир в хаос. И хотя РФ успешно проводит политику сдерживания на дальних рубежах, её правительство в условиях геополитического транзита и быстрого ослабления позиций глобального гегемона все 30 лет проводит либеральную внутреннюю политику и формирует прозападно настроенную политическую элиту, продолжая борьбу за одну из кают на отправляющемся в последнее плавание западном «Титанике».

Но почему в РФ такая политика? Что это: следствие политической инерции или долговременная стратегия? Но тогда в чьих она интересах? Почему народ не должен о ней знать? И пока так будет происходить, никакая вертикаль власти не поможет. Децентрализация и энтропия будут в РФ доминировать, формируя условия для её возможного распада и гибели.

В результате придётся признать, что т. н. «путинская гвардия» в «долгом государстве Путина» вовсе не путинская, потому что сохранность её капиталов и недвижимости зависит не от президента РФ, а от контролирующих их за рубежом финансовых элит и спецслужб Запада. И тогда тень Николая II, преданного «своей» элитой, снова всплывает в коллективной памяти как тень отца Гамлета.

Тем временем внутренняя напряженность повсеместно в мире растёт. И местные власти с ней уже не справляются. Хотя есть и те, кто надеется, что Россия выстоит и выйдет из этой эпохи достаточно сильной, чтобы стать одним из лидеров нового миропорядка без гегемонии США. Но РФ нужны победы. Пусть маленькие как шажки и даже символические. Ведь собирание всегда начинается с поля ценностных смыслов, напоминающего, что Трою победили не ахейцы, а Гомер [1, с. 108, 147]. И он же своей «Илиадой» создал великую греческую цивилизацию, объединив разрозненных эллинов своими, заложенными в великих поэмах ценностными смыслами, чтобы они смогли одолеть персов в общей освободительной войне [1, с. 164]. Мы бы погибли, если бы не погибали, сказал тогда афинский стратег Фемистокл. Погибали настолько, чтобы осознать необходимость объединения на новых цивилизационных основаниях и выиграть греко-персидские войны. И сейчас происходит нечто похожее.

Идёт цивилизационная борьба на уровне онтологии, за свой образ мысли, за историю. Война понятий и символически означенных ценностных смыслов, которые формировать может только миф [2].

Поэтому способность к цивилизационному мифотворчеству становится сейчас в Большой игре определяющей, т. к. в новом мире глобальным лидером станет тот, чей миф окажется самым эффективным средством объединения, мотивации и мобилизации народов и людей [3]. И История в этом может помочь. Направить, подсказать или уничтожить, обнулив былые заслуги и ту историю, из которой элиты не смогли извлечь нужные уроки, чтобы дать во имя общего будущего долгожданный для России ответ.

Литература

1. Матвейчев О., Беляков А. Троянский конь западной истории. СПб. : Питер, 2014. 224 с.

2. Ставицкий А. В. Русская карма: образ и мировой порядок будущего // 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. 331–332.

3. Ставицкий А. В. Социальное мифотворчество в контексте глобальных вызовов России // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О. А. Габриеляна, А. В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С. В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 452–457.

4. Чему учит история? URL: https://iphras. ru/uplfile/histan/kruglye_stoly_pdf/Chemu_uchit__istoriya. pdf (lfnfj, hfotybz^ (дата обращения: 07. 02. 2020).

УДК 94(47)
Стахурская Е. И.

Ремифологизация в контексте первых исследований славянского язычествав первой половине XIX века в России

Ремифологизация конца XVIII в. в первую очередь проявилась в поэтической придворной среде Екатерины II. Усилиями М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова, М. М. Хераскова и Г. Р. Державина была создана государственная мифология, подчеркивавшая могущество и величие российского государства. Однако вторая волна ремифологизации в России ознаменовалась обращением к славянской языческой мифологии в начале XIX в., что было связано с мифологическими разысканиями немецких фольклористов, главным образом Я. Гримма. В России первопроходцами языческих дебрей стали Г. А. Глинка и А. С. Кайсаров, которые лишь заложили основу для дальнейших исследователей.

«Древняя религия славян» Г. А. Глинки представляет для нас интерес как одно из первых сочинений новой волны, но помимо этого можно отметить некую преемственность по отношению к сочинениям М. М. Хераскова, автора «Россиады», типичной героической поэмой эпохи классицизма, которая подражала античным «Илиаде» и «Одиссее», как и другие западноевропейские аналоги, среди которых отметим «Генриаду» Вольтера, «Освобожденный Иерусалим» Торквато Тассо, «Потерянный рай» Мильтона, «Лузиаду» Камоэнса. Как ни парадоксально, но популярное в Европе рано или поздно отражается и в России. Хотя сам Херасков обрисовывал язычество не лучшими красками, некоторые описания Г. А. Глинка заимствовал именно из его поэмы «Владимир Возрожденный» [9].

Глинка попытался воссоздать пантеон славянских божеств, придав ему вид стройной системы, причем им не ставилась задача написать научный труд со всеми обоснованиями, несмотря на то, что он остаток своей жизни провел в Дерптском университете на кафедре русской словесности. Для Г. А. Глинки не было самоцелью научно обосновать свое предположение: «я не ручаюсь за свое словопроизведение, я намекнул только мою догадку, а догадка для сего не есть еще само истина» [2, с. 41–42].

Возрождение славянского пантеона наподобие греческого Г. А. Глинке не представлялось трудной задачей, так как он считал, что это можно сделать, опираясь на греческую теологию и Эдду, которые, как ему казалось, несомненно повлияли на «славянское баснословие» [2, с. 10–11]. Более того, Глинка не видел опасности в исследовании язычества. Он полагал, что представления о богах отражали характер и нравы народа, его нравственные основы. Важно и то, что это была не просто работа в стол.

Свое сочинение автор посвятил императору Александру I, что, по-видимому, могло вызвать лояльную оценку со стороны императора. Репутация Г. А. Глинки также могла сыграть свою роль. Если в молодые годы он был пажем Екатерины II, то позже стал преподавателем словесности Николая I. Вероятно, что эта близость к царской семье стала некоей гарантией публикации сочинения Г. А. Глинки, что свидетельствовало о складывании благоприятной обстановки для дальнейшего изучения славянского язычества, не являвшегося на тот момент опасным и подрывающим основы государства. В этой связи можно отметить, что первые две волны ремифологизации в России были опосредовано связаны с императорским двором.

Автор «Славянской и российской мифологии» А. С. Кайсаров также, как и Г. А. Глинка, можно считать непосредственным актором процесса ремифологизации. Современником Г. А. Глинки в том же 1810 г. был издан труд, посвященный славянскому язычеству, в котором автор, опираясь на немецкую историографию, стремился передать несколько аспектов славянского язычества, уделив особое внимание мифологическим персонажам и божествам. [11] А. С. Кайсаров главным образом сетовал на то, что вопрос славянского духовного прошлого слабо разработан в отечественной историографии, поэтому неудивительно, что в разделе об историографии были перечислены в основном немецкие авторы, не считая «Славянских сказок» Г. Новикова. Да и сама работа впервые была издана на немецком языке (Versuch einer Slavischen Mythologie) в Геттингене. Так же, как и Г. А. Глинка, А. С. Кайсаров возлагал надежды на поддержку Александра, обратившись к нему в начале своей работы: «у Россиянина в девятнадцатом веке нет еще совсем Российской Истории! – но он получит ее, получит под правлением кроткого Александра», [3, с. 13] как и в вопросе освобождения крестьян (диссертация 1806 г.). Немаловажно и то, что автор «Славянской и российской мифологии» был поэтом-романтиком, находившись в той же среде, что и В. А. Жуковский, а также А. С. Кайсаров публицистом времен Наполеоновских войн.

Возвращаясь к вышеизложенной цитате, отметим, что по мнению автора выходит так, что история без мифологических времен не история. Капища, храмы и песнопения, мифология требуют исследования. Для него, как для человека творческого и романтического склада, представителя просвещенной молодежи начала XIX в., было характерно обращение к народной проблематике, немаловажной частью которой была проблема народного сознания и народной веры.

Выше мы рассмотрели представителей двух поколений со стремлением к ремифологизации. Своей деятельностью они по сути подготавливали почву для новых разысканий о язычестве, формируя интерес к этой крамольной теме. Отметим, что и Г. А. Глинка и А. С. Кайсаров рассматривали славянскую языческую мифологию и языческое прошлое как неотъемлемую часть российского прошлого, отбрасывая традиционное неприятие языческого периода российской истории.

В сороковых годах XIX вв. ремифологизация продолжилась, но уже на новых основаниях. Помимо того, что исследователи привлекли большее количество источников, изменилась и их социокультурная ориентация. Главным образом это была панславистская направленность И. И. Срезневского и его ученика Н. И. Костомарова, которая на определенном этапе переходила в региональную, украинофильскую. Эти направленности стоит связывать с активизацией реконструкции славянского прошлого, прямым следствием роста национального самосознания в Восточной Европе.

И. И. Срезневский, автор труда «Святилища и обряды языческого богослужения славян, по свидетельствам современным и преданиям», благодаря которому он был удостоен докторской степени в области славяно-русской филологии. Однако научная ценность работы урезается, поскольку И. И. Срезневский использовал как подлинные источники мистификации Яна Длугоша, Вацлава Ганки, И. П. Сахарова, языческие пантеоны которых были искусственно расширены за счет вымышленных божеств. Более того И. И. Срезневский был одним из тех, кто был сторонником подлинности Краледворской рукописи, которая окажется не иначе как чешской подделкой, созданной на волне патриотического подъема (по сути, на волне ремифологизации). Вероятно, что И. И. Срезневский был не чужд идей панславизма, если он с легкостью принимал непроверенные сведения о славянском язычестве и славянской старине. Немаловажную роль сыграло и то, что, помимо, общего интереса к славянским

языкам, он увлекся изучением малороссийского наречия. После окончания этико-политического факультета И. И. Срезневский в течении 30-х гг. издает «Украинский альманах», а также «Запорожскую старину». Какое-то время ученый видел прямые предпосылки к тому, что малороссийское наречие может выделиться в отдельный язык. Правда к 70-м годам XIX в. отнесся к этому вопросу совсем иначе: «нет никакой нужды уничтожать или прекращать письменность этих наречий, но нет необходимости делать эту письменность самостоятельной, отдельной литературой, принадлежащей как бы отдельному народу» [8, с. 278].

Срезневский был преподавателем Н. И. Костомарова, пока тот получал историко-филологическое образование на рубеже 30–40-х гг. в Харьковском университете. Следует отметить, что Н. И. Костомаров основательнее своего предшественника увлекся идеями панславизма и развития социокультурной украинской общности.

В студенческие годы в Киеве Н. И. Костомаров нашел единомышленников, проникшихся трудами Шафарика и идеями панславизма. В стремлении объединить все славянские народы в качестве федерации они организовали кружок «Братство Свв. Кирилла и Мефодия», состоявший, как правило, из писателей, поэтов, неискушенных умов, среди которых были Т. Г. Шевченко, П. А. Кулиш, автор первой украинской азбуки и первого украинского учебника. Вскоре кружок был разогнан. После ареста Н. И. Костомаров был отправлен в Подольскую часть для дальнейшего судебного разбирательства.

Следствие посчитало, что Н. И. Костомаров не представляет серьезной опасности. Тем не менее, он был сослан в Саратов, где был несколько ограничен в своей издательской деятельности, в том числе и по причине издания им в год ареста (1847 г.) «Славянской мифологии» [5], написанной на старославянский манер. По-видимому, этим автор хотел подчеркнуть ее всеславянский характер. Применительно к ареалу расселения славян Н. И. Костомаровым был использован термин «Славянщина», явно выражавший панславистскую направленность воззрений автора, как и следующее его высказывание относительно славянских божеств: «так как мифологические названия были коллономинациями одних и тех же существ, то несправедливо мнение тех, которые хотят отделить русскую мифологию от мифологий других славян» [5]. Более того, Н. И. Костомаров с первых страниц пишет о том, что славяне верили в единого верховного бога, что ставит под вопрос особый статус православия. Неудивительно, что сочинение Н. И. Костомарова было запрещено.

С конца пятидесятых Н. И. Костомаров, «образумившись» и начав заниматься средневековой историей Отечества, а не эфемерными картинами прошлого, получил больше свободы, что выразилось в его поездке за границу, а позже и в назначении на должность преподавателя в Петербургском университете. Однако и здесь он продолжал развивать интересующие его, но вовсе неинтересные государству темы в статьях «Две русские народности» [4], «Черты южнорусской истории» [6], в которых была изложена идея южной Руси как первоначальной Руси. Кроме того, ему приписывают авторство «Книга Бытия Украинского Народа» [7], одного из программных документов тайного общества, который выражает идеи Украины как объединительного центра славянских народов, т. к. она не приемлет панство и не создает «идолов» из царей, т. е. представляет собой золотую середину между Польским и Российским государством.

Ремифологизация третьей волны в отличие от двух выше представленных не претендовала на покровительство российского престола, а также носила отчасти панславянский характер, при том, что ее акторам были близки идеи малороссийской идентичности.

На примере разысканий о язычестве первой половины XIX в., носивших условно научный характер, можно проследить как менялись тенденции ремифологизации славянского язычества в зависимости от внешних факторов и личных побуждений акторов ремифологизации. На стыке веков началось возвращение к докрещенским временам, подкрепленное поисками духовной глубины и исторического начала. После «вскрытия» языческой мифологии по сути начался процесс ее субъективизации и вовлечение в процес ремифологизации в России.

Литература

1. Абрамзон Т. Е. Поэтические мифологии XVIII века: Ломоносов. Сумароков. Херасков. Державин; М-во образования и науки Российской Федерации, ГОУ ВПО «Магнитогорский гос. ун-т». Магнитогорск: Магнитогорский гос. ун-т, 2006. 479 с.

2. Глинка Г. А. Древняя религия славян. / Сочинение Григория Глинки, профессора Дерптскаго университета. Митава. : В типографии у И. Ф. Штефенгагена и сына, 1804. 150 с.

3. Кайсаров А. С. Славянская и российская мифология / Соч. г. Кайсарова. Издание второе. М. : Тип. Дубровина и Мерзлякова, 1810. 211 с.

4. Костомаров Н. И. Две русские народности. 1861. URL: http://dugward. ru/library/kostomarov/kostomarov_dve_russkie_narodnosti. html (дата обращения: 20. 02. 2019).

5. Костомаров Н. И. Славянская мифология. Киев: Тип. И. Вальнера, 1847. 119 с.

6. Костомаров Н. И. Черты южнорусской истории. 1861. URL: http://dugward. ru/library/kostomarov/kostomarov_cherty_narodnoy. html (дата обращения: 20. 02. 2019).

7. Костомарів. М. Книги Битія Українського Народу. Із передм. М. Возняка. Львів-Київ, 1921. URL: https://archive. org/details/knyhybytiiaukra00kostuoft/page/n4 (дата обращения: 20. 02. 2019).

8. Срезневский И. И. // Русский биографический словарь. СПб, 1909. Т. 19. С. 278.

9. Херасков М. М. Владимир возрожденный / Эпическая поэма М. Х. ; Иждивением Типографической компании. Москва: Унив. тип., у Н. Новикова, 1785. 246 с.

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

Миф через систему культов и табу организует и регулирует жизнь человека, предписывает ему правила социального поведения, определяет систему его ценностных ориентаций, а еще облегчает неизбежный в жизни стресс, вызванный критическими состояниями природы, общества и отдельных лиц. Более того, умудряется оправдывать нас на фоне всех тех безобразий, которые человек в мире творит.

Жан Енконню

Мы распознавать свои мифы не заинтересованы, т. к. они своим существованием компрометируют нас, ставя под сомнение наш статус homo sapiens. Как будто жизнь современных людей не поставила этот статус под сомнение и без мифа, переведя в разряд мифа сам термин homo sapiens.

Моше Леви

Как раньше считалось прогрессивным торжествовать победу «логоса» над «мифом», так сейчас одной из основ научного прогресса и вообще развития человечества является понимание того, что миф и логос, разум и чувства, сознание и подсознание, левое и правое полушария мозга друг без друга плодотворно развиваться и даже существовать не могут, формируя своим взаимодействием то многообразие, которое обеспечивает им условия выживания и придаёт всему смысл.

Андрей В. Ставицкий

УДК 94:008
Глинский Н.

Укушенные Польшей: как поляки взлелеяли в себе исторический вампиризм

Возможно, тема вампиров – одна из древнейших в Европе. В культурах народов можно встретить немало историй про вампиров в Румынии. Италии, Венгрии, Германии, Франции и даже Испании, где не раз объявляли охоту на вампиров, а археологи находят останки людей, подозреваемых в вампиризме до сих пор.

Как пишут источники, вампиры были невероятно сильны и могли загипнотизировать жертву, умели превращаться в других, преимущественно кровососущих существ, управлять другими животными, ходить по потолкам и даже летать. Одна беда – они были нежитью. Но даже такая вечная не-жизнь многих вдохновляет.

В последние десятилетия известная романтизация вампиров сделала их популярными. И даже иногда возникает споры, откуда вампиры пошли первыми. Многие в этом споре ссылаются на историю Влада Цепеша Дракулы, князя Трансильвании, ошибочно увязывая его с Румынией. Но Трансильвания вошла в состав Румынии лишь после Первой мировой войны. А до этого была частью Венгрии. Трансильванией одно время правил будущий польский король Стефан Батори, победитель в Ливонской войне, племянницу которого «графиню» Елизавету Батори считают самой жестокой женщиной в истории.

Возможно, тогда тема вампиров впервые зазвучала в Польше в полную силу. Но скорее всего, их знали и раньше под названием стригоев.

В последнее время в Польше тема вампиров и охотников на них опять актуальна. А самым бесстрашным охотником за вампирами в польской литературе была Мария Янион.

Для М. Янион, написавшей такие книги, как **«***Перед лицом зла***»** («Wobec zła») [3] и **«***Вампир: символическая биография***»** («Wampir: biografia symboliczna») [2], вампир и вампиризм метафорически и напрямую стали ключевой интерпретационной категорией польской литературы. И знание темы позволило Янион назвать польского национального поэта А. Мицкевича Великим вампиром польской литературы.

По мнению Янион, в лекциях, посвященных славянским литературам, которые Мицкевич читал в Коллеж де Франс в 1840–1844 гг., поэт представил «очерк любопытной вампирической антропологии».

Мицкевич явно разбирался в теме, долго ее изучал. И в частности ему были известны многие способы обезвредить вампира, что делает его этаким польским профессором ван Хельсингом. Хотя некоторые из его критиков полагали, что его самого смело можно было назвать вампиром, настолько он красочно описывал их желания и внутренний мир.

Впрочем, некоторые рекомендации знаменитого поэта в этой области не могут не удивлять. Так, по его мнению, для борьбы с вампиром чаще всего не только пронзали тело покойного, но и отрезали ему ноги. Кроме того, поэт советовал хоронить тело глубоко под землю, «поскольку лунный свет может вызвать его из могилы». При этом А. Мицкевич не раз подчеркивал, что упыри – естественный человеческий феномен, пусть и неподвластный разуму.

Одним из ключевых пунктов парижского учения А. Мицкевича о вампирах было славянское происхождение самого понятия вампиризма. Он считал, что у каждого народа есть своя собственная особая система религиозных верований: у кельтов это была вера в людей, наделенных вторым зрением, а у германских племен – вера в ясновидение. «Для славянских народов таким сверхъестественным феноменом был вампиризм», полагал великий польский поэт. И не исключено, что такое распространение данная тема получила именно благодаря славянскому влиянию.

Особенно благодаря А. Мицкевичу, которого смело можно назвать нациотворческим поэтом, где творение ущемленной разделами нации и вампиризм как способ возрождения Польши стали двумя сторонами одной медали. Не случайно Мария Янион писала о «Песне Конрада»: «Эта песня потрясает своей яростью и необычностью. Она обнажает страшный безумный зов мести, который слышен в вое вампиров и оборотней. Мы чувствуем, что здесь Мицкевич дошел до некоего предела и оказался по ту сторону христианской морали». И не исключено, что своего расцвета данная тема достигла не без обстановки, которая царила в Польше после утраты ее независимости.

Как объясняет сама М. Янион, в период безгосударственности вампирический опыт поляков не просто не был утрачен, а обрел какие-то почти национальные черты.

На протяжении всего XIX в., когда Польша оставалась разделенной между соседними державами, образы вампиров, упырей и призраков просто переполнили польскую литературу, воплощаясь в метафоре, ставшей символом неизбежной беспощадной мести врагам, которые закабалили Польшу, но заплатят за это своей кровью. Мести за гранью добра и зла. Мести, которая оправдывает любое зло, если оно делается во имя Отчизны.

Кстати, подобная ситуация возникла и на Украине, где главный нациотворческий поэт Тарас Шевченко из-за особенностей его художественного творчества был назван «вурдалаком» [1]. Но в Польше вампиризм имел значительно большие, чем в Украине масштабы. Здесь эта мысль стала тогда настолько популярной, что можно было смело сказать, что теперь уже не только Мицкевич со своей поэзией, включая «Песню Конрада» нес вампирскую угрозу читателю, но главным Вампиром стала сама Польша.

«Укушенные, зараженные самой Польшей, теперь повстанцы [участники январского восстания 1863 года – Н. Г.] естественно хотели сделать вампирами своих соотечественников», – пишет Янион, полагая, что полякам удалось разобраться со Злом именно через опыт вампиризма: «Став вампиром, поляк упивался “неправильной” местью врагам. Вампир разрешал — пусть на короткое время — сомнения добродетельных христианских солдат, разрывавшихся между заповедями любви и желанием отомстить». Ведь в конце концов, что значит быть вампиром? «Вампир – это наш doppelgänger [нем. :двойник – Н. Г.], наша тень, в том смысле, что он воплощает злую сторону души, ее естественную и потаенную часть; это зло, которое скрывается в каждом из нас. Вампир становится символическим образом злодеяния», – пишет Янион в своей работе, отмечая признаки вампиризма в польской культуре и в наши дни. Только не обернется ли это увлечение и даже отождествление с вампирами борцов за свободу Польши какими-то новыми бедами?

Польская культура пока не готова дать на этот вопрос ответ.

Литература

1. Бузина О. Вурдалак Тарас Шевченко, или Поддельный кобзарь. К. : Арий, 2009. 288 с. .

2. Janion M. Wampir: biografia symboliczna. Gdańsk. 2002. 567 s.

3. JanionM. Wobeczła. Verba, Chotomów. 1989. 208 s.

УДК 30
Евлампиев И. И.

Триумф рационализма в западном мире и мифологизация либеральной идеологии[1]

Миф – это исток человеческой культуры, и в нем наиболее полно выразилось первичное, бытийное отношение человека к окружающей реальности. В древних мифах не столько человек познавал мир, сколько сам мир являл себя через человека в формах его субъективного восприятия и знания.

Но по мере развития начала личности, по мере осознания человеком себя как самостоятельного центра познания и действия, начинает развиваться сфера рациональности, сфера логоса. Этот процесс особенно наглядно происходил в истоках древнегреческой цивилизации и этой теме посвящено множество капитальных исследований. В античных истоках европейской цивилизации уже определился приоритет рационального отношения к реальности, об этом писал, например Ф. Ницше в трактате «Рождение трагедии».

Ницше считал, что в классической греческой философии, определенной деятельностью Сократа и нашедшей полное выражение в системах Платона и Аристотеля, рациональная (аполлоническая) сторона подавила и почти вытеснила мистическую (дионисийскую), которая была адекватно выражена, по Ницше, в греческом мифе и в досократической философии [5]. Вся последующая европейская цивилизации так и шла по пути все большего господства рациональной сферы и все большего вытеснения мистически-мифологического содержания в подсознание.

Кажется, что в Средние века в силу господства христианского мировоззрения рационализм не был главной линией развития европейской мысли. Однако на деле ситуация оказалась более сложной. Правильному пониманию истории европейского рационализма помогает концепция, сформулированная в начале XX века известным русским философом Б. П. Вышеславцевым.

В книге, посвященной философии И. Г. Фихте, Вышеславцев утверждает, что в европейской истории на протяжении многих веков (от начала античности до XX века) конкурировали между собой две тенденции: в одной из них целью является установление завершенной, «окончательной» системы, замыкание бытия и познания в ясную, обозримую цельность, в другой – бесконечное устремление в неисчерпаемые и неизреченные «бездны» бытия.

«Человеческий дух, – пишет Вышеславцев, – как бы раздвоен в своих стремлениях: с одной стороны, он ищет твердой и неизменной догмы, устойчивого единства, он боится вечного искания и жаждет успокоения, он трепещет перед зияющей бездной и закрывается от нее голубым сводом, хрустальными сферами, орбитами планет или циклом Млечного пути, одним словом, превращает “звездное небо над собой” в замкнутую *систему* циклов, на которой можно остановиться; с другой стороны – он разбивает этот свод и эти сферы, пробегает систему циклов и жадно устремляется в бесконечность, спрашивая, что там. Не *система* его интересует, а то, что *за системой*, что не введено в систему, что грозит разбить всякую систему: живая тайна бесконечного» [1, с. 120].

Различие этих направлений европейской мысли определяется отношением к *иррациональному*, которое рассматривается в наиболее принципиальном, онтологическом смысле, как главная характеристика бытия, выражающая его

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 19-011-00506а.

внутреннюю бесконечность и невыразимость. В первом направлении эти качества в бытии и в человеке отрицаются, допускается возможность полного рационального познания всего существующего. Эту тенденцию можно назвать «догматическим рационализмом», Вышеславцев причисляет к ней б*о*льшую часть известных систем европейской философии, начиная с платоновского объективного идеализма; в качестве ее последней формы он называет позитивизм и все его разновидности, появившиеся на рубеже XIX и XX веков.

Начало противоположного движения мысли Вышеславцев видит в учении пифагорейцев и в философии Анаксимандра, в идее *апейрона* как бесконечного (беспредельного) начала всего. Первой развитой философской формой этой тенденции является учение Плотина, которое в полной мере можно назвать мистическим. Следующей ее последовательной формой, по Вышеславцеву, является еретическое учение Николая Кузанского, одного из величайших философов-мистиков европейской истории. А вот всю ортодоксально-схоластическую средневековую философия, опирающуюся на церковное догматическое учение, необходимо признать принадлежащей к первой традиции.

Это кажется парадоксом, ведь главный «предмет» этой философии, антропоморфный Бог-Творец, признается непознаваемым для нашего ума. Однако представление о радикальной ограниченности нашего разума ведет к тому, что между человеком и сферой божественного бытия проводится непреодолимая граница. Поэтому Бог и вся сфера бесконечного оказывается абсолютно недоступной разуму, последний может познавать только сферу конечного земного бытия, относительно которой он может и должен построить строгую догматическую систему. Парадоксальным образом та же тенденция проявляется в эмпиризме XVII–XVIII веков и в продолжающем его позитивизме, ставшем главной философской традицией западной мысли во второй половине XIX и в XX веке.

Стоит подробнее остановится на этом мотиве, который очень верно подмечает Вышеславцев. В «стандартных» версиях истории, принятых на Западе, главным событием мировой истории признается эпоха Просвещения, которая якобы осуществила переход от авторитарного, иерархического общественного мировоззрения, обремененного подсознательными «дискурсами власти», к «ясному» и открытому мировоззрению, обусловившему складывание современного западного общества, основанного на принципах либеральной свободы, правового равенства, открытой конкуренции и т. п.

В одном из современных «манифестов» идеологии западного либерального общества прямо говорится, что эпоха Просвещения и ее главные идеи и в наши дни остаются теми «светочами», на которые должно ориентироваться западное общество в своем развитии, в то время как ее главными врагами остаются всевозможные формы «романтизма», «интуитивизма», «мистицизма», происходящие из старой европейской культуры, «отмененной» Просвещением [7].

Однако к идеологии западного либерализма, являющегося прямым наследником Просвещения, в полной мере применим метод «деконструкции», который был придуман теоретиками постмодернизма (игрового двойника либерализма) для разоблачения скрытых «дискурсов власти», якобы присущих всем «старым» формам мировоззрения. Просвещение претендовало на то, чтобы полностью порвать с прежним мировоззрением, основанным на авторитете христианской религии и католической церкви, поэтому ее главной тенденцией стала секуляризация, которая в сфере познания привела к полному преобладанию научного знания над философским. Традиционное философское знание, по мнению идеологов Просвещения, было дискредитировано постоянной связью с религией, поэтому сама философия должна

была быть преобразована к форме, полностью удовлетворяющей науку, такой формой стал сначала механицизм, а потом позитивизм, выросший из английского эмпиризма XVII–XVIII веков.

Но если внимательно всмотреться в суть просветительского механицизма, ставшего первой формой «подлинно научной философии», то нетрудно увидеть, что он является парадоксальной «секуляризированной» версией средневекового католического мировоззрения. Как правильно заметил Вышеславцев, католическое мировоззрение резко противопоставило сферу божественного, бесконечного бытия, которая признавалась недоступной человеку, и сферу земного конечного бытия, которое могло быть полностью описано в рамках строго догматической, т. е. полностью рациональной системы. В результате, ни в человеке, ни в мире не признавалось ничего бесконечного, иррационального (или, более точно, сверхрационального).

Наиболее ярким проявлением этого убеждения стала логическая «машина» Раймонда Луллия, с помощью которой можно было чисто формальным движением кругов с написанным на них конечным рядом понятий получить все возможные знания о мире и человеке. Но именно такой характер носил просветительский механицизм, который просто исправил единственный нелогичный пункт в католическом мировоззрении: если Бог, сфера бесконечного и сверхрационального, никоим образом нам не доступна, логичнее объявить ее вообще не существующей и *признать всё реальное конечным и рационально выразимым*. Этот путь и стал по итогам эпохи Просвещения главной линией развития сначала англо-американской философии, а потом и всей западной мысли после окончательного установления гегемонии США.

Совершенно не случайно в центре современной западной культуры находятся не духовные, т. е. бесконечные, ценности, а компьютерные технологии, ведь компьютер – это окончательная форма абсолютной, исчерпывающей рационализации всего и вся. Даже человеческое сознание в современной западной философии постепенно подменяется «искусственным интеллектом», т. е. конечной материальной структурой, полностью моделирующей работу сознания (философия соответственно становится «нейрофилософией»).

Либерализм как общественная идеология также возник в эпоху Просвещения и является естественной формой приложения механицизма к социальным процессам. Отдельные индивиды выступают здесь как простейшие социальные атомы, имеющие конечный и вполне рационально выразимый набор свойств и подчиненные в своем взаимодействии строгим социальным законам. В этом смысле современное западное общество обладает вполне последовательным и исчерпывающим мировоззрением, в котором все сферы реальности – мир, человек и общество – понимаются как определенные и конечные структуры, полностью и исчерпывающим образом описываемые ограниченным набором законов.

В начале XIX в. против идеологии Просвещения активно выступил немецкий романтизм. Именно он был наиболее явным продолжением той философской традиции (еретического мистицизма), которая противостояла догматизму и рационализму католического мировоззрения; порожденная романтизмом философия (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель) стала вершиной развития всей содержательной европейской философии.

В дальнейшем эта традиция была продолжена в различных версиях неклассической метафизики, прежде всего в линии философского «иррационализма»: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, Г. Риккерт, А. Бергсон, Э. Кассирер, М. Хайдеггер и др. В этих системах было достигнуто очень гибкое сочетание «рационализма» и

«иррационализма», была обоснована дополнительность научного познания природных явлений и интуитивно-философского познания сферы бесконечного бытия, т. е. самого главного в человеке и в самой природе. Например, два таких разных мыслителя, как Риккерт и Бергсон, пришли к одинаковому определению того смысла, который необходимо вкладывать в понятие рациональности: это превращение нашим разумом любого элемента бытия, обладающего бесконечным и текучим содержанием, в конечную и неизменную структуру.

Все упомянутые европейские мыслители доказывали, что рациональное знание не является самодостаточными и может существовать как непротиворечивая, связная и плодотворно развивающаяся система, только если оно опирается на более полное интуитивное философское постижение сферы бесконечного. Всё конечное в нашем мире является вторичным и зависимым от бесконечного, поскольку возникает в результате его ограничения (это хорошо выразил в своей философии уже Николай Кузанский, который утверждал, что мы в любом познавательном акте познаем только бесконечного Бога, в его определенном аспекте).

В силу трагических исторических причин во второй половине XX в. Европа оказалась под полным идеологическим господством США. В результате, *содержательная философия здесь практически исчезла*; то, что ныне называется в Европе «философией» – всевозможные разновидности постмодернизма, аналитической философии, «нейрофилософии» и т. п. – может называть этим именем только тот, кто ничего не знает о подлинной истории философской мысли.

Это означает, что исчезло основание для всей разветвленной системы научного, социального, психологического, экономического знания, являющейся стержнем западной цивилизации. Но если бы она лишилась единого истока, эта система рассыпалась бы на бессвязные элементы, поэтому постепенное исчезновение естественного философского основания привело к его замене на нечто иное, выполняющее ту же функцию трансляции бесконечных и абсолютных смыслов – без которых человек существовать не может. Философию заменяет то, что исторически было ее истоком, – *мифология*, и ее воцарение в основаниях западной цивилизации возвращает ее *в состояние первобытной примитивности и культурного варварства* [3].

Высказанный тезис является весьма ответственным, поэтому за его доказательством обратимся к классической работе, в которой указанный процесс был показан в самом его начале. Ведь полное и всестороннее воплощение идеология Просвещения получила прежде всего в американской цивилизации и уже затем подчинила себе весь Запад. Поэтому в США все рассматриваемые процессы прошли гораздо раньше и частично уже были исследованы. Мы имеем в виду книгу Г. Кайзерлинга «Америка. Заря нового мира», опубликованную на немецком языке в 1930 г. (годом раньше вышло сокращенное английское издание).

Кайзерлинг точно определяет главный недостаток американской цивилизации и характерную черту того типа личности, который она формирует: это отсутствие развитой духовной жизни, составляющей главное качество человека и определяющей его отличие от животного. Духовная жизнь – это и есть та сфера бесконечного и абсолютного, из которой происходят все смыслы нашего бытия и которая обосновывает все конечные формы нашей материальной деятельности, приводит их в связную систему.

Дух есть тот универсальный предмет, которым занимается философия, в XX в. об этом говорили все значимые европейские мыслители. Цивилизация, которая закрывает людям доступ к духовной жизни неизбежно оказывается перед проблемой

отсутствия последних оснований своего бытия, и она вынуждена замещать их искусственно созданной мифологической реальностью.

Как пишет Кайзерлинг, американцы уверены, что «никакого автономного духа, который обладал бы правом выдвигать собственные требования, вообще не существует, так же как и какого-либо мерила, независимого от “прагматического испытания” материальным успехом. <. . . > Типичный американец не в состоянии понять, почему осознающий значение духа человек скорее предпочтет быть всеми ненавидимым, чем следовать массовым предрассудкам. <. . . > с каждым новым успешным годом нация все больше развивается в направлении духовной слепоты. Точка зрения торговца во всё большей степени становится доминирующей» [4, с. 176–178]. Без развитого духовного измерения жизнь становится примитивной, а человек мало чем отличающимся от животного, его поведение полностью определяется средой и массовыми стереотипами, которые становятся новыми «мифами», не подлежащими критике.

Американское общество, в изображении его Кайзерлингом, является очень похожим на первобытные общества; «психологическое равенство в Америке означает не единый образ мыслей, как у медленно вырастающих изнутри старых культурных наций, единство которых обеспечивалось общим дифференцированным бессознательным, а наоборот, отсутствие всякой внутренней жизни. О сегодняшнем американце невозможно, как об англичанине или китайце, сказать, что он чем типичнее, тем глубже, наоборот, он тем поверхностнее и беспочвеннее.

Обозначаемое здесь направление развития не может не вести к тому, что противоположно истинной демократии, не только к господству над всеми одного или немногих, но к господству худшего – господству мертвых вещей и предметов» [4, с. 346]. За отсутствием естественных духовных ценностей «мертвые вещи и предметы» превращаются в искусственные ценности, в тотемы и мифологические представления, и начинают господствовать над людьми. Глубокие формы духовного постижения, подобные христианской религии, превращаются в «ритуальные заклинания», мало чем отличающиеся от первобытных магических практик, это объясняет, как считает Кайзерлинг, невероятную популярность у американцев таких явлений как спиритизм, Christian Science, Mental Healing [4, с. 48].

Предельная рационализация жизни, блокируя естественное развитие духовной сферы, вытесняет ее в бессознательное и неизбежно ведет к неконтролируемому прорыву этого бессознательного в форме иррациональных действий. «Сегодняшняя американская жизнь сверхрациональна; стандартизация заходит так далеко, что симпатия к различному, исключительному, нерациональному едва теплится. Это неизбежно должно привести к накоплению неизрасходованной энергии, которая рано или поздно прорвется, прорыв себе собственные каналы. Уже сегодня американец в глубине души кажется <. . . > более иррациональным человеком, чем европеец» [4, с. 91].

В результате, «господство чисто абстрактных идеалов, никак не связанных с действительностью, привело лишь к следующему: оно предоставило иррациональным силам бессознательного уникальную в современной истории возможность действовать» [4, с. 88]. Как следствие, даже ключевые понятия либеральной идеологии, которые должны быть наиболее полно и ясно обоснованы, – свобода, равенство, демократия, прогресс и т. п. – становятся «лозунгами», «мифами», ясное, рациональное содержание которых ускользает.

Кайзерлинг иронично замечает по этому поводу: «Европеец, если хочет понять, что в действительности значит для американцев демократия, должен погрузиться в иррациональные глубины средневековой веры» [4, с. 343].

В отсутствии непосредственного ощущения духовной целостности нации основанием стабильности американского общества стали мифы об «избранном народе», который призван вести человечество, и об обществе «абсолютной свободы», к которой должны прийти все. Чтобы быть устойчивым и всеобъемлющим в своей объяснительной функции такое мировоззрение помимо мифов о сверхъестественной избранности «светлых» носителей этого мировоззрения должно включать в себя и мифы о «темных» силах бытия, которые постоянно строят козни «светлым» (либеральным) силам.

По мере нарастания проблем в «обществе абсолютной свободы» объем этих мифов неимоверно разрастается, свидетельствуя о глубоких внутренних антиномиях общественного и личного сознания. Благодаря этому строится образ демонического врага, с которым невозможны никакие разумные договоренности, и дается фантастическое объяснение тому очевидному факту, что западное либеральное общество не только само далеко от совершенства, но и ведет к кризису и глобальной катастрофе все человечество.

Что же является альтернативой этой тупиковой линии развития цивилизации? Как уже было сказано выше, ее дала немецкая философия XIX века, порожденная романтическим движением, критически настроенным против идеологии Просвещения. В наиболее развернутой форме концепция развития цивилизации, основанная на идее *органического единства и саморазвития духа* была выражена в исторических концепциях Фихте и Гегеля.

К сожалению, значение Фихте для создания плодотворной концепции истории до сих пор не оценено в должной мере, книга Вышеславцева, вышедшая сто лет назад, остается почти единственным примером глубокого понимания роли идей Фихте для современности. Гегель, наоборот, стал одним из наиболее популярных мыслителей в XIX–XX вв., однако его наследие было настолько сильно искажено первыми и самыми известными интерпретациями, что говорить о его подлинном значении для современности можно только сейчас, по мере преодоления ложных стереотипов.

В наиболее известной и влиятельной школе гегелевской философии – в марксизме, система Гегеля была предельно рационализирована и превращена в «единственно верную» *научную* философию, фактически марксизм стал своего рода «просветительской» версией гегельянства и в этом смысле приблизился по своей идеологической сути к либерализму. На парадоксальную близость либерализма и марксизма, причем в его наиболее радикальной русской (большевистской) версии, обратил внимание уже Кайзерлинг в упомянутой выше книге, все возрастающий объем западных публикаций о теории и практике русского марксизма показывает, что эта близость понятна и современному поколению либеральных идеологов.

Однако марксистский постулат о том, что система Гегеля есть «вершина европейского рационализма», – это абсолютно ложный тезис, который на протяжении столетия мешал правильной оценке его идей. При этом не имеет существенного значения, что сам Гегель много сделал для укрепления этого ложного мнения, настаивая на строго «научном» и «рациональном» характере своих построений.

Правильная интерпретация его наследия, которую в XX в. осуществили представители неогегельянства, была связана с признанием того факта, что в своей системе Гегель очень глубоко и точно отразил равноправие рационального и иррационального начал в бытии мира, человека, общества и Абсолюта.

Некоторые черты гегелевского иррационализма получили отражение в идеологии немецкого фашизма, хотя невозможно говорить, что это отражение было сколько-нибудь адекватным и соответствующим глубине гегелевской философии истории. Либеральные публицисты на основании очевидной зависимости марксизма и

большевистской теории от философии Гегеля и на основании весьма условного и косвенного влияний идей Гегеля на немецкий фашизм сделали вывод о том, что гегелевская система может иметь следствием только тоталитарные модели общественного устройства.

Самым известным афоризмом на эту тему стало высказывание историка Э. Карра о том, что в битве под Сталинградом сошлись в смертельной схватке две школы гегелевской философии [6, с. 7]. Но в реальности никакой серьезной *философской* оценки Гегеля в традиции западного либерализма найти невозможно, в силу исчезновения самой философии, в ее подлинной смысле, в либеральном обществе.

По настоящему адекватное и полное осмысление наследия Гегеля было произведено великими представителями европейской философии XX века: А. Бергсоном, М Хайдеггером, Э. Кассирером, А. Кожевом, Ж. -П. Сартром. Если же говорить о применении к политической философии, то наиболее оригинально и в то же время адекватно самой мысли Гегеля его идеи были использованы в русской традиции.

Именно Гегелю обязана своим оригинальным развитием наиболее влиятельная школа русской философии государства и права, включающая Б. Н. Чичерина, А. Д. Градовского, П. И. Новгородцева, П. Б. Струве, С. Л. Франка, И. А. Ильина и др. Родоначальник этой школы Борис Чичерин называл свои взгляды *консервативным либерализмом*, противопоставляя их западному либерализму, но в то же время настаивая на том, что в основе их лежит принцип абсолютного значения личной свободы человека, который и является главным признаком либерализма в любых его версиях.

Западный либерализм не выдерживает серьезной философской критики, поскольку построен на основе социального атомизма и механицизма, представляет общество формальным агрегатом независимых индивидов, лишенных духовной глубины [2]. В русском либерализме использование в качестве основы идей Гегеля помогает развить вполне адекватную концепцию общества как диалектического сочетания свободы отдельных личностей с их внутренним духовным единством в национальной культуре.

Именно такое диалектическое сочетание идей помогает избежать и разложения общества на независимые и духовно пустые индивиды, что происходит в западном либерализме, и подчинение всех индивидов единому властному центру, что характерно для тоталитаризма. Свобода личности в этом случае также понимается диалектически и содержательно, в отличие от формальной свободы либерализма, которая сводится только к отсутствию внешних ограничений и тем самым приравнивает человека к животному.

Подлинная свобода человека имеет духовный характер, она выражается в творчестве и поэтому возможна только во взаимодействии с духовным целым национальной культуры. Личность, целостная духовная культура нации и государство, как выражение духовного единства нации, становятся равноправными ценностями и именно их взаимодействие порождает все богатство общественной и политической жизни.

Единая духовная культура нации, составляющая основу и государства, и свободы личности, не может быть полностью выражена в рациональных, конечных структурах, поэтому познание и практическая деятельность человека не могут быть полностью рационализированы, сведены к окончательным и строгим закономерностям и формам. В нашей жизни может и должен быть существенный элемент непредсказуемости, иррациональности, его правильная оценка возможна только в рамках содержательной философии, в связи с этим именно философия традиционного

европейского типа должна быть главным элементом общественного сознания, и только ее развитие может воспрепятствовать господству поверхностных и разрушительных мифов.

В западном обществе в силу забвения им своих духовных основ подмена философского сознания мифологическим идет полных ходом, и это заставляет нас делать весьма пессимистические прогнозы об исторических перспективах западной цивилизации. Только новая Россия за счет постепенного возрождения традиций дореволюционной философской и политической мысли выходит на тот путь цивилизационного развития, который выглядит вполне плодотворно с точки зрения многовековых традиций европейской философии – всегда являвшейся и остающейся ныне единственной здравой формой общественного самосознания.

Литература

1. Вышеславцев Б. Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии. М., 1914.

2. Евлампиев И. И. Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.

3. Евлампиев И. И. «Закат западного мира» и его метафизические и исторические причины // Вопросы философии. 2019. № 11. С. 45–55.

4. Кайзерлинг Г. Америка. Заря нового мира. СПб. : СПб философское общество, 2002. 530 с.

5. Ницше Ф. Рождение трагедии // Ницше Ф. Полн. собр. соч. В 13 т. М. : Культурная революция, 2005–2014. Т. 1/1. С. 7–143.

6. Перов Ю. В., Сергеев К. А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб. : Наука, 1993. С. 5–53.

7. Pinker S. Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress. N. Y. : Viking, 2018. 576 p.

УДК 7. 01
Закоптелкова А. С.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Хоррор-визуализация мифологии «конца времён» на примере фильма «Книга Илая» (2010 г.)[1]

Эсхатологические сюжеты издревле присутствуют в мифологиях всех без исключения культур, составляя основу циклического миропонимания мира и природы вещей, которые находятся в процессе непрерывного «космического» взаимодействия Богов, Природы и Людей.

При этом отечественный ученый Ф. Н. Петров выделяет следующую структуру мифа о «конце времён».

Первый элемент включает «беды в конце времен <…> из-за искажений миропорядка и проявлений затаенных язв общественного устройства» [4, с. 72], что неминуемо предполагает разложение нравственных ценностей.

Второй элемент представляет кульминацию неминуемого конца света, наступает конец мировой истории.

Третий аспект – это жизнь после конца.

На примере социокультурного анализа фильма «Книга Илая» (англ. : «*The Book of Eli*» реж. Братья Хьюз, «Silver Pictures», «Alcom Pictures», «Warner Brothers», «Sony Pictures», 118 мин., США, 2010 г.) мы рассмотрим, как обозначенные нами аспекты поочередно сменяют друг друга.

В центре сюжета этого кошмарного, постапокалиптического фильма находится странник Илай, который на протяжении целых тридцати зим, прошедших после роковой вспышки трепетно и самозабвенно несёт Библию и настойчиво идёт на Запад, твердо веря, что сам Бог будет уберегать его на протяжении всего пути. Характерно, что постапокалиптический путь Илая снова проходит именно в направлении Запада, мифосимволически повторяя как исходный культурно-цивилизационный и религиозно-миссионерский путь христианства, распространяющегося с Востока в Европу, так и крайне противоречивую историю «освоения» собственно американского континента, в ходе которой колонизаторы «по-миссионерски», «огнем и мечом» освобождали коренных жителей из плена невежества, выводя их на просторы «белой» цивилизации.

При этом мрачный постапокалиптический мир фильма чуть ли не буквально повторяет подобную зловещую, а местами и откровенно циничную колониально-цивилизационную динамику. Эта же идея явно подкреплена и особенностями развития сюжетной линии героев, да к тому же еще и достаточно четко выражена в трансформации цветопередачи кадров фильма, когда картинка постепенно переходит от контрастной, почти чёрно-белой сцены охоты до начала пути Солары на фоне светлого неба.

Тщательно прописанный сценарий способствует раскрытию внутреннего мира и характеров каждого персонажа, ознакомлению зрителей с его мировоззрением, целями и жизненными стратегиями их реализации. События фильма происходят после ужасов «конца истории», что позволяет рассмотреть, как именно изменяется коллективное и индивидуальное восприятие мифологии «конца бытия».

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

Так в потрясающей фразе главного героя, странника Илая в полной мере отражается причина произошедшего с человечеством, которая практически один в один совпадает с библейским пониманием наступления «конца времён», так пронзительно прописанным в Ветхозаветных текстах Библии: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; Терние и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою; в поте лица твоего будешь» [1, Бытие 3:17–19].

Мифосимволическая и этико-эсхатологическая идея о том, что все ужасные события в мире произошли из-за трагического грехопадения человечества, является индивидуальным предощущением конца бытия. Однако описываемый голливудский фильм разворачивает перед массовым зрителем масштабную драму реального ощущения настоящей кризисной ситуации, которая содержит в себе представления людей, помнящих мир до катастрофы, до вспышки, в котором люди не ценили ни себя, ни других, зато и всегда стремились иметь гораздо больше, чем это было необходимо для жизни.

Здесь явно прослеживается идея потребительской эрозии цивилизации, задолго до конца которой произошло фатальное разложение нравственных ценностей, когда люди окончательно перестали понимать, что бесценно, а что нет. Это же привело к кардинальной деградации мировоззрения людей, которые раньше всегда выбрасывали вещи, а теперь ожесточенно убивают из-за них всех без разбору.

В фильме со всей присущей голливудской хоррор-традиции жесткостью прописаны мотивы окончательно отчаявшихся людей, которые после заката потребительской цивилизации, с горем пополам «научившейся» хотя бы более или менее достоверно имитировать товарное удовлетворение базальных нужд людей, вновь, как и тысячи лет назад оказались отброшенными к ситуации дикости и войн всех со всеми за все и вся.

Именно потому, после сокрушительной войны, оставшиеся в живых люди не пришли в ужас от внезапно разверзшегося цивилизационного пепелища, и не отшатнулись от войны. Как раз наоборот, они решили во что бы то ни стало отыскать среди руин, прежде всего те «копья», которые не были проглочены молохом войны с тем, чтобы снова пустить их в ход и «окончательно» определить, кто из них более сильный и более достойный продолжать борьбу на обломках цивилизации.

Это событие, собственно, и стало причиной новой войны, вот почему Илай абсолютно уверен, что Библия представляет собой поистине уникальный, сакральный и пророческий текст, ведь она настойчиво транслирует сквозь века и пространства квинтэссенцию бессознательных представлений людей о вечно и неизменно грядущей катастрофе. И если еще можно найти более или менее приемлемые объяснения тому, за что именно сокрушительная «кара небесная» постигла грешное и несчастное человечество, то о ключевом кульминационном моменте прошлой цивилизованной истории практически ничего неизвестно, а главное, совершенно не понятно, почему была развязана ужасная и роковая война.

Не случайно в диалогах героев картины постоянно употребляется слово «говорят» – как раз оно придает кошмарному визуальному повествованию характер полумистической зыбкости, роковой и пугающей неуверенности, поскольку совершенно не понятно кто именно говорит, по какому поводу и насколько эта информация правдива. Так Илай, ссылаясь на слухи, утверждает, что повсюду «говорят» о том, что страшная война пробила войну в небе, солнце прорвалось и всё сожгло. Всё и всех. Эта фраза, как и многие другие в этом фильме, вызывающе резко контрастирует с былой логичностью, определенностью, последовательностью, доказуемостью и проверяемостью основных моментов цивилизационной

коммуникации. Однако он также как и другие не знает, что именно произошло, ведь ни коллективные, ни индивидуальные предощущения «конца бытия», очевидно, умышленно, в целях нагнетания неопределенности и связанного с этим саспенса, так и не проработаны в этом фильме на этапе описания кульминационных событий.

Третий типичный структурный элемент мифа о «конце времён» на примере фильма «Книга Илая» позволяет *увидеть / предвидеть* «жизнь после конца», узнать какими именно братья Хьюз видят переживания, мечты и надежды, радости и страхи постапокалиптичных «людей будущего».

Конечно, их общество тяжело больно, но по мере того, как острая необходимость выживания буквально сводит их с ума, из сценариев коммуникации поразительным образом «исчезают» и привычные представления о доверии, порядочности, чести и совести. Более того, любовь между мужчиной и женщиной в этих условиях и вовсе становится немыслимой, поскольку чудом сохранившееся человеческое общество одним махом оказывается отброшенным на несколько столетий, а то и тысячелетий назад. Ведущим сценарием гендерной коммуникации в этих случаях становится только обладание, выраженное в патриархально-собственническом женском кредо: «мы принадлежим ему».

Несмотря на то, что Карнеги – лидер поселения, в которое приходит Илай – одаривает свою женщину / вещь Солару «последним шампунем на Земле», как раз она-то и является олицетворением фатальной обреченности и бессмысленности бытия всех жителей этого города. Ведь его поселенцы не видят истинных целей «правителя», фактически живут на положении заложников со столь характерным в подобных случаях «стокгольмским синдромом».

Но когда внезапно «оковы падают» и Карнеги разом лишается своей мистической силы и сакрального авторитета, сеющего страх и оцепенение, словно привороженные ранее жители тут же отворачиваются от него. Об ужасном, извращенном и откровенно диком устройстве нравов этого города красноречиво говорит и тот факт, что после бегства Солары с Илаем и его таинственной Книгой главный подручный Карнеги наёмник Редридж требует от своего начальника его живую «собственность» Солару в качестве платы за отыскание и кражу мистической Книги.

Очевидно, Карнеги, чей город погряз в контролируемом разврате, мечтает исключительно в своих корыстных интересах использовать сакральную магию Книги для укрепления собственной власти, ведь в его баре купить можно всё что угодно, да и получает он всегда всё, что хочет, и никто в поселении не смеет идти против этого порядка.

В этом жестоком и ужасном «обществе будущего» нет места доверию и неформальным, искренним отношениям между людьми. Ведь, когда несчастная девушка с перевёрнутой тележкой жалобно просит помощи, то она, прежде всего, является лишь опасной наживкой и смертельной ловушкой для не в меру доверчивого и излишне сострадательного путника, «принимающего ее в самое свое существо» [2, с. 129], который еще почему-то до сих пор не вытравил из себя культурную привычку быть излишне доверчивым. А когда в кадре появляется явно вызывающая сочувствие и снисходительность пожилая семейная пара, то на деле оказывается, что ее единственным «Modus Vivendi» и гарантией выживания в этом диком постапокалиптическом мире является старый, добрый и тысячелетиями проверенный каннибализм.

Неотъемлемым признаком хоррор-коммуникации этого постцивилизационного пространства всеобщей вытесненной злобы, ненависти и подозрения являются и повсеместные «косые взгляды», особенно если в городе или поблизости находится

«чужой». Об этом говорят и постоянные просьбы вытянуть руки на каждом шагу, с тем, чтобы доказать, что у тебя нет «трясучки» – главного телесного признака употребления человеческого мяса, а также ружьё, которое прежде всего встречает человека, вошедшего в магазин. Действительно, ужас в этом мире фактически онтологизируется, т. е. становится настолько привычным и повсеместным, что поневоле привыкаешь к нему, поскольку с детства учишься ожидать от людей только самого худшего, а потому окончательно перестаёшь доверять им.

Несмотря на неимоверную тяжесть существования в новом мире и почти полную утрату любви и доверия, это общество бессознательно верит в то, что оно всё ещё способно восстановится, по крайней мере – это и есть мечта каждого, кто пережил катастрофу. Поэтому Карнеги не случайно говорит Илаю о том, что только люди с жизненным опытом, старики, похожие на них составляют основу будущего выживания этого проклятого мира.

При этом показательно, что будущее для него связано не со «старым миром», а с тем, что создаст он сам, манипулируя чувствами, мыслями и стремлениями зависящих от него людей и с помощью Книги находя «правильные слова». Именно «люди с запада», как и в эпоху легендарных Крестовых походов, будут в постапокалиптическую эпоху выполнять историческое призвание миссионеров всех времен и народов: учить людей миру, который они так бездумно потеряли.

Как раз те мифологические и легендарные патриархи, которые еще помнят «старый мир», обладают истинным понимаем морали, и способны хотя бы частично передать его новому поколению. Так, уже упоминаемая выше пожилая пара каннибалов хоронит людей, которых они предварительно съели, ведь не сделать это было бы неправильно, было бы опасным нарушением древних мифосимволических традиций.

Показательно, что Карнеги прекрасно осознаёт все свои злодеяния, но, тем не менее, сам выбирает такой путь, ведь старая мораль уже полностью разрушена, и он вправе делать всё, что захочет. В то же время, косвенным подтверждением того, что нравственные нормы, хоть и частично, были все-таки усвоены новым поколением является Солара. Особенно показательна в этом смысле, её доверчивость, особенно ярко проявляющаяся и в эпизоде, когда Илай запирает её в источнике, и в том случае, когда она хочет помочь девушке поднять тележку, и в её интересе к прошлому, и в переживаниях за странника, и, особенно, в случае возвращения за ним. Причем, в отличие от пожилых людей у Солары нет стремления вернуть прежний порядок полностью или частично, как того желал Карнеги. Она лишь стремится вернуться домой, к матери, «чья мифологическая миссия принципиально отрицает обывательскую топологию потребительского пространства» [3, с. 93], показать ей и другим лучший способ жизни, основанный на любви и доверии, а не на слепом подчинении.

Таким образом, социокультурный анализ фильма «Книга Илая» как современного сценария кинематографической визуализации мифологического сюжета, показывает, что его создателям не в полной мере удалось передать весь комплекс эсхатологических смыслов.

В целом, коллективное и индивидуальное предощущение «конца времён» отличается не очень сильно. Индивид воспринимает эту ужасную и трагическую реальность и через коллективный, и через собственный опыт. Поэтому причина, приведшая к «концу света» – одна, но Илай видит в ней ключевой ветхозаветный признак – грехопадение, а мы, современные зрители, можем увидеть ее как изменение мировоззрения людей вследствие фатального обострения кризиса капитализма. Что касается, коллективных стремлений, отягощенных в «отчужденной и безличной власти

и ее институтов» [4. с. 99], то мечта прошлых, нынешних и будущих поколений продолжает оставаться низменной – жить лучшей жизнью. Однако, как мы видим в фильме, в зависимости от особенностей мировосприятия и экзистенциальных личностных ориентиров, пути достижения этой мечты могут существенно разойтись.

Литература

1. Библия. N. Y. : Watchtower Bible and Tract Society Of New York, Inc., 2002. 1469 с.

2. Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия: Пер. с фр. М. : Когито-Центр, 2010. 276 с.

3. Маленко С. А. От «Final Girl» к единственной Великой Матери: голливудский хоррор и стратегии постгуманизма // Вестник Томского государственного университета Культурология и искусствоведение. 2019. № 35. С. 87–95. DOI: 10. 17223/22220836/35/8

4. Некита А. Г. Нутро и Поверхность: к феноменологии телесности в американском фильме ужасов // Вестник Томского государственного университета Культурология и искусствоведение. 2019. № 35. С. 96–103. DOI: 10. 17223/22220836/35/9

5. Петров Ф. Эсхатологический миф: миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира. Челябинск: Юж. -Урал. кн. изд-во, Юж. -Урал. изд. -торг. дом, 2001. 108 с.

УДК 821. 111
Королева С. Б.

Либеральная парадигма в развитии британского мифа о России (британская литература от рубежа XX к рубежу XXI вв.)

Образ русского народа начинает складываться в британской культуре во второй половине XVI в. . В записках английских путешественников и дипломатов этого времени за русским народом закрепляются характеристики лживой и ханжеской религиозности, устрашающей порочности, дикости, рабской покорности властям. Этому были свои культурно-исторические причины. Важнейшими из них стали различия социально-политические (державная власть русского царя VS конституционная монархия в Англии), религиозные (английский протестантизм VS русское православие) и геополитические (в эпоху Великих географических открытий английские открыватели, первопроходцы, добытчики благ для себя и своего государства оказывались в каком-то смысле противопоставлены русским «открываемым» в качестве ресурсных территориям).

В «Книге о великом и могущественном императоре России и князе Московии <…>» (*The Booke of the Greatand Mighty Emperor of Russia*, 1553) «первооткрывателя» России Ричарда Ченслора в описаниях простых русских людей (крестьян, рыбаков, солдат) выделяются черты физической выносливости и интеллектуальной, эстетической, моральной неразвитости. Выносливый русский народ может спать на снегу и питаться одной овсяной мукой, смешанной с водой. Об этической неразвитости русского «туземца» свидетельствует его склонность к «суевериям» (superstitions), «идолопоклонству» (idolatry), «пьянству» (drunkenness) и «разврату» (whoredome). Особую роль в описаниях Ченслора играет обличение лживой религиозности русских, сопровождаемое абсолютизацией выявленного порока: «Русские соблюдают греческий закон с такими суеверными крайностями, о каких и не слыхано. <…> к своим писанным иконам они относятся с таким идолопоклонством, о каком в Англии и не слыхали» [4, с. 65].

В самой масштабной по объему и охвату материала книге этого рода Джайлса Флетчера «О государстве русском» (Of the Russe Commonwealth, 1591), значительно повлиявшей на дальнейшее развитие английских представлений о России [7, с. 3], также много говорится о склонностях русского человека к пороку, причем она прямо увязывается с деспотией царского режима и общем бесправием человека в «Московии». Именно порабощенность, в перспективе наблюдений и рассуждений Флетчера, рождает в русском народе имморализм поведения. Несмотря на «природный здравый рассудок» (‘naturall wittes in the men’, ‘reasonable capacities’), русский народ, в целом, обрисован «вялым», «недеятельным» (enweldy, inactive), склонным к пьянству и всевозможным порокам: «<…> нельзя сказать наверное, что преобладает в этой стране — жестокость или невоздержание. Впрочем, о последнем я и говорить не стану, потому что оно так грязно, что трудно найти приличное для него выражение. Все государство преисполнено подобными грехами» [3, с. 128]. Вину за это автор возлагает на государственную деспотию, удерживающую народ в рабском положении и именно поэтому отрезающую его и от образования, и от правильных понятий веры, и от разумных законов [3, с. 127–128].

В течение XVII–XIX вв. эти образы и представления подхватываются, транслируются, интерпретируются в самых разных произведениях английской литературы: от сонетов Филипа Сидни до второго романа о Робинзоне Крузо Даниеля Дефо, от пьес Шекспира до поэм Байрона, от «Потерянного рая» Мильтона и «Времен

года» Джеймса Томсона до романов Бульвер-Литтона и стихотворений Альфреда Теннисона.

Однако на рубеже XIX–XX вв. с этими устоявшимися в британской культуре представлениями о русском народе происходит нечто неожиданное: образы российского государства и русского народа растождествляются на фоне приписывания революционно-анархическому брожению в России черт британской демократии и либерализма. Рождаются представления о том, что русский народ совсем не аморален, что религиозность его, скорее, природна (имманентна ему), чем навязана, и что жестокость – не черта его национального характера, но явление чисто политическое. Иными словами, российское государство с его «деспотичным» царским режимом начинает восприниматься как система угнетения русского народа, принципиально чуждая ему. Глубокие изменения в представлениях британцев о русском народе во многом стали результатом той деятельности, которую со второй половины XIX в. в Англии вели русские политические эмигранты.

К концу XIX в. вдумчивому английскому читателю был известен целый ряд имен тех русских революционеров и писателей, которые, начиная с 1850-х гг., жили и печатались в Англии, а также тех, чьи произведения в переводе на английский язык здесь публиковались и широко обсуждались в интеллектуальной среде. В политическом памфлете-размышлении «Россия под большевиками» (*Russia under the Bolsheviks*), опубликованном в 1919 г. корреспондентом газеты «Русские ведомости» и «Русское богатство» И. В. Шкловским (Дионео), перечисляются имена Н. В. Чайковского, П. А. Кропоткина, Бориса Савинкова (Ропщина), а также (!) И. С. Тургенева и Л. Н. Толстого как ставшие уже давно «известными обычному английскому читателю» в качестве «радикалов» и борцов «против автократии» [8, p. 6][1]. Примечательно здесь и то, что революционеры-радикалы вписываются в один ряд с либеральными писателями, и то, что их восприятие в Англии напрямую связывается с их либеральной политической позицией и деятельностью.

Особенным вниманием со стороны английской интеллектуальной элиты, несомненно, пользовались регулярно печатавшийся в газете «Таймс» князь П. А. Кропоткин и активно заявлявшие о себе в прессе и различных политических кружках С. М. Степняк-Кравчинский, М. А. Бакунин и А. Н. Герцен. С Кропоткиным и Степняк-Кравчинским были лично и довольно тесно знакомы Бернард Шоу и чета Гарнетт (переводчица с русского Констанс Гарнетт и ее супруг, литературный критик и писатель Эдвард Гарнетт); Олив Гарнетт (сестра Эдварда Гарнетта) была влюблена в Сергея Степняка. О М. А. Бакунине в предисловии к первому французскому изданию говорилось, что «в России среди студентов, в Германии <. . . >, Америке, Англии, Франции, Швейцарии, Италии среди всех честных людей его [М. А. Бакунина] прямое влияние было значительным» [6]. Страстно полемизировал с теорией анархизма Бакунина Б. Шоу. Книга М. А. Бакунина «Бог и государство» (1871) была впервые издана в Америке в 1883 г. и в Англии в 1910 г. и имела большой вес среди революционно настроенной молодежи.

А. Н. Герцен, вскоре после переезда в Лондон в 1852 г., был признан «одной из самых значительных личностей в Европе» и в английском высшем свете, и в среде «пылких революционеров»-радикалов, и среди свободомыслящих политиков. Неизменно выступая, как представитель элиты, против эгалитаризма – торжества «посредственности» и «равнодушия» – Герцен, в то же время, как либерал и социалист, не уставал писать в британской прессе (безусловно, деформируя социально-историческую реальность) об ужасающей несправедливости крепостного

[1] Перевод здесь и далее мой. – *С. К.*

строя в России: здесь, по его словам, «целое народонаселение составляет законную собственность кучки помещиков» (между прочим, и его самого) [12].

С точки зрения воздействия русских эмигрантов на британских интеллектуалов, показателен пример журналиста Дж. Г. Перриса, руководившего в 1908–1910 гг. международным отделом известной либеральной газеты «Дейли Ньюс» (*Daily News*). В начале XX века он присоединяется к либерально-революционному «Обществу друзей русской свободы» (*Association of Friends of Russian Freedom*), а в 1905 г. публикует книгу для широкого круга британских читателей «Революционная Россия» (*Revolutionary Russia*).

Одним из важнейших идеологических результатов деятельности русских политических эмигрантов стало «распространение понимания того, что российское правительство и российский народ – это два очень далеких друг от друга явления и что каким бы ни было отношение англичан к первому, у них нет никаких оснований испытывать по отношению к русским людям что-либо помимо сочувствия» [14, p. xiii.].

Не только русские революционеры-эмигранты (предыдущая цитата – из книги С. М. Степняка-Кравчинского), но и дипломаты не могли обойти вниманием это глубокое изменение: в статье об англо-русских связях, опубликованной в «Рашн Ревью» (*Russian Review)* в 1913 г., дипломат Б. Лебедев указывает: «В настоящее время можно услышать на любом митинге протеста оратора, который, критикуя Российскую империю, обязательно добавляет, что он не имеет ничего против русских людей» [10].

Растождествление образов русского народа и российского государства в Британии на рубеже XIX–XX вв. сопровождалось приписыванием революционному движению в России британских либерально-демократических идей и устремлений. Иными словами, революционное движение рассматривалось как закономерное восстание русского народа (в лице его лучших представителей), стремящегося (как и должно любому народу) к социальной справедливости и свободе, против ирода-царя и его деспотичного режима.

В этом отношении примечательно предисловие к памфлету И. В. Шкловского, написанное известным британским журналистом, специальным корреспондентом газеты «Дейли Кроникл» (*Daily Chronicle*) и большим знатоком России Вильямом Витмором Гарольдом. Гарольд поясняет значимость нового публицистического выступления Шкловского тем влиянием, которое журналист оказал на русское общество через свои многочисленные публикации, написанные под влиянием британских впечатлений.

Начиная с утверждений о том, что книги Шкловского «живо рассказывают о развитии британской демократии последних пятнадцати лет» и что «большая часть молодого поколения русских демократов узнавала об Англии исключительно из работ Дионео», Гарольд прямо заявляет в конце предисловия: «Он [Шкловский] всю свою жизнь посвятил вселению в сознание русских людей демократических идеалов» [8, p. 2].

Заимствование именно британских идей и идеалов русскими революционерами казалось британским интеллектуалам тем более правдоподобным и праведным, что в XVIII–XIX вв., в частности, в связи с жестким противостоянием Британской и Российской империй, британцы научились последнюю ненавидеть.

В этом контексте неизбежной была бы преимущественно положительная реакция британской общественности на русскую революцию 1917 г. Отмечая в упомянутом выше памфлете 1919 г., что эта реакция, действительно, преобладает, Шкловский ею возмущен: как же возможно, чтобы чудовищное положение России при большевиках описывалось англичанами как «социалистическая республика очень

высокого уровня организации»? [8, p. 6]. Однако это преимущественное мнение, кардинально расходившееся с исторической реальностью и с русским «внутренним» взглядом на нее, есть ярчайшее свидетельство *превалирования мнения (представления) в сравнении с исторической реальностью* в том случае, когда речь идет об инонациональной культуре, другой стране, ином народе.

По следам растождествления образа русского народа с образом российского государства на фоне приписывания первому демократически-либеральных устремлений происходит новый сдвиг в представлениях британцев о России. Православие, истовая обрядовость и религиозность в среде русского крестьянства начинает в начале XX века восприниматься в Британии не как ханжеское суеверие или навязанная деспотичным государством модель поведения и мышления, но как внутренняя одухотворенность, мистическая, имманентная настроенность на бескорыстную любовь и поиски Бога. Иными словами, от восприятия русского православия как деспотичной, навязываемой и искажающей народный характер религии многие британские интеллектуалы – на фоне общего сочувственного отношения к русскому народу как страдающему и восстающему праведнику – в начале XX века приходят к представлению о естественной мистичности религиозного русского сознания.

Именно эта мысль становится главной в обрисовке русского характера в одной из самых авторитетных книг о России этого времени в Британии – монографии М. Бэринга «Истоки России» (*The Mainsprings of Russia*, 1914). В ней прямо говорится, что «русский крестьянин – мистик», что его религия «происходит не из книг или учений», но из «опыта» [5, p. 47]. Более того, Бэринг прямо утверждает, что когда-то «вся Европа и особенно англичане» «смотрели на религию так, как русские крестьяне смотрят и теперь» и что это отнюдь не «невежество» и «темная философия» [5, p. 58], но та основа, которая рождает «щедрость», «терпимость», «доброту» и «любовь к людям» [5, p. 162, 333]. У Бэринга в связи с этим не «английское» представляется «менее претенциозным» и более христианским, чем «русское», но «русское» прочитывается как истинно христианское.

Разумеется, Бэринг был не единственным на пути переосмысления русской религиозности. В этом смысле его имя стоит в одном ряду с именами Б. Пэрса, С. Грэма, А. Беннет, В. Вульф, Ч. Сароли и многих других. В 20-х гг. XX в. Вирджиния Вульф пишет о «душе» как о «главном герое русского романа», о «сочувствии страданиям другого» и о «естественном уважении к человеческому духу» как о характерных чертах «русского взгляда на вещи» [16, p. 232]; в книгах писателя и журналиста С. Грэма, написанных в 1910-х – 1920-х гг., последовательно проводится идея естественной устремленности русского человека к Богу и той живой религиозности, которая была свойственна и западному раннему христианству.

В книге «Неоткрытая Россия» (*Undiscovered Russia*, 1914) С. Грэм вдохновенно рисует образ русской «матери-земли», открытой Господу, образы русских женщин-молитвенниц, крестьян, монахов, – образы всего простого русского народа, «вечно преклоняющего колени в переживании Тайны» [9, p. 329]. Удивительно мифологично трактуется у Грэма целостный образ русского народа в связи с его молитвенной ролью: он оказывается народом-женщиной, женой и матерью, то есть воплощает женскую ипостась человечества, тогда как англичане и, в целом, европейцы предстают покоряющим земные пространства, созидающим мужчиной («Russia herself, as has been observed, is a woman-nation. She is the Western-man’s wife, the womb of nations. <…> England needs Russia living on the soil in holiness and simplicity» [9, p. 327]).

Как видим, в новых оценках «русского» значение имеет не только переосмысление русского революционного движения в ключе демократии и

либерализма, а также русской религиозности в ключе истинного христианства, но и проведение параллелей между русским и британским (или даже английским). Русскому присваивается статус «возможного своего». При этом «своим» в социально-политическом отношении русский народ может стать, если осуществит британские либерально-демократические идеалы в ближайшем будущем (путем революции и дальнейших преобразований общества и политического строя), или же он является «своим» в религиозно-нравственном, духовном отношении, но «своим» прошлым, потерянным английским народом в веках.

Двунаправленные глубокие изменения, характеризующие на рубеже XIX–XX вв. восприятие британцев к русскому народу, *происходят в парадигме либерализма в самом широком его понимании: либерализма как утверждение права человека на внутреннюю, духовную свободу и «внешние» права личности*. Религиозность русского народа теперь понимается как свободное, детски-чистое проявление внутренней мистической связи с землей и Богом, а через них – и с любым человеком. Революционное движение – как движение к освобождению народа из-под мертвящего давления царской деспотии во имя утверждения прав и свобод личности.

Особенно отчетливое проявление эта либеральная парадигма в отношении и первого, и второго сдвига в британском восприятии русского народа получила в статье Бернарда Пэрса 1922 г. В ней, в частности, говорится, что «русский крестьянин в силу своего естественного *братского инстинкта*, способен на удивительные свершения, которые осуществятся в том случае, если он сможет освободиться от навязываемого сверху мертвящего давления политических теорий, будь то теории автократические или коммунистические. . . » [11, p. 72] Естественность «братского инстинкта» русского крестьянина подразумевает, конечно, особую внутреннюю свободу, которая может развернуться в свободу внешнюю в том случае, если русский народ сумеет ее отстоять.

Либеральная парадигма в восприятии и изображении России продолжает работать и в советское время, когда рождаются новые представления о советском мире как мире механизированной бесчеловечности, полновластии государственной машины и безвластии человека – представления, замешанные на знакомом уже противопоставлении жестокого государства человеку-страдальцу. В 1963 г. они развенчиваются как условные идеологемы в романе Энтони Берджесса «Клюква для медведей» (*Honey for the Bears*).

Написанный по следам русского путешествия автора (в 1961 г.), он воплотил в себе те неожиданно веселые впечатления от личного знакомства с русским миром, о которых Берджесс кратко и остро рассказал позже в своих мемуарах: ожидая увидеть «спаянное железной дисциплиной «полицейское государство»» и «обезличенные массы», он был сильно удивлен неожиданной чрезмерной свободой, «бедностью, грязью, добродушным пьяным разгильдяйством» и «идиотизмом советской идеологии» [2].

На рубеже XX в. с устоявшейся либеральной парадигмой изображения России происходят существенные изменения. В британской литературе появляются, наравне с романами, написанными в традиционно критическом ключе по отношению к российскому государству и отчасти русскому народу (Харрис «Архангел» / *Archangel*, 2009; Драйден «Жало Москвы» / *Moscow Sting*, 2009; Ле Карре «Русский дом» / *Russia House*, 1989), разноплановые произведения, в которых Россия предстает либо воистину и сокровенно либеральным миром (Старлинг «Водка» / *Vodka*, 2004), либо даже миром, демонстрирующим эфемерность и опасность либеральных представлений о свободе (Стоппард «Остров утопии» / *The Coast of Utopia*, 2002). Через русские

образы в современную британскую литературу входит не только традиционное утверждение либеральной парадигмы, но и ее критика.

Массовый роман Бориса Старлинга «Водка» открывается и завершается образом Москвы как «огромного города, подвешенного в неопределенности его противоречий: посреди дня и ночи, прошлого и будущего, востока и запада, разумности и безумия, красоты и безобразия, добра и зла» [13, p. 1, 660]. Это этический минус-город с его дорогими машинами, оружием, проституцией, азартными играми, банковскими махинациями, водкой, уродливыми зданиями, чеченскими и русскими преступными группировками, новой революцией. В то же время, это город, пленяющий внутренней свободой и самоопределенностью, философической, социальной, бытийной сложностью картины мира, стоящей за его образом и его жизнью.

Это город, который в завораживающей естественной сложности своей жизни, в жесткости борьбы человека с обстоятельствами оказывается полностью созвучен внутренним импульсам героини – американке Элис. Врастание в него происходит для героини параллельно с разрывом с американским миром, в том числе, с подругами и мужем, и сопровождается пониманием меры собственной свободы и зависимости. Водка в романе Старлинга выступает метафорой русскости не потому, что (по известному стереотипу) все русские много пьют, но потому, что она в художественном мире романа многогранна и тонка в отношениях с людьми: она «анестетик» и лекарство, средство бесконечного самораскрытия и самосознания, прямая дорога к «другому» и путь к пониманию мира через чувства и интуицию.

В центре элитарно-интеллектуальной драматической трилогии Тома Стоппарда «Берег Утопии» – вопросы об опасностях полной свободы, о хаосе и самодисциплине, о самоограничениях, не нарушающих свободу. Иными словами, основная тема трилогии – границы свободы личности и либеральной парадигмы мышления. «Потому он и свободный человек, что отдает свободно. Я начинаю понимать, в чем фокус свободы…» – объясняет свое новое понимание свободы Герцен во втором действии «Кораблекрушения» [15, p. 215].

Трилогия заканчивается призывом Герцена «двигаться дальше», осознавая личную ответственность за каждый свой поступок: «Смысл не в том, чтобы преодолеть несовершенство данной нам реальности. Смысл в том, как мы живем в своем времени» [15, p. 478]. Призыв несет в себе смысловой заряд, схожий с тем, которым отмечены заключительные слова Тома Стоппарда из его интервью «Известиям»: «Я верю, что в человеке помимо эгоистических позывов есть и способность умалять свое эго. Построение справедливого общества целиком и полностью покоится не на насилии, не на тотальном контроле над людьми, а именно на этой счастливой нашей способности» [1].

Как видим, либеральная парадигма в широком ее понимании явилась для британской литературы в изображении русского мира важнейшим мерилом человеческого достоинства и оправданности государственной системы. К началу XXI века через разговор о России британские авторы начинают вести критический диалог о либеральной свободе и способности к самоограничению тогда, когда речь идет о справедливости и любви к Другому.

Литература

1. Давыдова М. Драматург Том Стоппард: «Свобода мнений душит голоса эпохи» // Известия, 2007. № 184, 9 октября. С. 5.

2. Мельников Н. Рецензия на кн. : Энтони Берджесс. Клюква для медведей // Знамя. 2003. № 4. С. 228–231.

3. Флетчер Дж. О государстве русском или Образ правления русского царя (обыкновенно называемого царем московским). СПб. : Издание А. С. Суворина, 1906. 165 с.

4. Ченслор Р., Адамс К. Книга о великом и могущественном царе России и князе Московском // Английские путешественники в Московском государстве в XVI веке / пер. с англ. Ю. В. Готье. М. : Соцэкгиз, 1937. С. 47–66.

5. Baring M. The Mainsprings of Russia. London: Thomas Nelson and Sons, 1914. 328 p.

6. Cafiero C., Reclus E. Preface to the First French Edition // Bakunin M. A. God and the State. New York: Cosimo Inc., 2008. 96 p. P. 5.

7. Cross A. By Way of Introduction: British Reception, Perception and Recognition of Russian Culture. In A People Passing Ruse: British Responses to Russian Culture. Cambridge: OpenBook Publishers, 2012. pp. 1–36.

8. Dioneo (I. V. Shkovsky). Russia under the Bolsheviks. London: Wikinson Bros, 1919. 52 p.

9. Graham S. Undiscovered Russia. London, New York. 1914. 337 p.

10. Lebedev B. England and Russia in Recent Years // The Russian Review. Vol. III, No 1, 1913. P. 126.

11. Pares B. The Objectives of Russian Study in Britain // The Slavonic Review. Vol. 1, No. 1 (June, 1922). P. 72.

12. Partridge M. Alexander Herzen and the English Press // The Slavonic and East European Review. Vol. 36, No. 87 (Jun., 1958), pp. 453–470.

13. Starling B. Vodka. London. Harper Collins Publishers, 2004. 660 p.

14. Stepniak S. At the Dawn of a New Reign: a Study of Modern Russia. London: Chatto and Windus, 1905. 347 p.

15. Stoppard T. The Coast of Utopia. London: Faber and Faber Ltd, 2008. 336 p.

16. Woolf V. The Russian Point of View // Woolf V. Collected Essays: in 4 vols. London, 1966. Vol. I. P. 238–246.

УДК 821. 161. 1
Матвеева И. Ю.

Миф о «золотом веке» и критика западной цивилизации в творчестве Ф. М. Достоевского[1]

В позднем творчестве Ф. М. Достоевского есть два фрагмента, где представлен образ «золотого века», эти тексты имеют первостепенное значение, но до сих пор остаются не вполне понятыми в своем смысле, вызывают бурные споры исследователей. Первый содержится в романе «Подросток» (1875), в известной исповеди Версилова перед своим сыном Аркадием, второй составляет ядро загадочного рассказа «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1877 г. [см. : 5].

Формально эти картины «золотого века» мало похожи друг на друга, поскольку в первом случае изображено далекое прошлое, т. е. это в буквальном смысле воплощение мифа о «золотом веке» как легендарном начале истории, в то время как во втором случае речь идет о фантастической перспективе грядущего идеального общества, увиденного героем на планете, похожей на Землю, но бесконечно удаленной от нее в пространстве. Тем не менее даже в этой противоположной временной отнесенности чувствуется внутреннее сходство этих образов. Если мы посмотрим на их содержание, то впечатление сходства станет еще сильнее.

В монологе Версилова картина «золотого века» возникает в связи с его размышлениями о «закате» западной цивилизации, о кризисе, который, начавшись в середине XIX в., по мнению героя романа (это мнение разделяет и автор), вскоре приведет к ее краху. Версилов в качестве художественного прообраза своего представления упоминает картину Клода Лоррена «Ацис и Галатея», хранящуюся в Дрезденской галерее.

Заснув вечером в гостинице небольшого немецкого городка, герой во сне увидел образ идеального прошлого европейского человечества, навеянный этим живописным полотном: «. . . точно так, как и в картине, – уголок Греческого архипелага, причем и время как бы перешло за три тысячи лет назад; голубые, ласковые волны, острова и скалы, цветущее прибрежье, волшебная панорама вдали, заходящее зовущее солнце – словами не передашь. <. . . > Здесь был земной рай человечества: боги сходили с небес и роднились с людьми. . . О, тут жили прекрасные люди! Они вставали и засыпали счастливые и невинные; луга и рощи наполнялись их песнями и веселыми криками; великий избыток непочатых сил уходил в любовь и в простодушную радость. Солнце обливало их теплом и светом, радуясь на своих прекрасных детей. . . Чудный сон, высокое заблуждение человечества! Золотой век – мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть!» [4, с. 375].

Но главный смысл этого сна был связан не собственно с образом легендарного «золотого века», а с осознанием, что цивилизация, имевшая такое прекрасное начало, подошла к своему концу. Вот как об этом Версилов рассказывает сыну Аркадию: «Был уже полный вечер; в окно моей маленькой комнаты, сквозь зелень стоявших на окне цветов, прорывался пук косых лучей и обливал меня светом. И вот, друг мой, и вот –

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 18-011-90003 «Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф. Достоевского и в русской и европейской философии и литературе XIX – начала XX века».

это заходящее солнце первого дня европейского человечества, которое я видел во сне моем, обратилось для меня тотчас, как я проснулся, наяву, в заходящее солнце последнего дня европейского человечества! Тогда особенно слышался над Европой как бы звон похоронного колокола» [4, с. 375]. Версилов имеет в виду Франко-Прусскую войну 1870–1871 гг. и расстрел Парижской коммуны – события, которые он рассматривает как начало распада единой европейской культуры и гибели европейской цивилизации.

В рассказе «Сон смешного человека» в результате фантастического космического путешествия герой попадает на планету, подобную Земле, но сохранившую состояние «золотого века». Вот как герой рассказа описывает свои впечатления: «Я стоял, кажется, на одном из тех островов, которые составляют на нашей земле Греческий архипелаг, или где-нибудь на прибрежье материка, прилегающего к этому архипелагу. О, всё было точно так же, как у нас, но, казалось, всюду сияло каким-то праздником и великим, святым и достигнутым наконец торжеством. <. . . > И наконец, я увидел и узнал людей счастливой земли этой. Они пришли ко мне сами, они окружили меня, целовали меня. Дети солнца, дети своего солнца, – о, как они были прекрасны! Никогда я не видывал на нашей земле такой красоты в человеке. Разве лишь в детях наших, в самые первые годы их возраста, можно бы было найти отдаленный, хотя и слабый отблеск красоты этой. Глаза этих счастливых людей сверкали ясным блеском. Лица их сияли разумом и каким-то восполнившимся уже до спокойствия сознанием, но лица эти были веселы; в словах и голосах этих людей звучала детская радость. О, я тотчас же, при первом взгляде на их лица, понял всё, всё! Это была земля, не оскверненная грехопадением, на ней жили люди не согрешившие, жили в таком же раю, в каком жили, по преданиям всего человечества, и наши согрешившие прародители, с тою только разницею, что вся земля здесь была повсюду одним и тем же раем» [2, с. 112].

Текстовые связи этих описательных фрагментов не вызывают сомнения, но во втором случае сюжет имеет продолжение: герой рассказа, будучи сам глубоко несовершенным существом, вызвал гибель совершенного общества. «Да, да, кончилось тем, что я развратил их всех! Как это могло совершиться – не знаю, не помню ясно. <. . . > причиною грехопадения был я. Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так и я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю. Они научились лгать и полюбили ложь и познали красоту лжи. <. . . > Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревность, ревность – жестокость. . . О, не знаю, не помню, но скоро, очень скоро брызнула первая кровь: они удивились и ужаснулись, и стали расходиться, разъединяться. Явились союзы, но уже друг против друга. <. . . > Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое. Они стали говорить на разных языках. Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением. Тогда у них явилась наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтоб сохранить ее, а для обеспечения кодексов поставили гильотину. Они чуть-чуть лишь помнили о том, что потеряли, даже не хотели верить тому, что были когда-то невинны и счастливы. Они смеялись даже над возможностью этого прежнего их счастья и называли его мечтой» [2, с. 115–116].

Совершенное общество неведомой планеты в результате катастрофического процесса превращается в точную копию несовершенного человеческого общества, но парадоксальным образом люди не жалеют об утрате былого совершенства; очень важно понять, почему это происходит. Разрешение этой загадки дает одна фраза в

первом описании; учитывая, что обе картины изображают одно и то же состояние человеческого общества, его можно перенести и на картину «земного рая» из рассказа «Сон смешного человека».

В первом описании сказано про людей легендарной эпохи, что «великий избыток непочатых сил уходил в любовь и в простодушную радость». Это означает, что, будучи совершенным, общественное бытие людей не давало возможности *раскрыться во всем богатстве их внутренним силам*. Недаром Достоевский в обоих описаниях настойчиво повторяет термин «невинное» по отношению к существованию людей совершенного общества. Невинность – это качество, которое уместно и позитивно в детях, которые еще должны стать взрослыми, но для взрослых это качество означает скорее отсутствие должного развития, неполноту проявления глубинной сущности человека.

Как следует из описания процесса «деградации» совершенного общества в рассказе «Сон смешного человека» потеря «невинности» была связана у людей этого общества с предельным развитием их личностей и с возникновением в связи с этим противоречий и конфликтов между ними. Совершенство их исходного бытия определялось слитностью индивидов в органическое целое, но эта слитность не позволяла развиваться индивидуальной самобытности и творческой энергии, которая всегда связана именно с индивидуальностью. В обоих описаниях «золотого века» ничего не говорится о культуре совершенных людей, и похоже, что среди них не было тех гениев культуры (сам Достоевский часто упоминает в подобных контекстах Шекспира, Шиллера, Рафаэля, Кеплера и др.), которыми гордится наше несовершенное человечество.

В философском мировоззрении Ф. М. Достоевского личность человека выступает центральным понятием, по сути, замещавшим понятие Бога, недаром он очень редко упоминает Бога-Творца традиционного христианства, но очень часто Иисуса Христа, понимаемого как абсолютная личность, как человеческая личность, которая раскрыла всё бесконечное творческое содержание в себе.

Образы «золотого века», приведенные ранее, являются притягательными и совершенными с точки зрения отсутствия противоречий и зла в человеческих отношениях, но с точки зрения раскрытия творческих потенций человеческой личности они являются *несовершенными*, и поэтому человеческое общество должно было разрушить свое исходное невинное состояние ради развития творчества и культуры, пусть даже расплатой за это стало раскрепощения зла, связанное с самостоятельностью человеческой личности.

Доказательством того, что именно так нужно понимать эти образы, становится еще один фрагмент «Дневника писателя», опубликованный в самом начале 1876 г., т. е. за год с небольшим до публикации рассказа «Сон смешного человека». Этот фрагмент имеет несколько комическое название «Золотой век в кармане», где понятие «золотой век» имеет совершенно иное смысловое наполнение по сравнению с приведенными выше описаниями.

Сравнивая свои впечатления от танца детей и взрослых на детском новогоднем балу, Ф. М. Достоевский с горечью констатирует, что потеряв невинность и естественность детей взрослые не приобрели ничего положительного, став откровенно бездарными и пошлыми. Внезапно в своем воображении он обращается к этим взрослым с такой речью: «Ну что, если б каждый из них вдруг узнал весь секрет? Что если б каждый из них вдруг узнал, сколько заключено в нем прямодушия, честности, самой искренней сердечной веселости, чистоты, великодушных чувств, добрых желаний, ума, – куда ума! – остроумия самого тонкого, самого сообщительного, и это в каждом, решительно в каждом из них! Да, господа, в каждом из вас всё это есть и

заключено, и никто-то, никто-то из вас про это ничего не знает! О, милые гости, клянусь, что каждый и каждая из вас умнее Вольтера, чувствительнее Руссо, несравненно обольстительнее Алкивиада, Дон-Жуана, Лукреций, Джульет и Беатричей! Вы не верите, что вы так прекрасны? А я объявляю вам честным словом, что ни у Шекспира, ни у Шиллера, ни у Гомера, если б и всех-то их сложить вместе, не найдется ничего столь прелестного, как сейчас, сию минуту, могло бы найтись между вами, в этой же бальной зале. Да что Шекспир! тут явилось бы такое, что и не снилось нашим мудрецам. Но беда ваша в том, что вы сами не знаете, как вы прекрасны! / Знаете ли, что даже каждый из вас, если б только захотел, то сейчас бы мог осчастливить всех в этой зале и всех увлечь за собой? И эта мощь есть в каждом из вас, но до того глубоко запрятанная, что давно уже стала казаться невероятною. И неужели, неужели золотой век существует лишь на одних фарфоровых чашках?» [1, с. 12–13].

Достоевский убежден, что каждый человек обладает настолько богатым внутренним содержание, что если бы он все свои жизненные силы направлял именно на раскрытие этого содержание, а не на преследование эфемерных материальных целей, то каждый мог бы стать непревзойденным «гением», обладателем таких неповторимых качеств, которые, как нам кажется, могут иметь только идеальные герои литературных произведений. Если бы общество было устроено так, чтобы стимулировать людей к раскрытию их внутреннего содержания, то оно стало бы подлинным «золотым веком», «раем на земле», бесконечно отличающимся в своем развитии и глубине от наивных образов «золотого века», приведенных ранее.

Но здесь возникает главный вопрос: как возможно современному, несовершенному обществу двигаться к такому состоянию, в котором станет возможно раскрытие творческих глубин в личностях? Ведь в нашем обществе развитие начала индивидуальности и личности ведет только к стремлению одних личностей подавить другие, и, в результате, противоречия и конфликты только нарастают и ведут всё более и более разобщенное и эгоистическое общество к гибели, что Достоевский и констатирует в романе «Подросток» (в монологе Версилова).

Ответ на поставленный вопрос Достоевский дает в известнейшем рукописном фрагменте, написанном в апреле 1864 г., сразу после смерти его первой жены Марьи Дмитриевны. Говоря о неизбежности развития начала «я», самобытной личности в каждом человеке, Достоевский предполагает, что в этом развитии сама личность должна прийти к отрицанию себя ради соединения, слияния с другими.

«Между тем после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего *я*, – это как бы уничтожить это *я*, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно. И это величайшее счастие. Таким образом, закон *я* сливается с законом гуманизма, и в слитии, оба, и *я* и *все* (по-видимому, две крайние противоположности), взаимно уничтож<енн>ые друг для друга, в то же самое время достигают и высшей цели своего индивидуального развития каждый особо.

Это-то и есть рай Христов. Вся история, как человечества, так отчасти и каждого отдельно, есть только развитие, борьба, стремление и достижение этой цели» [3, с. 172].

Историю человечества Достоевский мыслит как борьбу и взаимодействие двух противоположных тенденций: «закона *я*», т. е. устремления каждой личности к полноте раскрытия ее индивидуального содержания, и «закона гуманизма», под

которым понимается стремление личностей к единству и служение одних личностей интересам других. Весь смысл христианства и образа Христа Достоевский сводит как раз к демонстрации необходимости окончательного господства в истории второй тенденции – стремления к единству и служения другим.

Таким образом, «золотой век», который был легендарным началом человеческой истории, должен был исчезнуть и смениться обществом, построенном на «законе *я*», т. е. на конкуренции отдельных независимых личностей. Этот процесс изображен в рассказе «Сон смешного человека» и он ведет общество к радикальному несовершенству, к нарастанию противоречий, конфликтов, к господству зла в человеческих отношениях, но это является оборотной стороной необходимости развития личностей ради раскрепощения в них глубокой творческой энергии, которая должна стать основой развития всё более богатой культуры. Тем не менее автоматически такого развития не происходит, общество вполне может приобрести все негативные черты индивидуализма и эгоизма, но не приобрести одновременно с ними позитивные качества творчества и культурного развития. По Ф. М. Достоевскому, это происходит, когда утрачивается христианская религиозность, подлинная вера, в центре которой находится идеал Христа. Именно это и произошло в истории Европы и именно это ведет ее к гибели.

Таким образом, понятие «золотого века» в мировоззрении Достоевского имеет два значения. Первое из них, вполне соответствующее обычному употреблению этого термина, обозначает легендарное начало человеческой истории, отмеченное первичным единством людей, но без заметного развития их личностей.

Про это исходное состояние Достоевский пишет в еще одном известном рукописном фрагменте «Социализм и христианство»: «Когда человек живет массами (в первобытных патриархальн<ых> общинах, о которых остались предания) – то человек живет *непосредственно*» [3, с. 191]. Но развитие общества и его культуры невозможно без развития личностей, это и есть период цивилизации, длящийся от древности до наших дней. Здесь происходит значительное развитие личного сознания и творческого начала в личности, но расплатой становится рост индивидуализма и противоречий между личностями.

В конечном счете негативные черты в развитии общества нарастают и дальнейшее развитие возможно только через совмещение двух процессов: развития творческого начала в каждом «я» и признание каждым «я» главной ценностью не своей обособленности и независимости, а соединения, синтеза личностей. Такое сочетание возможно только через сохранение и выдвижение на первый план «идеала Христа», т. е. подлинной христианской религиозности, которую Достоевский резко противопоставляет традиционной церковной религии.

В противоположность последней религиозный идеал Достоевского направлен не на подчинение человека трансцендентному Богу, а на раскрытие *бесконечных*, *божественныхпотенций* в самом человеке, в каждой личности, о чем и говорится во фрагменте «Золотой век в кармане».

Но личность, достигшая того уровня развития, который соответствует «идеалу Христа», уже не может преследовать низшие эгоистические интересы, ее главным *личным* интересом станет *служение* духовной культуре и другим людям, с которыми она едина в этой культуре.

В этом случае и произойдет возвращение «золотого века» как синтеза, слияния всех личностей, но уже не в их невинной, непосредственной форме, а наоборот, во всей полноте их личного духовно-творческого развития. Впрочем, для этого состояния Достоевский чаще применяет понятия «рай Христов» и «рай на земле» (об этом

говорит старец Зосима в романе «Братья Карамазовы»), а не мифологему «золотой век».

Литература

1. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1876 г. (январь–апрель) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л. : Наука, 1972–1990. Т. 22. 408 с.

2. Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1877 г. (январь–август) // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 25. 472 с.

3. Достоевский Ф. М. Записки публицистического и литературно-критического характера из записных книжек и тетрадей 1860–1865 гг. // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 20. С. 152–205.

4. Достоевский Ф. М. Подросток // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 13. 456 с.

5. Степанян К. А. Загадки «Сна смешного человека» // Достоевский и мировая культура. Вып. 32. СПб. : Серебряный век, 2014. С. 63–83.

УДК 930. 85+9 (93/94)
Розина О. В.

Мифы о Конце Света в контексте российской истории

Эсхатологические ожидания сопровождают человечество на длительном периоде исторического развития. Мифы о Конце Света есть во всех религиозных системах [7]. Армагеддон, Апокалипсис, Рагнарёк, Судный день и подобные им представления свидетельствуют о попытках заглянуть «по ту сторону бытия» и увидеть там или тотальную гибель всего, или переход в иное качество, но то, что возникнет «за чертой» не будет похоже на то, что есть.

В любом случае эта катастрофа неизбежна и бесконтрольна. Ей предшествует «Последняя битва» светлых и темных сил и сопровождает всеобщее разрушение, предотвратить которое невозможно никому. В апостасийном сознании современного человека, не укорененного в религиозной традиции, неотвратимость «светопреставления» еще более усугубляет страх перед ним и сеет ужас от мыслей от последствий.

Особенно пугают наших современников возможное уничтожение ожившими мертвецами чудом оставшихся в живых людей, как сублимация древних мифов о греческих титанах, индийской богине Кали, библейской апокрифической Лилит, как символизация конца света. От апокалиптических ожиданий не остается в стороне кинематограф: фильмы-катастрофы стали одним из ведущих жанров современного, в основном западного, киноискусства. Вот некоторые их них – «Геошторм» (США, 2017), «Дыши во мгле» (Франция, 2018), «Дитя робота» (2018), «Черное лето» (Канада, США, 2019) и др., в которых отражается присущий сегодняшней культуре страх безумия и бесконтрольности.

Вместе с тем мысли о конце света, как ужасе и катастрофе менее характерны для жителей регионов, ментальность которых формировалась под влиянием восточных религиозных практик и православной традиции. В первом случае конец света – это просто переход в иное состояние, во втором – ожидание «светлого будущего», преображенной и более совершенной действительности, а «воскресение из мертвых» – это не только всеобщее ожидание, но и радостная встреча с усопшими близкими.

Исследования философских оснований эсхатологической перспективы человечества носят различный, хотя и фрагментарный характер. В основном это работы религиозно-философской направленности [1; 3; 4; 8; 13]. Смысл и значение эсхатологии в жизни человека анализировал Н. А. Бердяев [2]. В ряде работ присутствуют идеи неизбежности, тотального разрушения и создание принципиально нового бытия «после конца света».

О. В. Кузнецов обратил внимание на то, что в культурологии «светопреставление» можно рассматривать как один из вариантов архетипа катастрофы [9, с. 24]. Уральский исследователь Ф. Н. Петров отметил, что «главным вопросом эсхатологии является вопрос о смысле существования мира, поскольку в конце времен сводятся воедино все линии мировой истории» [11, с. 19]

Эсхатологические ожидания всегда обостряются в период социальных потрясений, когда многие начинают ощущать свою незащищенность перед неизбежной реальностью. В эсхатологическом предчувствии, как заметилФ. Н. Петров, «переплетаются два сущностных, экзистенциальных чувства человека – надежда и страх: надежда на полноту и осмысленность жизни и страх перед смертью, перед бессмысленностью, абсурдностью бытия» [11, с. 21]. Например, в публицистике современная ситуация вокруг короновируса (2019-nCoV или SARS-CoV-2) уже

рассматривается, как предвестник Апокалипсиса, как первый всадник Судного дня [14].

На фоне эсхатологических ожиданий активизируется конспирология, формируются новый виток в теории заговоров и апофении. Раздаются призывы найти тех, кто открыл «ящик Пандоры», то есть – кто допустил выход вируса за пределы лаборатории в китайском Ухане и выяснения вопроса о том, случайно или умышленно это было сделано, не сомневаясь в искусственной природе самого вируса. Так, например, 18 апреля 2020 г. соответствующее обращение в Генпрокуратуру и Следственный комитет России было направлено правозащитным центром Всемирного Русского Народного собора (ВРНС) [10].

Вместе с тем текущее ожидание конца света не первое в истории России. Ожидание Страшного суда и поиск его предпосылок («знамений») было характерной чертой средневековой ментальности, как на Руси, так и в Византии, откуда отчасти и было воспринято: христианская экзегетика обращалась к этой проблеме уже со II–III веков. Согласно христианским представлениям, конец света связан с победой над антихристом, Вторым пришествием Иисуса Христа и Его Страшным судом, после которого «Его же Царствию не будет конца», о чем указано в 7 члене Символа веры.

Главными источниками эсхатологических представлений на Руси являлись ветхозаветная Книга пророка Даниила, переводные произведения «Слово об антихристе» Ипполита Римского, «Откровения МефодияПотарского», некоторые Жития (например, Андрея Юродивого, Василия Нового и др.), а также «Апокалипсис» (или «Откровение») Иоанна Богослова.

Предание относит написание «Апокалипсиса» к концу I века, когда уже в юго-западной части Малой Азии (ныне Турции) существовали семь малоазиатских церквей (Ефесская, Смирнская, Пергамская, Фиатирская, Сардийская, Филадельфийская и Лаодикийская), основанные апостолом Павлом (после его смерти заботу о них взял на себя Иоанн). Ефесская Церковь была самой многолюдной и имела статус митрополии в отношении соседних малоазиатских церквей.

В 431 г. в Ефесе состоялся III Вселенский собор. Пергам был политическим центром западной части Малой Азии. В нем доминировало язычество с пышным культом обоготворенных языческих императоров. На горе около Пергама величественно возвышался жертвенник Зевсу, упоминаемый в Апокалипсисе, как «престол сатаны» (Откр. 2:13). Тогда же, в I в. н. э. начались первые гонения на христиан [12].

В этих условиях и был написан Апокалипсис, в котором показаны судьбы мира и всего христианства. В нем описываются тайные видения, которые были даны апостолу Иоанну о будущем Церкви, действиях антихриста, его поражении и конце света. За 20 веков появилось множество толкований Апокалипсиса, которые могут быть объединены в 4 группы:

- те, кто относит символы и видения Апокалипсиса «к последним временам» - кончине мира, явлению антихриста и второму пришествию Христа;
- те, кто придает Апокалипсису только историческое значение и ограничивает его видения событиями I века: гонениями на христиан со стороны языческих римских императоров;
- те, кто старается найти осуществление апокалипсических предсказаний в исторических событиях своего времени;
- те, кто видит только аллегорию, считая, что описываемые видения имеют не с только пророческий, сколько нравственный смысл.

Общей чертой всех эсхатологических ожиданий, рассматриваемых как «начало конца»являлись массовые стихийные бедствия, которые скрупулезно отмечались в

средневековых хрониках и летописях. Но уже в III–IV вв. стала формироваться идея о конце света на и сходе VII тысячелетия, так как каждое тысячелетие приравнивалось к одному ветхозаветному дню творения с четырьмя «царствами»: Вавилонским, Персидским, Македонским и Римским, последовательно сменяющим друг друга в непримиримом противостоянии. Такой хронологии и взглядов придерживался ряд отцов Церкви – «каппадокийцы» Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, а также Иоанн Дамаскин и другие.

Согласно византийской традиции «верным» признаком Апокалипсиса на Руси признавались не только такие «знамения», как солнечные и лунные затмения, природные катаклизмы, эпидемии и голод, но и нашествие «измаильтян», под которыми в разный период понимались печенеги, половцы и монголы.

Особый смысл придавался «круглым» датам. Так, например, Второе пришествие Иисуса Христа и конец света ожидались в 1037 г., когда пришедший в год тысячелетия Распятия Христа и правящий после этого 3, 5 года антихрист будет побежден. К этому времени Ярослав Мудрый закончил строительство оборонительных крепостных сооружений вокруг Киева и собор св. Софии Премудрости Божией. Именно Золотые ворота должны были первыми встретить пришедшего Христа.

Следующая «круглая» дата – 7000 лет от сотворения мира – 1492 года. Именно тогда и ждали конца света. Церковь даже не рассчитывала пасхалии на следующий 1493 г., а крестьяне почти не засевали поля. Именно через построенные на год раньше Спасские ворота московского Кремля должны были стать «вратами Входа Господа Иисуса Христа».

Страшным «знамением» конца света на Руси было падение Константинополя в 29 мая 1453 года. За несколько дней до этого (22 мая) было лунное затмение, которое видели как осадившие город турки, так и оборонявшиеся жители, что было расценено последними, как предвестник грядущей катастрофы. До сих пор в изустной традиции (в том числе в Турции) существует предание, восходящее к текстам греческих историков, описывающих взятие Константинополя османами. В нем говорится, что когда МехмедФатих (Завоеватель) со своими воинами ворвался в собор Святой Софии, где шла Божественная Литургия и пелась Херувимская песня, священнослужитель с чашей Святых Даров был невидимо скрыт в стене собора.

До последнего времени экскурсоводы показывали эту стену, в которой слышен звук, похожий на шепот: там священник читает молитвы и будет молиться до тех пор, пока над Святой Софией не будет воздвигнут крест. Тогда он выйдет и завершит Литургию. Правда в свете самых последних событий – подписание 10 июля 2020 г. президентом Турции Реджепом Эрдоганом указа о передаче в собственность Управления по религиозным делам страны Софийского собора, что автоматически ликвидирует его музейный статус и превращает в мечеть – вышеобозначенная перспектива еще более отдаляется.

Существенный вклад в апокалипсические ожидания внесла церковная реформа патриарха Никона, рассматриваемая многими на Руси как «предвестник» конца света в 1666 году: нумерология связывала 666 («число зверя») и 1000-летие («миллениум») от Рождества Христова. И хотя Никон в том же году был сослан в Ферапонтов Белозерский монастырь, настроение Апокалипсиса осталось, соединившись с западноевропейским трендом: там тоже ожидался конец света.

«Брожение умов» началось за несколько лет до ожидаемой даты. В Европе оно выразилось в целом ряде «эпохальных событий». Это и ожидание Мессии евреями: им стал каббалист Шабтай (Саббатай) Цви из Смирны. Демографические потери Германии в Тридцатилетней войне (1618–1648), которые рассматривались современниками, как «начало конца» «немецкой земли». А также – крупное

крестьянское восстание во Франции в 1666 г. ; обострение военного конфликта между Великобританией, Шотландией и Ирландией, а также эпидемия чумы и огромный пожар в Лондоне в сентябре 1666 года. В России – обострением противостояния между консерваторами и реформаторами в православной Церкви в 1650–1660 гг., «медном бунте» 1662 г. и других событиях.

Новое массовое ожидание конца света возникло на Руси в период царствования Александра I. Оно явилось, пожалуй, первым «светским», так как исходило из масонского окружения императора. Еще в ходе войн 1806–1807 гг. Наполеон был объявлен антихристом, а в написании его имени нашли зашифрованное число 666. В немалой степени этому содействовало официальное объявление Святейшего Синода, читаемое во всех церквях после воскресной или праздничной Божественной литургии. Оно составлялось при участии митрополита Платона (Левшина).

Более подробный анализ этого сюжета содержится в исследовании диакона Владимира Василиска [6]. Тем радостнее было «изгнание супостата» с российской земли: оно праздновалось как торжество не только русского оружия, но как победа православия над силами зла.

Рубеж XIX–XX веков и революционные события этого времени вызвали очередную волну мифотворчества в российском обществе. Именно «мучительные переживания мировой бессмыслицы, достигшие в наши дни необычайного напряжения» явились, по мысли философа Е. Н. Трубецкого, толчком к поискам эсхатологические перспективы на фоне текущих катастроф [15, с. 3]. Однако эти поиски, по мнению В. В. Бородиной, появились не столько в массовой сознании, сколько в публицистике того времени: в газетах муссировались разного рода слухи о «звезде с хвостом», «огненном дожде», «ледяном граде» и иных природных катаклизмах [5, с. 41].

Эсхатологические ожидания сопровождали весь 1999 годв преддверии 2000 года – «нового миллениума». Находись «явные свидетельства» грядущего события: астероид, летящий к Земле; цивилизация планеты Трон, стремящаяся к уничтожению Земли; солнечное затмение; начавшаяся ядерная война; взрыв сверхновой звезды и прочие подобные «знамения».

Очередной Апокалипсис не состоялся 21 декабря 2012 г. (конец современной эпохи по календарю майя). Не случился он и 15 мая 2013 г. – открытие после длительного ремонта мавзолея Ленинана Красной площади, что практически совпало с выходом на экран в США очередного фильма ужасов «Конец света 2013: Апокалипсис по-голливудски». После этого со ссылкой на мнения «известных ученых» и «данные исследований» еще на несколько дат «назначался» конец света, в том числе на 11 августа 2019 («по Нострадамусу», как следствие солнечного затмения), 2020 («компьютерный»), 2021, 2029 годов. Но мир пока жив, несмотря на пандемию SARS-CoV-2.

В итоге следует заключить, что ожидание «светопреставления» – давняя и весьма разработанная во многих религиозных учениях идея изменения текущего состояния человека и мира, как стремление к преобразованию и улучшению наличного бытия. Конечно, риск уничтожения мира в результате глобальных катастроф возрастает, чему способствуют сам человек и созданные им новые сверхтехнологии – искусственный интеллект, нанотехнологии, биооружие и другие. Футурологическая перспектива человечества активно обсуждаются учеными [16].

Возрастет ли ответственность человека за сохранение этого мира, и будут ли созданы системы контроля по его безопасности – это вопрос ближайшего времени и результат той цивилизационной войны, современниками которой мы является.

Литература

1. Арзуманян А. Л. Учение о конце света и воскресении в мусульманской литературе. . . дисс. канд. филол. наук. М., 2002. 296 с.

2. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Дух и реальность. М. : АСТ; Харьков: Фолио, 2006. 679 с.

3. Бестужев-Лада И. В. Эсхатология индуизма (футурологический аспект) // Индуизм: традиции и современность. М. : Наука, 1985. 284 с.

4. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с анг. СПб. : Петербургское востоковедение, 1994. 288 с.

5. Бородина В. В. идея конца света в понимании российского общества на рубеже XIX–XX веков // Вестник Вятского государственного университета, 2017, № 4. С. 39–42

6. Василиск Владимир, диакон. Образ Наполеона-антихриста в русском общественном сознании первой трети XIX века. Часть 1. URL: https://pravoslavie. ru/34380. html(дата обращения: 10. 03. 2020)

7. Книга о конце мира / Сост. Р. Светлов, А. Рахманин. Серия «Александрийская библиотека». СПб. : Амфора, 2009. 336 с.

8. Лёзов С. В. Основные мотивы интерпретации Евангелия по Марку // Канонические Евангелия. М. : Наука, 1993. 350 с.

9. Кузнецов О. В. Истоки и смысл «катастрофического» сознания в западной культуре. Автореферат дисс. . . . докт. филос. наук. Екатеринбург, 2000. 39 с.

10. Обращение Правозащитного центра ВРНС в Генпрокуратуру и Следственный комитет России 18 апреля 2020 г. URL: https://vrns. ru/human-rights-center/5442 (дата обращения: 15. 06. 2020).

11. Петров Ф. Н. Эсхатология: философско-религиозный анализ (исторический аспект). Автореферат дисс. . . . канд. филос. наук. Екатеринбург, 2001. 24 с.

12. Розина О. В. Путешествие по Западной Турции. Часть 2. Пергам // Преподавание истории в школе. 2004, № 8, С. 10–17.

13. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л. : Наука, 1976. 104 с.

14. Темнова Е. Четыре всадника ковид-апокалипсиса. Чипирование, биг-даты, вакцины-убийцы и транснациональные корпорации URL: https://www. nakanune. ru/articles/116090/(дата обращения: 28. 05. 2020).

15. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М. : Институт русской цивилизации, 2011. 650 с.

16. Хоружий С. С., Фишман Л. Г., Комлева Н. А., Манойло А. В., Баграсарян В. Э, Радиков И. В., Федорченко С. Н., Абрамов А. В. Постчеловек и постчеловечество: будущее цивилизации или ее конец? Круглый стол // Вестник Московского государственного областного университета (Электронный журнал). 2016, № 3, С. 2.

УДК101. 1:3. 321
Спорник А. П.

Миф машины 2.0: власть техники в контексте биополитики

Техника и технологии уже настолько глубоко проникли в нашу жизнь, что в настоящее время «повседневная реальность уже не отделяется от реальности виртуальной, реальный мир виртуализируется» [10, с. 28]. Господство технологий в науке, производстве и в быту существенным образом меняет традиционный уклад жизни сотен миллионов людей не только в технологически развитых странах, но и у тех, которые до сих пор находятся на периферии мировой цивилизации. В результате воздействия технологий, прежде всего, информационных, активно формируется новый тип общества, называемый в социологической литературе «постиндустриальным», «информационным» [7]. Главной характеристикой такого типа общества становится высокотехнологичное наукоёмкое производство и мифосимволическое доминирование научного знания, прежде всего в сферах IT и биотехнологий. Важно отметить, что «процессы информатизации, цифровизации и технизации производства и процессы технологизации социальных практик всегда накладываются на процессы проникновения и насыщения технологий достижениями науки. Наука через инновационные технологии, базирующиеся на научных достижениях, активно формирует образ, а также структурную и функциональную основу современного постиндустриального общества» [7, с. 104]. В последние годы можно встретить и иные метафоры, обозначающие вектор развития информационного общества – «цифровое», «сетевое» [3; 5; 10], что описывает не только его производственную сферу, но и социальную структуру.

Следствием изменившихся принципов построения социальных связей внутри сетевого общества становится смена символических принципов и правил организации вертикальных и горизонтальных связей между индивидами, социальными группами и институтами. Сетевизация принципиально изменяет мифосимволическое отношение человека к миру, взаимоотношения между людьми как в рамках одной социальной группы, так и в практиках межгруппового взаимодействия. Трансформируются и отношения в рамках системы «индивид – институт»: доминирующие некогда вертикальные связи всё больше отходят на второй план, уступая место связям горизонтальным, носящим, по большей части, неформальный характер**:** мир как бы вернулся к «традиционному «деревенскому» укладу, где все знают обо всех, где нет ничего сокровенного, тайного» [5, с. 77]. В сетевом обществе обнаруживается постепенное сокращение числа, а то и полное исчезновение посредников между производителем и потребителем, гражданином и государством за счёт внедрения разнообразных информационных сервисов и интернет-приложений. Данный процесс можно охарактеризовать как мифосимволический «рестайлинг» Мегамашины [6] – сложной иерархической организации человеческой деятельности. С одной стороны, это существенным образом облегчает жизнь индивида, с другой – создаёт немыслимое доселе поле биополитического контроля и пространства для повсеместного осуществления «мягкого» управляющего воздействия.

Политическая сфера, вслед за экономикой и социальными отношениями, также подверглась определённым трансформациям в сетевом обществе. Классические формы политических отношений уступают место иным форматам репрезентации власти. Современные биополитические сценарии являются «яркой разновидностью «мягкой власти», не предполагающей прямой контроль и эксплуатацию, а действующей

опосредованно: например, через искусственное конструирование и навязывание новых потребностей, продвижение новых видов товаров и услуг. Несмотря на свою «мягкость», биовласть не перестаёт быть властью, так как сохраняется асимметрия между её субъектами и объектами» [2, с. 320]. Как резюмирует в этой связи К. Ю. Аласания, «биовласть работает таким образом, что объект, подчинённый властному воздействию, просто перестаёт ощущать какое-либо давление, осознавая происходящее как нечто, что свойственно ему» [1, с. 75].

Властные отношения проникли и во все сценарии взаимоотношений человека и техники. Речь здесь идёт, в первую очередь, о практически тотальной зависимости человеческой повседневности от современных гаджетов и информационно-коммуникативных технологий. Человек сегодня просто вынужден почти повсеместно полагаться на технику, прежде всего, электронику, контролирующую, в буквальном смысле слова, каждый его шаг (речь идёт о навигаторах, фитнес-трекерах, планировщиках, разного рода медицинской технике и др.) И если раньше техника была лишь вспомогательным инструментом, «органопроекцией» индивида, то теперь она фактически превратилась в среду существования человека, а потому вне техники как собственно человека, так и его деятельность помыслить уже практически невозможно. Более того, сегодня развивается так называемая «умная техника», в основе которой лежит искусственный интеллект, превосходящий человеческий по многим параметрам. Таким образом, властное подчинение возможностей искусственного интеллекта открывает, безграничные возможности и в области управления.

Аналогичная ситуация происходит и с биотехнологиями: «современная техника, так, как она представлена в биотехнологиях, делает инвалидизирующее вторжение в существо человека тотальным, затрагивающим и его сущность, и его существование. При этом, чем богаче мир техники – тем более уязвим, в большей мере недееспособен и неполноценен (инвалидизирован) должен быть человеческий индивид как её потребитель» [9, с. 90]. Получившая самостоятельность технология утрачивает свою «человекоразмерность», ставя под угрозу существование и природы, и человека [4, с. 279]. Отовсюду слышны тревожные голоса относительно опасности ГМО, клонирования, искусственных частей тела с одной стороны и повсеместного использования технологи BigData, искусственного интеллекта на основе нейронных сетей и многих других достижений прогресса в науке и технике (технофобия).

Действительно, человеконесоизмеримость технологий, прежде всего в тех отраслях, утрата контроля над которыми представляет наибольшую угрозу (от атомной энергетики до генной инженерии), заставляет иначе смотреть на проблемы безопасности. Техногенные катастрофы последних лет серьезноподорвали доверие общества к науке и технологиям (а также политикам и военным), что подогревается индустрией кино и сериалов в жанре фантастики, включая супергероику, триллеры и хоррор. В центре сюжета такой истории всегда находится какая-то технология, способная уничтожить или поработить мир, окажись она не в тех руках, а также герои, обязанные своими сверхспособностями аналогичной компьютерной или биотехнологии.

В то же время многие людии социальные структуры «продолжают возлагать на науку большие надежды, рассчитывая, что только научные методы способны охватить множественные и разнообразные факты реальности, согласовать противоречивые интересы действующих лиц» [8, с. 140]. Наука приобретает статус «спасителя человечества»: именно на научной основе с этой точки зрения можно выработать единственно верный способ решения глобальных проблем, порождённых наукой и техникой. Поскольку главными проблемами, помимо угрозы тотального ядерного

уничтожения являются экологическая, демографическая, продовольственная и проблема ресурсообеспечения, надежды человечества как раз и связаны с биотехнологиями и инженерным подходом к обеспечению функционирования промышленности, сельского хозяйства и сферы услуг на основе энерго- и ресурсосбережения.

Пересмотр оснований социальной структуры и производства, содержания политических отношений и принципов управления приводит и к трансформации самого человека, набора его идентичностей, даже – онтологического статуса. Техника, понимаемая в широком смысле как искусственная среда существования человечества и как специфический инженерный способ взаимодействия с миром и решения познавательных и производственных задач, становясь технологией власти, специфически перелицовывает контуры существующей реальности. Биополитические способы управления и контроля, опираясь, прежде всего, на последние достижения науки и техники, делают возможным тотальный контроль не только над человеческим поведением, посредством манипулирования его желаниями и потребностями уже сейчас, но, в перспективе, дают возможность производить человека с заранее заданными свойствами. В этом заключается и большие возможности для улучшения жизни человечества, связанные с решением целого ряда глобальных проблем, и огромная опасность выхода технологии из-под контроля, что может грозить полным уничтожением не только человечества, но и всей биосферы планеты.

Литература

1. Аласания К. Ю. Философская концепция биовласти: истоки и перспективы // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 4. С. 70–77.

2. Желнин А. И. Биополитика и биополитическая экономия: сущность концептов // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. № 3. С. 320-330.

3. Иоселиани А. Д. Особенности повседневной жизни человека в цифровом мире // Манускрипт. 2020. Т. 13. № 4. С. 115–119.

4. Кобылин И. Игры методологов: Мишель Фуко и «оргуправленческий» проект Георгия Щедровицкого // Философско-литературный журнал «Логос». 2019. Т. 29 № 2(129). С. 268–288.

5. Лысак И. В. Сетевизация культуры: на пути к обществу взаимной прозрачности // Манускрипт. 2018. № 4 (90). С. 75–79.

6. Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. : Пер. с англ. : Т. Азаркович, Б. Скуратов (1 глава). М. : Логос, 2001. 416 с.

7. Пелевин С. И. Постиндустриальное общество в условиях цифровизации // Манускрипт. 2020. Т. 13 № 7. С. 101–104.

8. Пястолов С. М. Генезис и перспективы трансдисциплинарности // TerraEconomicus. 2016. Т. 14 №2. С. 139–158.

9. Тищенко П. Д. Биоовласть в эпоху биотеххнологий. М: ИФРАН., 2001. 177 с.

10. Фролов А. В. Экзистенция и мир в цифровую эпоху // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. №3. С. 18–30.

УДК 316. 758:316. 455.

Ставицкий А. В.

Мир и США в условиях нарастающего хаоса: Капитализм не имеет будущего. А человечество?

Воистину мы живём во времена Великих Перемен. Апокалиптических. Страшных и впечатляющих. В эпоху стратегической нестабильности, когда миром правит постправда, за которой проступает Его Величество Миф, способный как прятать истоки и механизм глобальных перемен, так и их обнажать.

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 [8]. Но чтобы начался Новый мир, надо, чтобы Старый ушёл. Возможно, именно 2020-й год войдет в историю как год, с которого начались Великие Перемены. Хотя готовились они Историей давно [4]. Но связано это не с выборами президента США, как многие полагают, а с событиями, которые произошли несколько раньше. В мире. В Америке. В культуре. И связаны они в первую очередь с:

а) гендерными установками, которые постепенно навязывают миру свои правила и каким-то странным образом сочетаются с идеями социального, расового и гендерного равенства, направленного против теряющего свои позиции белого большинства, которое, по мнению активистов BLM, уже пора отменить;

б) формированием глобальной структуры BigData под эгидой FAGMA[1], взявшей в ходе третьей эпидемии COVID[2] под контроль почти все виды социальной коммуникации, включая управление, менеджмент, культуру и образование, и продолжающей свою экспансию в новых, более благоприятных для перемен условиях;

в) утверждения «посткапиталистических» стандартов, которые всё более напоминают средневековое ростовщичество и неофеодальную ренту [5];

г) охватившей все страны мира медиа-пандемии COVID-19, которая вынудила правительства принять меры, приводящие к:

- изоляции людей и ограничению их гражданских прав;
- колоссальному ущербу для экономик;
- падению уровня жизни;
- признанию действий властей нелегитимными, а национальный суверенитет – спорным и опасным для включённых в глобализацию стран [6].

В результате будущее мира стало крайне неопределённым. В обществах господствуют паника и уныние [2]. Власти с возложенными на них обязанностями не справляются. Вера в их возможности и даже элементарное понимание происходящего быстро падает [5].

Впрочем, напомним, что в странах Запада уже несколько десятилетий идёт настоящая «культурная война», в которой технология работает против традиции, а традиция объявлена вне закона с сохранением права на трансформацию, после завершения которой нынешняя западная цивилизация будет иметь к иудео-христианским ценностям такое же отношение, как современные арабы к египетским пирамидам [10]. Устои старого мира в глазах общества уже десакрализированы, а это – исторический приговор. И он будет приведён в исполнение. А как он реализуется, мы

[1]FAGMA –5 корпораций ((Facebook, Amazon, Google, Microsoft, Apple)), строящих всемирную Цифровую Империю, т. н. компании «большой цифры».

[2]Sars (2002-2003, ТОРС – тяжелый острый респираторный синдром; Mers (2012-2016).

можем наблюдать по тому, что происходит с Америкой, которую превращают в «чёрную дыру» для себя и остального мира.

Какое значение в свете этого имеют грядущие президентские выборы в США, если выборы президента не дают выбора даже Америке? Возможно, не больше, чем выборы капитана на тонущем «Титанике». И время упущено. У Америки нет сил даже на то, чтобы спланировать и организовать Третью мировую войну, чтобы решить свои проблемы, как это было сделано великим Ф. Д. Рузвельтом посредством Второй мировой войны, когда участие США в антифашистской коалиции увязывалось с открытием английских колоний для американских капиталов, товаров и услуг [7].

И проблема даже не в «цветной революции», которая началась в центре западной демократии. Кризис в США слишком глубок, чтобы выборы президента, независимо от его итогов, что-то решили. Американский «Титаник» уже получил роковую пробоину, когда противоборствующие элиты ради победы любой ценой решились делать ставку на обрушение Системы. Поэтому ситуация с короновирусом лишь усугубит нарастающий кризис, но его не разрулит. А характер политической борьбы указывает на то, что исход выборов уже ничего не решает. Тем более, что он скорее всего не будет признан проигравшей стороной, кем бы она ни была.

Впрочем, сами по себе перемены – не более чем вызов для настоящего [1]. Его надо просто правильно понять. Без сомнения они представляют собой вызов с постмодернистским характером изменений, вызванных наркотической тягой к самоуничтожению. Тотальная энтропия берет своё. Разрушение стало модным. Тема Апокалипсиса оказалась очень востребованной. И всё смешалось.

Налицо нисходящая деструкционная динамика, нарастающий хаос, сюр, фейки, постправда, паника и связанные с ними эйфория, отрицательная конвергенция, суицидная политика, медийная война всех против всех, вызывающие к жизни логику бифуркации, революции и Апокалипсиса, которая сейчас реализуется в режиме энтропии и хаоса. Ведь, когда кто-то обрушивает мир в момент тотальной турбулентности эпохи Великих Перемен, он не может этим обрушением управлять по определению. Слишком быстры перемены и много неучтённых факторов.

Управляемый хаос, о котором так много пишут сейчас, возможен только при внешнем воздействии в рамках локальных пространств типа Украины, ЮАР или Ливии. Да и то при условии, что там не столкнутся интересы конкурирующих сторон. А тут глобальное обрушение. Как им управлять?

Борьба всех против всех под лозунгом за всё хорошее против всего плохого сопровождается полной неопределённостью, предлагающей эсхатологический выбор между ужасным концом и ужасом без конца, вызванным мировой войной под ковром на всех уровнях и в любых формах, следствием которой может быть только «чума на оба ваших дома». Невозможно остановить процесс, когда он достиг точки невозврата. И нам остаётся только уповать, чтобы не дошло до ядерной войны, после которой сохранение ресурсов станет невозможным, а власть – бессмысленной.

Во многом это связано с тем, что управляемый хаос под воздействием обстоятельств непреодолимой силы стал неуправляемым и по принципу бумеранга как гигантский ураган обрушился на США, принеся им то, что они ранее десятилетиями несли миру. Накопленный в мире негатив против PaxAmericana обернулся социальным цунами, превращая Америку в новую Атлантиду. И на этот вызов в США не знают ответ. Теперь всё происходит само по себе. Говорят: человек предполагает, а Бог располагает. И сейчас он не на стороне Америки. Окно позитивных возможностей для неё закрывается [1]. Но там, где закрываются возможности для одних, они открываются для других. И тут главное – не упустить свой шанс.

Однако вернёмся к США. Создаётся впечатление, что последняя глобальная Империя уже Историей приговорена. Мы имеем в виду, конечно, не ту историю, которую власть и эпоха пишут под себя, а ту Историю, которая является бесконечным процессом творчества Бога. Просто История как всегда не спешит с исполнением приговора, давая возможность Системе самой себя похоронить в куче нарастающих как снежный ком внутренних и внешних проблем, испытывающих цивилизацию на разрыв и прочность. А причина его досадно проста, хотя имеет и глубинный характер: Америка давно живёт не по средствам, беря у будущего взаймы, и, несмотря на преимущества неограниченной эмиссии доллара, уже банкрот.

Поэтому почти все возникающие у неё проблемы она пытается решить не системными организационными мерами, а денежной эмиссией. Пока это срабатывало. Хотя и похоже на заметание груды мусора под ковер, когда то, что воспринимается как преимущество, является разрушающим Систему недостатком, потому что эти финансовые вливания не превращаются в инвестиции, стимулирующие развитие, а становятся источником новых банковских спекуляций и надуванием очередного финансового пузыря.

Так невероятные траты государства на американский ВПК скрывают не военный потенциал ВС США, а масштабы связанной с ним коррупции, которые Белый дом даже не пытается выявить, объявляя его очередной государственной тайной [9; 11]. Однако нерешаемые проблемы имеют свойство накапливаться. И на каком-то этапе обязательно перейдут в новое качество, способное похоронить Америку как империю в сочетании с борьбой за её наследство. Просто, чтобы понять это, большинству людей нужно время и какие-то существенные подтверждения, очевидные, как крушение башен-близнецов. Но ход Истории не отменить. А значит, мы можем сделать предварительные выводы на предмет, что ждёт мир в ближайшие годы.

Очевидно, что ничего особо хорошего. Ведь человечество входит в эпоху Великих Перемен, какой ранее не знало. Изменения будет глобальными и тотальными. Они сравнимы разве что с масштабами изменений и последствий от перемен, которые произошли при крушении Римской империи и Великом переселении народов. Однако сейчас всё может произойти быстрее, трагичнее и глобальнее уже хотя бы потому, что у Рима, подвергшегося нашествию гуннов или в ужасе ожидающего похода короля вестготов Алариха, не было ядерного оружия. Но и современные «гунны» уже иначе организованы. Они не идут единой «ордой», а рассеяны и работают в сетевом режиме как рой. Они проникают в Империю столь малыми группами и имеют внутри неё уже столько своих сторонников, что выявить их крайне сложно, а обезвредить ещё сложней. Более того, Третий мир не просто нашёл и использует механизм разрушения Запада изнутри. Он вооружился соответствующими идеями, оправдывающими его. А ничто не может победить идеи, если их время пришло. Против идей ракеты и пушки бессильны. Так что мы можем констатировать, что теперь Запад бьют его же оружием. И разбомбить или выжечь напалмом этого врага Запад не может, потому что у этого «роя» центра нет, а вместо одной снесённой головы, как у Гидры сразу вырастают две.

Именно поэтому происходящие на Западе процессы следует рассматривать с учётом психодемографии и демографии войны. Но главная проблема не в «армии вторжения», а в удручающем состоянии самого Запада, чьё технологическое превосходство обнуляется системным кризисом и построенном на трансгуманизме внутренним разложением, где конец означает как минимум потерю позитивного смысла, утрату потенциала и отсутствие пути. Хотя зачем путь тем, кто обрёл состояние?

Запад потерял былую энергию и способность к мобилизации, которой обладал, когда противостоял СССР. Советский Союз держал его в тонусе. А после его развала наступил т. н. «мышиный рай», когда стимулы в развитию исчезли и не к чему стремиться. И обратный процесс пошёл, достигнув стадии необратимости.

Конец Америке и всему Западу неизбежен, как рухнул когда-то Вечный Рим. И о нём пишут уже, как о чём-то неизбежнои и даже естественном (см. П. Бьюкенен («The Death of the West: How Dying Populations and Immigrant Invasions Imperil Our Country and Civilization»), Ч. Капхен («The End of American Era»), Л. Ларуш, Н. Хомский, Г. Райзеггер, С. Хангтингтон («Who Are We? The Challenges to America's National Identity»), Й. Галтунг, Т. У. Читтам («Civil War Two: The Coming Breakup of America») и др.).

Все базовые тенденции говорят в пользу этого: экономические, социальные, политические, культурные, демографические. И хотя мы не знаем точно, когда это произойдёт, как и в какой последовательности, конец будет оглушительным и его нельзя избежать. Не знаем, рухнет всё вместе или по очереди, но пыли будет много. И это всё – следствие завершения существования эпох. Так, по мнению ряда исследователей разных взглядов и разных стран, наступившая эпоха глобального системного кризиса характеризуется схлопыванием несколько эпох:

- экспансии и гегемонии Запада (существует ок. 500 лет);
- либерализма (300 лет);
- капитализма (300–250 лет);
- потребления (более 150 лет);
- нефтедолларового мира (100 лет);
- Pax Americana (75–80 лет);
- третьего (пятого) техноуклада (ок. 30 лет).

Теперь все эти эпохи вошли в системный кризис, который вынудит заменить их на нечто качественно иное. И за всем этим уже маячит угроза утраты общих правил Игры и механизма легитимизации собственности, которые всегда происходят при больших переделах. Глобальная пищевая цепочка всё чаще даёт сбои и перестаёт работать. Законы и былые договорённости не соблюдаются. Старый мир уходит. А если при этом учесть, что последние 50 лет человечество целенаправленно уничтожало среду своего обитания, безотчетно тратя невосполнимые природные ресурсы и ставя под угрозу существование homo sapiens как вида, о чем многократно говорилось в докладах Римского клуба на протяжении почти 50 лет, то картина будет более-менее полной. Бремя техносферы становится для планеты непосильным. Именно об этом заявляли члены Римского клуба, делая ставку на демографию [3], но не оговаривая, что около 90% мирового потребления природных ресурсов приходится на страны Запада, где доля США – чуть менее половины.

Как человечество может решить этот вопрос? Вариантов не много, но для членов Римского клуба, отражающих общее мнение глобальных элит, все они сводятся к максимально возможному снижению численности населения. И точка невозврата по мнению работавшей над этими докладами группы Медоуз уже пройдена [4].

Поэтому времени на раскачку нет. Надо торопиться. Самый оптимальный в этом случае вариант: глобальная бойня или пандемия. Но в силу их непредсказуемого результата для самой элиты, на подобные меры она вряд ли решится. Хотя такие сценарии без сомнения прорабатываются. Для мировых элит вопрос стоит предельно просто и сводится к экзистенциальному выбору: новый мировой порядок или небытие? А пока, чтобы выиграть время, нужен ресурс одной из ведущих стран. Первоначально ею должна была стать Россия. Что и было оговорено не раз Збигневом Бжезинским.

Однако события последнего десятилетия существенно меняют расклад. России каким-то образом удалось от этого сценария увернуться. И уже в нулевых нового тысячелетия руководство РФ дало понять, что уничтожать Россию не собирается и другим не позволит. Русский медведь своей тайги не отдаст – какие ещё нужны комментарии? Но это было для лидеров Запада обидным и неожиданным, т. к. после распада СССР и победы США в Холодной войне, Россия рассматривалась им как проигравшая сторона со всеми вытекающими последствиями, включая аннексии и контрибуции.

Об этом свидетельствовали системно организованная в ходе приватизации скупка предприятий ВПК, передача имевшихся технологий и вывоз капиталов за рубеж. Однако это не стало разовой акцией. И подобно тому, как Германия десятилетиями выплачивала Израилю контрибуцию за холокост, Россия является данником уже потому, что в качестве основной валюты использует доллар, который стал не только инструментов выкачивания ресурсов, но и неофициальной идеологией страны. Правда, ситуация постепенно меняется.

В известном смысле Россия и сейчас разными способами платит дань Западу, находясь от него в экономической, финансовой, технологической и идеологической зависимости, а выполняющие функцию инструмента сдерживания введенные странами Запада санкции лишь подтверждают это. Однако полного контроля над РФ как периферией Запада уже нет. Крым показал мобилизующее влияние «русской Бездны», силу которой Запад помнит по 1812-му и 1943-му годам. И лучше её в угол не загонять. А всемерно ослаблять надо. Что, собственно, и делается. Но санкции, похоже в этом деле начали давать обратный эффект по принципу Ф. Ницше «что нас не убивает, делает нас сильнее», поскольку наказания становятся вызовом и открывают новые возможности, которыми глупо не воспользоваться. Что Россия и делает. Выходит, Запад сам себе творит нового глобального конкурента, делая всё, чтобы его усилить, вопреки собственным целям и интересам в условиях, когда главным глобальным противоречием становится противостояние США и Китая, где РФ может поддержать любую сторону, обеспечив ей решающий перевес.

А тем временем признаки глобального системного кризиса проявляются в мире всё чётче и разнообразнее. И сейчас, не преодолев последствия эпидемии COVID-19, на волне флойдомании в США система пошла вразнос. Время ускоряется, вынуждая участников предпринимать всё более резкие и опасные действия. Хотя ясно, что если рухнут США, обрушится и всё остальное. Ведь мы живём в нефтедолларовом мире, где господствует идеология денег. И он начинает ужиматься, крошиться и рушиться на наших глазах.

Выживут ли после начавшихся с короновирусом, бунтами в США и реколонизацией Европы Америка и ЕС, мы не знаем, но как глобальные игроки они скорее всего проиграют, несмотря на своё технологическое превосходство, хотя бы потому, что история не знает примеров, чтобы в случае подобных по масштабу катаклизмов гегемон сохранил своё лидерство. Он всегда становился пищей для новых Игроков. И для Америки История не сделает исключения. Наоборот, чем выше залезла она в борьбе за мировую гегемонию, оказавшись в конечном итоге на вершине глобальной пищевой цепочки, тем больнее придётся падать.

Впрочем, желающих стать Хозяевами Мира нынешних хозяев денег, примером и символом которых стали уже не Ротшильды и Рокфеллеры, а выдвинувшаяся за последние 30 лет и строящая глобальную цифровую Империю FAGMA, это падение может затронуть минимально. Хотя внутренняя борьба может привести к ликвидации ресурсов новых региональных элит. Да и нынешние гегемоны – США и ЕС – просто так мир не отдадут. Но воля к власти у них уже почти утрачена. Они будут работать на

удержание и отчаянно сопротивляться, пытаясь оттянуть свою гибель, что возможно, если в жертву принести какую-нибудь большую страну, чтобы её использовать как ресурс для сохранения старой системы как можно дольше.

Таким ресурсом может стать РФ (деструктивный потенциал её ещё не исчерпан) или Китай. Но значительно больше шансов оказаться таким ресурсом имеют сами США или ЕС. Ведь миропорядок контролирует не конкретно Америка, а глобальный капитал. Фининтерн. Хозяева денег. И последние события показывают, что США уже не рассматривается ими как кластер. Впрочем, хозяева денег тоже очень рискуют, т. к. социальные идеи, приходящие на смену капиталистическим, скорее всего будут настроены против них. Но в их распоряжении находится механизм усыпляющей и гипнотизирующей всех либеральными мантрами постправды, помноженной ценностями западной постхристианской цивилизации.

Чтобы остаться у власти, им нужно успеть демонтировать старые институты и построить «цифровой концлагерь» до того, как всех накроет накатывающаяся волна хаоса. Сейчас многие эксперты согласны в том, что инструментом демонтажа старых систем может стать COVID-19, разыгранный медийно как глобальная пандемия. И власти почти всех стран на этот психоз купились, потому что никогда не слышали о таком.

Управляемая паника способна на многое, потому что неизвестность хуже войны. При этом, хотя ошибочность установленного карантина очевидна, лидеры разных стран пытаются его использовать для того, чтобы укрепить свою власть нелегитимными средствами под предлогом опасности инфекции. Но такие меры не могут дать долгосрочный эффект и рано или поздно обернутся против них. Тем более, что большинство руководителей, дабы их карантинные меры не приняли за ошибку, будут продолжать проводить их, нагнетая обстановку и далее.

Говорят, дьявол прячется в деталях. И в теме короновируса это особенно заметно, подводя к мысли, что если бы короновируса не было, его надо было выдумать. Однако применительно к США, он дал, возможно, минимальный эффект от ожидаемого, несмотря на размах эпидемии, потому что от него ждали падения власти Д. Трампа. Снижения рейтинга президента добиться удалось. Но не более. И поэтому пришлось задействовать сюжет с несчастной смертью чёрного наркомана Джорджа Флойда.

Иными словами, есть основания предполагать, что сценарий под условным названием «Джордж Флойд» был заранее спланирован, хотя конкретный персонаж подвернулся в последний момент и оказался не самого лучшего качества. Особенно, если вспомнить аналогичную ситуацию в Фергюсоне (2014 г.), когда был бунт после убийства белым полицейским чёрного подростка. В данной аналогии совпадает не только сюжет, но и контексты: выборы были и тогда, и сейчас. Только тогда были промежуточные выборы.

Интересно, что буквально перед «убийством» Флойда в выступлении перед выпускниками школ бывший президент США Б. Обама поднял тему бесправия чёрных и убийств чернокожих полицейскими. Словно заранее знал, что произойдет. Впрочем, подобные убийства в США периодически случаются. Однако люди сведущие обратили внимание на то, что на этом «пророческом» выступлении Обамы присутствовала связанная с масонами и движением Black Lives Matter, известная защитой в судах преступного бизнеса корпораций (см. преследование журналиста Дэвида Делайдена за расследование сети абортариев Planned Parenthood), креатура FAGMA – бывший генпрокурор Калифорнии Камала Харрис, которую прочат в вице-президенты страдающему деменцией Джо Байдену, чтобы в случае его победы на выборах руководить Белым домом от имени президента.

В результате из подобных «случайностей» вырастает общая картина, раскрывающая планы глобальных «операторов будущего» и технологию управления хаосом с помощью манипуляции сознанием. Однако в этом будущем кое-что пока не известно. В первую очередь сроки и формы обрушения. Когда это произойдёт и как? Так ещё десять лет назад после оккупации Ирака, обрушения в хаос Ливии и начала войны в Сирии многие эксперты предполагали, что:

- всё решит демография войны – переселение мигрантов и европейская реколонизация;
- на сам процесс обрушения в духе гибели Рима и Великого переселения народов уйдёт 40–50 лет;
- эпицентром обрушения станет ЕС.

Четыре года назад ситуация стала меняться за счёт обострения борьбы в США после прихода Д. Трампа. Там представляющий национальную элиту Трамп пошёл ва-банк, пытаясь удержать неизбежную деградацию Америки, но глобалисты долгое время действовали осторожнее, не доводя до крайностей. В ЕС же предположительные сроки перехода власти к мигрантской «армии вторжения» сдвигались и уменьшались до 15–20 лет. По форме чаще говорили о Большой войне, которая начнётся на глобальной периферии. Причина этого понятна. Ну, не могут США не использовать уже проверенный в двух мировых войнах способ решения собственных проблем.

Где же могла бы начаться война? Предположительно в Индокитае (треугольник Китай–Индия–Пакистан), Большом Средиземноморье (эпицентры – Сирия, Ливия) или по периметру зоны влияния РФ (Кавказ, Средняя Азия, Украина и, возможно. Беларусь), чтобы обрушить и её. Самое забавное, что во второй и третьей зонах вероятного большого конфликта действуют почти одни и те же силы, вооруженные и подготовленные спецслужбами США. Те самые, с которыми воюют в Сирии. И вдруг, когда ждали вот-вот Большую войну, случился COVID-19, а затем в США начались бунты Black Lives Matter. Почему? Такое могло произойти, если представленные в США Демократической партией «глобалисты» решились пойти на обрушение США. Но вместо Большой войны они использовали короновирус, который по разрушительным последствиям для экономик и политических систем оказался не хуже Большой войны и столь же нелегитимен.

Блестящий ход. Медийность перевесила инфраструктуру. И это не удивительно. Ведь победителям не нужны уничтоженная экономика, разрушенная инфраструктура и выжженная земля после ядерного удара и боевых действий, а COVID-19 позволяет обрушить всё, сохранив реальную экономику. Более того, впереди ещё борьба за право вакцинировать мир и в ход ещё не пущен главный объект обрушения – доллар, после которого преимущественно спекулятивная экономика США может ужаться примерно в 10 раз, но зато будет обнулён и американский долг. А глобальная финансовая система вследствие банкротства Америки вообще может перестать существовать, если не успеет предложить взамен какую-то новую валюту и оседлать её.

Итак, как видим, после короновируса и особенно бунтов Black Lives Matter произошёл ключевой стратегический поворот по переформатированию мира. Эпицентр перемен и обрушения переместился в США. Сроки опять сдвинулись. Теперь судьба Америки может решиться не то, что в ближайшие годы, а уже осенью на выборах в США. Точнее не решиться, а обрушиться. Ведь Система может рухнуть, независимо от результатов выборов, т. к. проигравшая сторона их скорее всего не признает. При этом в борьбе с короновирусом государства могут не заметить другой более опасный вирус, запущенный в цивилизационные программы других стран. Вирус FAGMA, который соотносим с программным обеспечением компьютера и

заточен на борьбу за «новую нефть»[1]. И в этой борьбе на стороне FAGMA играют ФРС (Federal Reserve System), а также отдельные национальные банки, взявшие на себя задачу под предлогом всеобщей цифровизации собрать и объединить BigDate в границах своей страны и взять под контроль её образование.

Формально это делается от имени национальных государств. В действительности за этим стоит FAGMA. Но сможет ли она осуществить задуманное – большой вопрос. Что будет дальше в США: гражданская война, зачистка или голод и всеобщие бунты? Расколется Америка или сохранит свою целостность? А если расколется, то на сколько частей? Наступит там ужасный конец или продолжится ужас без конца? Эти вопросы открытые.

Не очень понятно соотношение сил политических элит внутри страны и их способность идти до конца. В частности пока не ясно, за кого будут символизирующие слияние науки и силовиков нетократы[2], в действиях которых угадывается союз FAGMA, разведсообщества и FRS, которые Трамп пытается взять под контроль.

Во всём этом несколько обескураживает работа на обрушение с обеих сторон. Ведь на такое лидеры глобальной элиты могли пойти только в случае, если они уверены в новом кластере, который в будущем заменит США. Где-то у них должно быть лежбище. Но где? Может, в России? И об этом уже говорят. Или вопрос будущего будет решён кардинально иначе? В любом случае аукаться всем эти перемены будут долго. И сразу освободится вакантное место глобального гегемона. И за него начнётся борьба. Возможно, такая, что камня на камне не останется, не то, что людей. Ведь на кону не просто лидерство, а оставшиеся ресурсы Земли. И под них планомерно готовится новое Постчеловеческое Будущее.

Что интересно, проходившее в Монтрё (2019) последнее заседание Бильдербергского клуба основную тему определило как «будущее капитализма». Но постановка вопроса не правильная. У капитализма будущего нет. Что отчасти подтверждает последний доклад Римского клуба, сделавший вывод, что «Старый Мир обречен, Новый Мир неизбежен» [12]. Ведь, уничтожив своего глобального конкурента – СССР, Запад не смог предложить миру такой проект, который бы превосходил по идеям и образам советский.

Либеральная РФ была возвращена в лоно западного мира. Но свято место пусто не бывает и в сфере идеологии. И смысловой вакуум будет заполнен. Пока не ясно, чем. Но с учетом того, что общество потребления отходит, а цена выбора как никогда высока и исторически значима, не исключено, что мир снова вернется к идеям, где человек будет восприниматься не пассивным потребителем, а творцом. Тем, кто слово «быть» ставит выше, чем «иметь». И тогда мир получит шанс вернуться к тем духовным ценностям, которые сохранила КУЛЬТУРА, несмотря ни на что. И это Новый Мир нас уже ждёт, хотя многие об этом пока не догадываются. Но для его создания понадобится новый Великий Миф.

Литература

1. Бжезинский Зб. Стратегический взгляд: Америка и глобальный кризис. М. : Астрель, 2012. 285 с.

2. Валлерстайн И. После либерализма. Пер. с англ. / Под ред. Б. Ю. Кагарлицкого. М. : Едиториал УРСС, 2003. 256 с.

[1] «новая нефть» – термин, обозначающий людей, т. н. человеческий капитал, его потребности и информация о них.

[2] Нетократия – термин, определяющий власть шестого техноуклада, символизирующий союз банкиров, спецслужб и научно-технологических центров.

3. Лейбин В. М. Римский клуб: хроника докладов // Философия и общество. URL: https://www. socionauki. ru/journal/articles/1501909/ (дата обращения: 07. 06. 2020).

4. Медоуз Д. и др. Пределы роста. 30 лет спустя. М. : Академкнига, 2007. 342 с.

5. Мейсон П. Посткапитализм. Путеводитель по нашему будущему. М. : Ad Marginem. 2016. 416 с.

6. Панарин А. С. Народ без элиты. М. Алгоритм, Эксмо, 2006. 352 с.

7. Стариков Н. В. Спасение доллара – война. СПб: Питер, 2010. 256 с.

8. Уткин А. И. Новый мировой порядок. М. Алгоритм, Эксмо, 2006. 640 с.

9. Филатов С. Пентагон и ВПК США – две компоненты одной коррупции // Международная жизнь. 19. 05. 2019. URL: https://interaffairs. ru/news/show/22526

10. Hunter J. D. Culture Wars: The Struggleto Define America. New York: Basic Books, 1991. 416 p.

11. Schlereth E. Amerikasfürchterliche Korruption – besonders in der Armee. NEOPresse. URL: https://www. neopresse. com/politik/usa/amerikas-fuerchterliche-korruption-besonders-der-armee/ (дата обращения: 07. 06. 2020).

12. von Weizsaecker E., Wijkman A. Come On! Capitalism, Short-termist, Population and the Destruction of the Planet. Springer, 2018. 220 p.

УДК 316. 758:316. 455

Ставицкий А. В.
Ставицкий В. В.

COVID-19 и мир: мифологический аспект

1. Эпидемия глазами врачей и вирусологов

Трудно сказать, как будут оценивать будущие поколения историю с короновирусом. Особенно с учётом того, что она ещё не закончилась. Однако, хотя короновирус представляет реальную угрозу жизни и здоровью людей, не исключено, что борьба с ним принесла больше жертв, чем сам COVID-19. И нам теперь с этим жить, исходя из научного взгляда без претензии на абсолютную безупречность. Но, дабы не плодить панических настроений, стоит знать, какой информацией об этом вирусе мы в целом располагаем.

Коронавирусы (лат. Coronaviridae) известны науке давно. Коронавирус человека впервые был выделен учёными в 1965 г. у больных острой респираторной вирусной инфекцией (ОРВИ). До недавнего времени инфекции человека, вызванные коронавирусом, считались неопасными и поэтому практически не привлекали внимание исследователей. Однако в 2002–2003 гг. в Китае была зафиксирована резонансная вспышка т. н. атипичной пневмонии или тяжелого респираторного синдрома (ТОРС или SARS), вызванного вирусом SARS-CoV, относящегося к семейству коронавируса.

Это была первая эпидемия COVID, известная врачам. Из Китая инфекция распространилась на другие страны. Всего в мире было зарегистрировано 8273 случая заболевания, умерло 775 человек. Летальность от ТОРС составила 9, 6%. Вторая эпидемия COVID началась в 2012 г., когда в Саудовской Аравии были зарегистрированы первые случаи т. н. ближневосточного респираторного синдрома (БВРС или MERS), вызванного еще одним коронавирусом MERS-CoV. Летальность при БВРС по мнению специалистов достигла 35%.

Сейчас в мире наблюдается третья эпидемия, вызванная короновирусом SARS-CoV-2. При этом специалисты при оценке летальности от COVID-19 четко различают смертность от коронавирусной инфекции и смертность при наличии коронавирусной инфекции. В первом случае причиной смерти становится непосредственно вирус SARS-CoV-2. Во втором больные, инфицированные вирусом SARS-CoV, умирают от осложнений или обострений хронических заболеваний или других причин, не имеющих прямого отношения к инфекции.

В конце января COVID-19 был внесен в список самых страшных болезней за всю историю человечества, хотя общая смертность от COVID-19 в большинстве стран пребывает на уровне среднегодовых показателей по гриппу, а средний возраст умерших непосредственно от короновируса составляет более 80 лет (см. : Аналитический сайт Swiss Policy Research – https://swprs. org).

Что при этом стоит отметить?

1) Эпидемия COVID-19 совершенно четко показала несостоятельность т. н. западных моделей здравоохранения, на которые мы ранее ориентировались. Особенно с учетом той информационной кампании, которой эпидемия сопровождалась, поставив простой вопрос: что это, эпидемия COVID-19 или пандемия страха? Связан вопрос с тем, что информация медиа о течении эпидемии напоминает сводки из зоны боевых действий во время войны, которую проигрывают на всех фронтах. Следует признать, что формальные основания, если не для страха, то хотя бы для серьезного беспокойства, безусловно, имеются. Хотя COVID-19 – явно не вирус-убийца, а

болезнь, поддающаяся лечению. Но медиа-освещение протекания эпидемии происходит так, будто речь идёт о представляющей угрозу всему человечеству пандемии типа чумы, а статистика подгоняется под ковид, способствуя росту массовой паники и всеобщей депрессии. И данное обстоятельство становится опаснее самой эпидемии. При этом больным с инфарктами, травмами, инсультами, раком, хроническими заболеваниями, беременным и пострадавшим в ДТП своевременную помощь врачам стало оказывать намного тяжелей, что увеличило смертность по ним в разы.

В результате общая проблема в рамках ковид-стратегии осознаётся, но не решается. Чтобы было понятно, о чём идёт речь, представьте себе, когда во время войны противник активно наступает, но вы точно информированы о всех силах и средствах, которыми он располагает, и, очевидно, зная свои возможности, можете довольно уверенно планировать военную кампанию. Но, если вы не знаете боевые возможности своего врага, если перед вами полная неизвестность, и враг яростно наступает повсюду, то тогда и появляется страх, который в свою очередь порождает панику. А панику контролировать невозможно. И она породила феномен, который уже успели назвать коронокризисом и даже коронобесием, связанным с вызванным боязнью инфекции истерией.

Не случайно глава Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) доктор Тедрос Адханом Гебрейесус пожаловался: «Мы боремся не только с эпидемией, но еще и с инфодемией. Фейк-ньюс распространяются быстрее и гораздо проще, чем сам вирус, при этом являются не менее опасными, чем он» [27].

2) По данным ВОЗ контагиозность (возможность заражения человека от человека) и скорость распространения заболевания при гриппе значительно выше, чем при COVID-19 [9]. Но истинная смертность от COVID-19 не известна от слова *вообще*. Показатели смертности от конкретного заболевания рассчитываются по формуле: количество умерших умножается на 100% и делится на количество заболевших. Таким образом, чтобы рассчитать правильно смертность от какого-то конкретного заболевания необходимо знать точную цифру заболевших. Эта цифра по COVID-19 не известна, потому что у более 80% зараженных заболевание протекает бессимптомно. Поэтому довольно большая группа с бессимптомным протеканием заболевания не попадает в расчёт.

Очевидно, что официальные цифры выявленных больных напрямую зависят от количества проведенных тестов, а их количество растёт в геометрической прогрессии [22]. Что ставит и качество тестов под сомнение, поскольку они вводились в экстренном порядке без основательной проверки и были предназначены для исследований, а не диагностики.

При этом официальная статистика информирует о позитивных тестах на COVID-19, как о заболевших. А на самом деле это цифра выявленных инфицированных. Инфицированные без клиники в большинстве случаях – просто заразившиеся. А инфицированные с соответствующей клиникой это уже заболевшие. Впрочем, при COVID-19, следует признать, что эта грань очень тонкая, т. к. и у бессимптомных больных при обследовании, в частности при проведении КТ (компьютерной томографии) органов грудной клетки, могут быть выявлены патологические изменения со стороны легких [5].

3) Также неизвестно истинное количество умерших непосредственно от COVID-19. Ни один специалист не может назвать реальных цифр: в каком количестве смертей истинной причиной смерти больных стал непосредственно вирус SARS-CoV-2, а в каком количестве больных инфицированных коронавирусом непосредственной причиной смерти стала другая острая или хроническая патология или другие причины

(травма, суицид и т. д.). Такой статистики нет в принципе. Показатели смертности, представленные СМИ не выдерживают никакой критики.

Все аналитики сходятся во мнении, что подход в определении показаний к тестированию крайне избирателен, а значит, не может быть по-настоящему объективен. При этом у большого числа умерших больных, инфицированных вирусом COVID-19, патологоанатомическое исследование вообще не проводилось. У всех этих больных официальной причиной смерти стал коронавирус, что в принципе совершенно не корректно, т. к. не учитываются сопутствующие заболевания.

В тех регионах, где посмертное исследование умерших инфицированных вирусом COVID-19 проводилось, у подавляющего количества больных непосредственной причиной смерти признан не SARS-CoV-2, а другие заболевания или причины.

Очевидно, что если врачи не знают точного числа заболевших COVID-19 и истинное число больных умерших непосредственно от коронавируса, то не могут хотя бы приблизительно знать показатели смертности от SARS-CoV-2. В этом случае даже гадание на кофейной гуще будет более точным. В любом случае по данным ВОЗ смертность от заболеваний системы кровообращения, онкологической патологии, туберкулеза, вирусного гепатита С и даже AIDS (СПИД) в абсолютних цифрах несоизмеримо больше, чем от COVID-19. Тоже самое можно сказать и про сезонный грипп.

Отметим также, что к группе риска в основном относятся люди с ослабленным иммунитетом: пожилые и старики, а также больные хроническими заболеваниями, что вполне предсказуемо с учётом того, что любой вирус работает на естественный отбор. Даже в развитых странах, включая США, на коронавирус преимущественно тестируют группу риска и больных с клиническими проявлениями коронавирусной инфекции [26]. Естественно, что у людей из группы риска и без коронавируса хватает проблем с выживанием. Совершенно очевидно, что в странах, где тестируют преимущественно больных с тяжелыми проявлениями COVID-19 и стариков, смертность будет завышена.

Ещё одна парадоксальная особенность эпидемии COVID-19 заключается в том, что СМИ рост количества инфицированных связывают с нарастанием эпидемии. В тоже время по данным Института Роберта Коха (Германия) рост числа инфицированных COVID-19 напрямую зависит от роста числа проведённых тестов [22]. Хотя многие специалисты вирусологи обосновано предполагают, что вирус уже циркулировал ранее, но не был обнаружен, потому что раньше никто его не искал [18].

В этом смысле крайне важно правильно понимать и объективно оценивать реальную угрозу пандемии COVID-19. Любая статистика, а медицинская тем более, должна иметь единые стандарты и единый методологический подход. Только на основании этого можно проводить объективную и всестороннюю аналитику заболевания, формулировать научно обоснованные выводы, делать максимально точный прогноз и давать правильные и эффективные рекомендации. В противном случае все это будет напоминать шарлатанство или злонамеренные действия.

4) Одна из сложностей в борьбе с эпидемией COVID-19 заключается в том, что вирус SARS-CoV-2 склонен к частым мутациям, которые, по мнению специалистов, происходят примерно каждые две недели. И чем больше людей задействованы в передаче друг другу вируса, тем больше разных мутаций получится.

Впрочем мутации COVID-19 не оказывают существенного влияния на его свойства. Хотя они всё равно могут отрицательно сказаться на его последующей диагностике. Однако неизбежный рост иммунной прослойки переболевших позволит сдержать вирус. Со временем он перестанет быть определяющим фактором нашей

жизни, независимо от инфодемии. Но при этом стоит учитывать, что иммунитет у переболевших короновирусной инфекцией нестойкий и обычно сохраняется не более двух-трёх месяцев [15], что может серьезно затруднить борьбу с инфекцией. Причем, иммунитет гораздо быстрее снижается у больных перенесших лёгкие или бессимптомные формы короновируса.

В свете сказанного понятно, что карантинные меры призваны сгладить кривую заболеваемости и соответственно более равномерно распределить нагрузку на систему здравоохранения. Однако с учетом проведения жёсткого санитарного надзора за контактными и инфицированными, в том числе медицинскими работниками, и мер профилактики, включающих введение карантина в лечебных учреждениях, эта нагрузка только возрастает, когда, занимаясь больными короновирусом, врачи не могут уделить должного внимания другим больным. Поэтому опасения многих специалистов, что карантинные мероприятия для государств и обществ могут оказаться страшнее самого вируса SARS-CoV-2 [14], вполне обоснованы, т. к. противоэпидемические мероприятия крайне затратны, а их эффективность весьма сомнительна.

В связи с вышеперечисленными особенностями инфекции COVID-19, необходимость разработки и возможная эффективность использования вакцины против данного заболевания многими специалистами оспаривается. Создание новой вакцины само по себе очень сложный и дорогостоящий процесс, требующий времени и серьезных интеллектуальных, технологических и финансовых вложений. И, несмотря на все заверения о безопасности вакцинации, следует признать, что добиться полной и всесторонней безопасности при её проведении, к сожалению, невозможно.

Очевидно, что проведение любой вакцинации всегда сопровождается определенными рисками, в том числе и связанными с индивидуальной непереносимостью препарата, что предсказать практически нельзя. Данные отдельных исследований [11], к сожалению, не добавляют уверенности в эффективности и безопасности используемых вакцин. Однако это тема отдельного разговора и исследования.

5) При этом особую тревогу вызывает высокая заинтересованность именно в таком развитии событий компаний т. н. Биг-Фармы (Big Pharm), которые привычно зарабатывают на болезнях и страдании людей. Ведь в данных условиях сохранение здоровья населения в случае вакцинирования не гарантировано уже в силу постоянной мутации вируса, а в борьбе за право вакцинировать народы и страны от новой напасти на кону сотни миллиардов долларов. Но врачи понимают, что любые предлагаемые в данной фармакологической гонке вакцины могут иметь неочевидные преимущества и серьёзные побочные эффекты. Тем более, что к тому моменту, когда российские вакцины будут испытаны и наработаны для массовой вакцинации населения, потребность в них может отпасть, т. к. к концу года большинство населения, так или иначе, переболеет COVID-19 и получит популяционный иммунитет.

Основанием для подобной гипотезы стали опубликованные в коллективной препринтной статье результаты работы шведских исследователей по измерению гуморального и клеточного иммунитета [23], когда т. н. клетки иммунной памяти (Т-лимфоциты) при повторной встрече с инфекцией «просыпаются» и активизируют иммунный ответ организма.

Согласно данному исследованию, лишь у небольшой части шведов в крови присутствовали антитела, но около трети обследованных уже имели клеточную память, что говорит о том, что значительная часть шведов уже в той или иной форме переболела COVID-19 или имела с вирусом контакт. В последнем варианте специального воспроизводства антител в организме не происходит. Но благодаря Т-

лимфоцитам, в них формируется иммунологическая память к вирусу, что соотносимо с получением живой вакцины, иммунитет от которой значительно выше, чем от вакцины, выведенной искусственно, т. к. в результате натуральной инфекции иммунная система знакомится с полноценным вирусом, а не с его редуцированной версией, как это происходит во время вакцинации.

6) Особую тревогу среди врачей и вирусологов вызывает проблема ношения масок, на котором повсеместно настаивает власть. Порой эта мера необходимая. Но спасает ли маска от распространения вируса? Ведь человек не может не дышать и если через маску воздух проходит, то и вирус пройдёт. В частности, по мнению многих врачей, маски стоит использовать там, где имеют место контакты с доказанными группами риска и в медицинских условиях. Они снижают риск заражения при чихании и кашле, но малоэффективны против распространения вирусных инфекций у здоровых людей, которым больше помогают сохранение дистанции и гигиена.

В этом смысле лучше больше внимания уделять не масочному режиму, а безопасным вентиляционным системам и элементарным правилам гигены. При этом ношение масок имеет и отрицательные побочные эффекты, включая дефицит кислорода и рост концентрации углекислого газа (CO2), ведущие к гипоксии (тошнота, головные боли, потеря концентрации), а в случае ненадлежащего их использования ещё больше способствует передаче инфекции.

Иначе говоря, маски почти не защищают от респираторно-вирусных заболеваний, но могут нанести реальный вред организму, т. к. постоянное использование масок здоровыми людьми ведёт к головным болям, гипоксии головного мозга, нарушению сна, кожным и бронхолегочным заболеваниям, а также снижению иммунитета и депрессивным расстройствам.

Особенно это очевидно с учётом того, что население не склонно к регулярной смене масок и в большинстве своём носит их неправильно. К сожалению, чиновники многих стран эти рекомендации специалистов практически не учитывают, сами поддавшись страху перед неизвестной эпидемией и проявляя явно неуместное бюрократическое рвение.

В результате маски уже сейчас во многих местах становятся своеобразными идентификаторами лояльности населения власти и согласия человека на инфодемию, которая крайне негативно сказывается на экономике стран и социальном положении людей. Более того, в условиях подготовки к грядущей всеобщей вакцинации растёт опасность, что внедренная во многих городах система «Умный город» будет использоваться против непривитых вакциной людей, создавая благоприятные условия для цифровой «охоты на ведьм» как раньше подростки с помощью гаджетов охотились на покемонов.

К таким рассуждениям также подталкивает информация о том, что ещё в 2010 г. Фонд Рокфеллера (Rockefeller Foundation) начал финансирование сценарного планирования по манипулированию государственной политикой, включая сценарий глобальной пандемии под названием «Стоп-шаг» (LockStep). После развития эпидемии COVID-19 эта программа получила продолжение. Как выясняется, Фонд Рокфеллера и Фонд Клинтона (Clinton Foundation) уже разработали серию COVID-приложений, которые будут жестко контролировать постковидную жизнь (post COVID live).

Данная программа инициирована некоммерческим фондом Commons Project Foundation, который является частью Всемирного экономического форума. Проект Commons включает три приложения COVID – CommonHealth, COVIDcheck и CommonPass, которые будут контролировать частную жизнь людей. Вместе они будут собирать, хранить и регулировать данные о здоровье, на основе которых приложения

будут решать, имеют ли люди право путешествовать, учиться, ходить в офис и т. д. Хотя куда проще просто обязать всех отказавшихся прививаться нашить жёлтые звёзды на одежду спереди и сзади, чтобы все видели, кто в эпидемии виноват, и своевременно принимали против них меры. А там недалеко и до известной по фильму «Кин-дза-дза» «дифференциации по цвету штанов» или чего похлеще.

Кстати, данное утверждение было бы спорным и неуместным, если бы разработчики Фонда Билла и Мелинды Гейтс не сообщили уже о разработке цифрового идентификатора на основе истории вакцинации Trust Stamp, который, по их словам, пока «evolve as you evolve», т. е. «развивается по мере развития», но вскоре должен быть полностью готов. И тогда выявить невакцинированного сотрудника или прохожего после загрузки соответствующей программы будет также легко, как позвонить по телефону.

7) Итак, как видим, предварительные выводы медиков неутешительны. Вирусом переболеют если не все, то почти все. Для кого-то эта болезнь станет фатальной. А многие, даже в целом выздоровев, будут страдать от последствий короновируса месяцами. К тому же события лета 2020 г. показали, что короновирусная инфекция не носит сезонный характер, а будет наблюдаться круглый год. С этим придется мириться.

С учетом нестойкого и непродолжительного иммунитета больные, переболевшие COVID-19, не должны расслабляться: повторные заражения будут, а вакцина против вируса SARS-CoV-2 из-за его частой мутации может оказаться малоэффективной. Особую тревогу при этом вызывает также информация из Израиля о том, что в ходе первичных исследований у ряда пациентов оказалась нарушенной ведущая к бесплодию репродуктивная функция, что вынуждает вспомнить заявления Билла Гейтса о необходимости сокращения населения планеты таким способом. Однако данная информация нуждается в дополнительных исследованиях.

Впрочем, поскольку COVID-19 уже породил глобальный коронокризис, нам следует рассмотреть не только медицинские аспекты данного явления, но и социальные, обрушивающие нас в мифологию, которую используют уже как инструмент политической борьбы. И тут произошло нечто неожиданное.

2. COVID-19: кто открыл «ящик Пандоры»?

За последние 70 лет ни одно событие не нанесло такого ущерба человечеству, как эпидемия COVID-19. Хотя человеческие потери от короновируса по данным ВОЗ меньше, чем от AIDS[1] в несколько раз. И связано это в первую очередь с медийной и политической составляющей. В научные журналы мира каждую неделю приходит около тысячи статей по короновирусу. А публикаций в СМИ и того больше. Однако ясности эта информация не прибавляет, поскольку большая часть публикаций работает на информационный шум.

Что стоит при этом отметить?

1) Попытка причастных к исследованиям короновируса лиц утвердить точку зрения, что он появился не в Уханьском институте вирусологии (УИВ), а на Уханьском рынке морепродуктов, не убеждает уже хотя бы в силу ее категоричности, что вынуждает вспомнить совет Талейрана не верить слухам, пока их не опровергнут, исходя из простой посылки, что если в мире существуют лаборатории, способные создать подобный вирус, а они существуют, то вероятность его создания и утечки не исключена. Особенно активно опровергали данную версию:

[1] СПИД (ред.).

- ведущий вирусолог УИВ Ши Чжэньли (Shi Zhengli-Li);

- финансировавший ее много лет Питер Дасзак (Peter Daszak) из EcoHealth Alliance;

- финансировавший г-жу Ши и г-на Дасзака глава Национального института аллергии и инфекционных заболеваний Антонио Фаучи;

- финансировавший А. Фаучи бизнесмен Билл Гейтс;

- авторы статьи о происхождении коронавируса в журнале Nature от 17 марта 2020 г. Кристиан Дж. Андерсен (Kristian G. Andersen), Эндрю Рэмбот (Andrew Rambaut), В. Я. Липкин (W. Ian Lipkin), Эдвард Холмс (Edward C. Holmes), Роберт Ф. Джерри (Robert F. Garry) [2];

- соавторы г-жи Ши: руководитель биолаборатории Университета Северной Каролины в Чапел Хилл (University of North Carolina at Chapel Hill School) Ральф Бэрик (Ralph Baric) и Даниэлль Андерсон (Danielle Anderson), а также многие другие зарубежные и отечественные авторы. Однако их заинтересованность в именно таком варианте рассмотрения вопроса слишком очевидна, чтобы её не учесть.

2) К тому же трудно опровергнуть тот факт, что эта вспышка заражений в Китае не первая, несмотря на очень строгие меры предосторожности. Так еще в 2004 г. при вспышке тяжелого острого респираторного синдрома (ТОРС) в Китае выяснилось, что два первых заражённых работали в китайском институте вирусологии в Пекине, являвшемся частью Китайского центра контроля заболеваний [29].

Тогда в результате утечки из лаборатории Национального центра по контролю и профилактике (Пекин) вируса SARS были зарегистрированы девять случаев заражения в Пекине и провинции Аньхой и подтверждено, что причиной являлась инфекция в лаборатории. Директор Китайского центра по борьбе с болезнями Ли Лимин и заместитель директора Центра по борьбе с болезнями Ян Сяогуан подали в отставку из-за ненадлежащего исполнения обязанностей по контролю за распространением вируса атипичной пневмонии [31]. Но выводы не были сделаны. И в декабре 2019 г. из частных биолабораторий Уханя в уханьские госпитали стали поступать анализы пациентов, заболевших неизвестной пневмонией. Анализы показали, что больные были инфицированы вирусом, схожим с тем, что был выявлен в 2004 году. Это и был новый короновирус, впоследствии названный SARS-CoV-2 или COVID-19.

3) На фоне яростных опровержений гипотезы искусственного происхождения вируса особенно забавным выглядит факт, что еще в 2015 г. в журнале Nature Medicine вышла коллективная статья китайских и западных ученых об экспериментах по созданию нового «химерного» коронавируса на основе SARS. Как выяснилось, этот искусственный вирус способен успешно размножаться в клетках дыхательных путей человека. Исследования на мышах показали, что от нового вируса слабо помогают вакцины и средства, действовавшие против SARS. Вывод ученых состоял в том, что в будущем возможны вспышки заболевания у людей в результате мутации вирусов, циркулирующих у летучих мышей [17].

4) Потом 19 июня 2018 г. финансируемый британским правительством институт Пирбрайта подал заявку на разработку коронавируса, и патент был получен 20 ноября 2018 года. Следует отметить, что одним из спонсоров этого Института выступает Фонд Билла и Мелинды Гейтс [8; 12].

5) Неудивительно, что в начале эпидемии сразу вспомнили прозвучавшие ранее «пророчества» Билла Гейтса. «Если что и способно уничтожить более десяти миллионов человек в ближайшее десятилетие, скорее всего это будет особо опасный вирус, а не война. Не ракеты, а микробы», – сказал бизнесмен на конференции TED в 2015 году [1]. И будто в воду глядел. Теперь эксперты задаются вопросом, предсказал ли Билл Гейтс эпидемию или просто знал, поскольку был одним из её организаторов?

На фоне проведенных в октябре 2019 г. в Нью-Йорке пандемических учений «Event 201», организаторами которого выступили Центр по безопасности в области здравоохранения университета Джонса Хопкинса, Всемирный экономический форум и Фонд Билла и Мелинды Гейтс [23], вопрос вообще выглядит риторическим. Ведь с 2000 г. Фонд Гейтса вложил в ВОЗ более 2 млрд. 400 млн. долларов [12].

Почти сразу Гейтсу припомнили программу вакцинации населения под названием «Пульс Полио». И в частности статью на сайте greenmedinfo, где ученые со всего мира публикуют свои работы, с заголовком «491 000 детей, парализованных за 17 лет, предлагает исследование индийской программы вакцины против полиомиелита». «Полученные нами результаты предполагают, что рост заболевания был на самом деле неблагоприятным побочным эффектом программы иммунизации «Пульс Полио»» – было сообщено в ней [13].

6) Впрочем, попытки увязать причастного к финансированию разработок SARS Била Гейтса с возникшей эпидемией и тем более с будущим чипированием людей не совсем корректны, т. к. этой проблемой в первую очередь занимается американская DARPA[1]. Тем более стоит учесть, что возможности Б. Гейтса несопоставимо малы в сравнении с организационными, финансовыми и технологическими возможностями Фонда национальных институтов здравоохранения (National Institutes of Health), который распоряжается десятками миллиардов долларов и имеет в своём составе тысячи высококлассных специалистов. А Билл Гейтс всего лишь один из его спонсоров.

Опять же о вероятности распространения эпидемий неоднократно писалось и говорилось ранее [3]. Но интерес частных фармакологических компаний в будущих эпидемиях стал теперь настолько заметен в силу растущей их выгоды, что это подорвало к ним доверие. Против них участились судебные иски. А исследователи не исключают возможности искусственного происхождения вируса. И их надо обязательно убедить в обратном, потому что на кону сотни миллиардов долларов.

7) Но вернемся к Китаю. В декабре 2019 г. была проведена проверка в лаборатории Ши Чжэньли (Shi Zhengli-Li) и издан приказ прекратить испытания нового вируса, а его образцы уничтожить. В начале января 2020 г. Национальная комиссия здравоохранения Китая специальными указами «запрещает всем учреждениям и частным лицам публиковать любую информацию, связанную с новым вирусом и приказывает всем лабораториям передать все образцы, находившиеся в их распоряжении, в назначенные испытательные учреждения или уничтожить их».

Более того, власти КНР вывели Уханьский институт вирусологии из структуры Академии наук, переподчинив его Академии военных наук. Но к тому времени процесс стал необратимым. Причём о вине лабораторий писали даже в самом Китае.

В частности по версии профессора Ботао Сяо (Объединенная международная исследовательская лаборатория синтетической биологии и медицины Южно-Китайского технологического университета в Гуанчжоу) и исследователя Лэя Сяо (Уханьский университет науки и технологии) короновирус мог быть создан в Уханьском институте вирусологии (УИВ). Но на следующий день их статья была удалена. При этом, несмотря на активные поиски, ни одно животное с рынков не было идентифицировано как возможный источник инфекции.

8) Америка отреагировала на эпидемию не сразу. Первые статьи о вирусе в СМИ США появились лишь в январе 2020 года [4; 7]. Но по ним ясности нет. Виновен ли Китай в распространении COVID-19 пока сказать однозначно нельзя, хотя и весьма

[1]The Defense Advanced Research Projects Agency (DARPA) – американское агенство передовых оборонных исследовательских проектов.

вероятно. Но обвинения Китая в сокрытии фактов об объявленной ВОЗ пандемии, которую позже опубликовала газета *The Daily Telegraph* [16] со ссылкой на 15-страничный доклад разведывательного союза «Пять глаз» (США, Австралия, Канада, Великобритания и Новая Зеландия), налицо. Из него явствует, что «Китай намеренно подавил или уничтожил свидетельства вспышки коронавируса в ходе «нападения на международную транспарентность», которая унесла десятки тысяч жизней, согласно досье, подготовленному заинтересованными западными правительствами по вопросу о заражении COVID-19» [17].

9) Кто же виновен в разработке и распространении COVID-19? Является ли он биологическим оружием? Кто создал «пандемию» и зачем? Из сказанного видна четкая финансовая и технологическая взаимозависимость между китайскими и западными научными центрами, занимавшимися данной проблематикой, и вполне просматриваются источники их финансирования, которые подводят к ещё одному феномену эпидемии. COVID-19 выявил новый инструментарий психосоматического воздействия, действующего в условиях нехватки достоверной информации как оружие массового поражения.

Известно, что воздействие на психику в массовом масштабе неизбежно приводит к многочисленным человеческим жертвам, соотносимым с реальной войной. Так было в странах бывшего СССР в 90-е гг. XX века, где в результате стресса от утраты смысла жизни, духовного неблагополучия и общей тотальной неопределённости потери вымирающего населения исчислялись миллионами (См. труды И. А. Гундарова «Почему умирают в России. Как нам выжить?», «Психодемография» и др.). Однако с COVID-19 впервые эпидемия сопровождалась системным психосоматическим воздействием, вызванным грамотно поддерживаемой медиа-неопределённостью. А сама эпидемия привела не только к панике, но и к изменениям в головном мозге пострадавших от вируса людей (см. «Объемные изменения мозга у населения в целом и в изоляции после вспышки COVID-19» [21] и др.).

Более того, данный анализ не исключает, что изменения в поведении, психосоматике и строении мозга закрепляются эпигенетически и передаются переболевшими их потомкам по наследству. И, значит, мы можем воспринимать COVID-19 как биологическое оружие, последствия которого ещё толком не изучены.

10) Впрочем, пока сам COVID-19 оказался не столь страшен, как его представили, вводя «драконовские меры», хотя и опасен для определённых категорий людей, вынудив правительства разных стран отреагировать на него так, словно речь шла о новом штамме опустошительной чумы. К чему это привело, мы скоро узнаем. Но уже сейчас ясно, что последствия для экономик и финансовых систем будут ужасающие и схожие с реальной эпидемией или большой войной, которую в свете обострения глобальной конкуренции и нового витка за мировое лидерство многие ждали.

Не исключено, что короновирус должен был её заменить, произведя в экономиках разных стран аналогичные опустошения. Ищите, кому выгодно, говорили когда-то римляне. И нам следует искать того, кто в новых условиях станет бенефициаром. Среди стран, таковых нет, если не считать настораживающей политики руководства Китая, которое под шумок от короновируса начало скупать акции западных компаний в стране. В подобных действиях просматривается системность. Но чего в ней больше: стратегии или мифической постправды, сказать пока сложно.

Возможно, главным выгодополучателем является совсем не Китай и уж тем более не США, а кто-то третий. Тот, кто себя пока ничем не проявляет. Однако долго это скрывать не удастся. В любом случае происходящие с короновирусом перемены

носят необратимый характер, приведя в действие факторы непреодолимой силы, которые резко усложнили исторический процесс и изменили характер социодинамики в пользу радикальных глобальных перемен, сделавших короновирусный мир неизбежным.

3. Зачем миру COVID-19: по следам постправды эпохи Великих Перемен

Мысль, что после короновируса мир не останется прежним, потому что он – сигнал к смене правил Игры, успела стать общим местом. После него мир изменится как Римская империя после Великого переселения народов или средневековая Европа после чумы. Банально, но факт. Однако в предлагаемой по короновирусу статистике есть вещи, которые сильно озадачивают, вызывая вопросы. Так:

1) Представленная смертность от COVID-19 удивительным образом как бы наслаивается на естественную. И мы в статистике наблюдаем этот результат. А «дьявол прячется в мелочах». И в них надо разбираться. В качестве пояснения можно взглянуть на данные именитого статистика из Университета Кембриджа Дэвида Шпигельхальтера, располагавшего полным объёмом данных по Великобритании от Имперского колледжа Лондона. И у него данные по короновирусу и общей смертности практически полностью совпали. В сравнении годовой смертности и смертности среди людей с положительным тестом на COVID-19 отчётливо видно совпадение формы кривой [24].

Повторимся: всем, кто по разным причинам умер, но имел положительный тест на COVID-19, приписали смерть от короновируса, что является подлогом и фальсификацией с целью манипуляции общественным мнением. Но в чем смысл подлога? Значит, надо искать мотив.

2) Согласно ранее упомянутому исследованию института Роберта Коха, увеличение числа положительных результатов теста пропорционально увеличению количества тестов, напомнив поговорку «не бывает здоровых людей – есть недообследованные». А это может указывать на то, что увеличение числа случаев заболевания в основном связано с увеличением количества тестов, а не с продолжающейся «пандемией» [22].

3) По данным ILO[1] около 2, 3 млн. мужчин и женщин ежегодно погибает в результате несчастных случаев на рабочем месте или связанных с работой заболеваний – в среднем 6 000 человек ежедневно. И это многократно превышает статистику по COVID-19. Но производства из-за этого не закрывают. Тогда почему COVID? Однако ситуация всё равно тяжелая. Только проблема происхождения короновируса уже уступила приоритетное место проблеме его последствий. Причем, в Америке ситуация с короновирусом настолько катастрофична, что главный хирург офицерского корпуса здравоохранения США (Surgeon General of the United States) вице-адмирал Джером М. Адамс (Jerome Michael Adams) сравнил её с нападением Японии на Пёрл-Харбор [10].

5) При этом, согласно исследованию группы американских ученых, которые изучили истории болезни 5, 7 тыс. человек, попавших в больницы Нью-Йорка с диагнозом COVID-19 с 1 марта по 4 апреля, среди пациентов, для лечения которых применяли аппараты ИВЛ, в возрастных группах от 18 до 65 лет и старше 65 лет скончались 76, 4 и 97, 2% соответственно. Притом, что смертность в тех же возрастных группах больных, не подключенных к таким аппаратам, составила 19, 8 и 26, 6% [20].

[1] International Labour Organization (ILO) – Международная организация труда (МОТ) (ред.)

В свете этого становится понятным, что COVID – в первую очередь проблема, не медицинская, а социальная, медийная, политическая. Дабы мобилизоваться для новых кардинальных изменений, мир нуждается в мощной глобальной встряске. И короновирус выполняет эту роль вместо страшной эпидемии или большой войны. Поэтому именно короновирусу в масс-медиа оказалась уготована роль casus belli[1].

В результате создалось впечатление, что COVID-19 воспринимают не как причину кризиса и даже не повод, но как крайне эффективное средство для решения определенных глобальных и региональных проблем. Поэтому в отношении его правительства большинства стран ведут себя так, будто имеют дело с чрезвычайно опасным вирусом с совершенно непредсказуемыми последствиями, который угрожает не просто людям, а всему человечеству.

Не случайно среди экспертов всё чаще звучит сравнение короновируса с «ящиком Пандоры», поскольку он каким-то странным образом оказался завязан на запрос о глобальных изменениях при переходе к новому техноукладу и мировому порядку. О чём идёт речь? По мнению идеологов Римского клуба, глобальная система в её нынешнем виде не выдерживает растущего напряжения и не способна решить те проблемы, которые сложились в соответствии с вызовами человечеству. Количественное сокращение человечества без изменения его качественного состояния невозможно. А ставка делается на это. Господствующие системы должны быть переформатированы или упразднены. А COVID-19 в контексте нарастающей борьбы за передел мировых ресурсов становится мощнейшим инструментом воздействия. И он обязательно будет использован по максимуму. Время для этого пришло. Но свои возможности он явно ещё не исчерпал. Тем более, что за одной эпидемией может последовать другая. Так что нас ещё ждут сюрпризы.

Вспомним, что ещё в феврале 2018 г. был выпущен юбилейный доклад Римского клуба «Старый мир обречен. Новый мир неизбежен», подводящий к выводу о неизбежности коренной смены парадигмы развития человечества [28], которая произойдёт в ближайшее время, а сопредседатель Андерс Вийкман несколько позже сделал экстренное заявление: 2020 год – год фактической смерти Старой Системы, невольно озвучивая планы анонимных хозяев Игры.

Правда, в рамках сложившейся глобальной системы внятного решения пока нет. Точнее есть, но оно напоминает старый морской принцип «Спасайся, кто может» или «Спасение утопающего – дело рук самого утопающего». Возможно, это связано с тем, что:

- ценность любых современных теорий по функционированию рыночной экономики и политических систем стремится к нулю, приводя к избыточности версий и утрате целостности понимания смыслов и взаимосвязи ключевых действующих глобальных процессов;

- наука оторвалась от реальной жизни и достигла пределов такой специализации, которая сопоставима с вавилонским столпотворением, когда строившие вавилонскую башню народы были языками разделены. Знания, которые нужны, чтобы создать общую картину, упираются в отсутствие синкретичного языка, усиливая запрос на трансдисциплинарный язык, созданный в процессе понимания новой реальности. А тут ещё «масла в огонь подлил» известный математическим доказательством теоремы «No free lunch»[2] профессор Дэвид Волперт (David Wolpert) из Института сложности Санта Фе (SFI). В апреле 2020 г. с использованием формул он объяснил, что любой модельный прогноз пандемии COVID-19, основанный на

[1] Юридический термин времён римского права: формальный повод для объявления войны (ред.).
[2] Нет бесплатного обеда (англ.).

аппроксимации уравнений или агентном моделировании, нужного ответа не даст по причине отсутствия точного знания о начальных переменных модели, включающих коэффициенты вероятности заражения, летальности и прочих данных, необходимых для грамотного анализа. А значит, никто не может точно прогнозировать течение и последствия эпидемии для общества в зависимости от тех или иных административных решений, которые властям придётся принимать вслепую [30]. Что они и делают, рискуя вызвать этим крайнее недовольство населения.

Подчеркиваем, речь идет не просто об отсутствии ответа. Создается впечатление, что кардинально новое и всемерное качество перемен лишает возможности понимания происходящего. В рамках сложившейся и пребывающей в кризисе системы проблемы оказались не решаемы. Утрата стратегического видения очевидна, но будет очень дорого стоить всем, за исключением тех, кто глобальной инфодемией управляет. Однако и в этом каждый пытается извлечь свою выгоду.

Как следствие ценности совместного выживания уступили место множащей глобальную растерянность и недоверие разобщенности, включая тотальное недоверие общества к своим элитам. Возрастает риск агрессии в отношении элит, проявивших неспособность управлять в условиях повышенных рисков и пытающихся наступать на права граждан.

Главный вывод: применительно к короновирусу проблема не в том, кто умер или заразился. В действительности COVID-19 – всего лишь ещё одна новая болезнь, от которой можно умереть, но с которой надо жить в совершенно обычных условиях, противостоя ей в привычном режиме. Но не исключено, что искусственно раздутая пандемия, вызванная вирусом SARS-CoV-2, решает проблему форматирования нового миропорядка и, в частности, ослабления и обрушения глобальной экономики нефтедоллара. Однако свою задачу она пока ещё не выполнила.

Согласно прогнозам ФРС, ожидается падение американской экономики на треть, что с учётом спекулятивного характера американского финансового рынка может оказаться не таким уж и страшным. Но разорятся многие. Однако гораздо хуже будет всем, если в Америке решатся обрушить доллар и механизм легитимизации собственности. А искушение этого велико. В любом случае обрушение нефтегазовой энергетики идёт полным ходом. Рост противоречий и даже столкновения между странами теперь сопровождаются расколами внутри государств. Неизбежная автаркия, которой начинают придерживаться даже США, ведёт к сужению политического манёвра и потере самой возможности стратегического планирования. Тем самым Америка может поставить под сомнение веру в доллар и свою военную мощь.

Чтобы этого не случилось, США готовятся к большой войне, ещё не зная, с кем именно. Остальные действуют также, разворачивая производство тяжёлого ворружения. В подтверждение этого на сайте известной прорывными технологиями американской корпорации RAND был размещен доклад «Peeringin to the Cristal Ball. Holistically Assessing the Future of Warfare» («Вглядываясь в хрустальный шар. Целостная оценка будущей войны»). Он стал результатом труда более 120 военных и академических экспертов из США, Великобритании, Бельгии, Китая, Германии, Израиля, Японии, Иордании, Польши и ОАЭ, сделавших прогноз до 2030 г. и попытавшихся ответить на вопросы: «Где случится следующая война? Кто будет её участниками? Почему она произойдёт? Как она будет вестись?» [19].

Эксперты утверждают, что для сохранения своего статуса глобального лидера Америке нужна война, сопоставимая со Второй мировой войной и столь же удаленная от неё. Однако в нынешних условиях сделать подобное практически невозможно. Имеющиеся в мире действующие или тлеющие конфликты такого размаха не дают. Нужно что-то более масштабное. А время уходит. «Преобладание

США в обычных вооружённых силах сокращается… Вооружённые силы США, скорее всего, останутся лишь частью того, чем они были во время холодной войны. Им будет не хватать технологического превосходства, которым они обладали сразу… после войны в Персидском заливе», – отмечается в докладе. И ситуация с ближайшими конкурентами Америки быстро ухудшается не в пользу США, выстраивая аналогию с фильмом «Ender's Game» («Игра Эндера») по роману Орсона С. Карда, где земляне уничтожают другую инопланетную цивилизацию лишь потому, что она стала опасной уже в силу своего развития.

В этом плане там особенно показательны слова, сказанные главному герою в ответ на фразу «Но они не нападают на нас». «Нет. Не нападают. Но жукерам просто необходимо расширение жизненного пространства. Дан приказ разгромить их, пока они не стали смертельной угрозой. Само их существование – угроза», а «цель этой войны – не допустить войн в будущем». Благая цель. За всё хорошее против всего плохого. Но далее следует главный вопрос. «Зачем мы им?» – спрашивает Эндер. И получает простой ответ: «Ресурсы».

Как видим, насчёт мотивов войны никто ничего не скрывает. Но если война невозможна по причине неизбежной потери желанных ресурсов, почему бы не устроить своеобразную имитацию войны, т. е. такую глобальную ситуацию, когда большой и опустошительной войны нет, а ущерб такой, будто страны стали её жертвами.

Особенно это видно по переменам в США. Теперь их руководство будет пытаться убедить мир в том, что Китай несёт ответственность за короновирус, и попробовать заставить его заплатить за последствия эпидемии. Разговоры о необходимости списать за счёт Китая казначейские облигации США (US Treasuries) на 1 трл. долларов звучат всё чаще и весомее, а цифра лишь увеличивается. И это не шутки. С учетом заявленных претензий США на Луну и отказа оплачивать работу ВОЗ от Америки теперь можно ожидать чего угодно, включая обвинения в адрес РФ о краже у США ещё не существующей вакцины.

При этом, пока эпидемия шествовала по миру, сложилась своеобразная антикризисная ковид-технология, а также наметились тенденции решения ранее откладываемых технологических проблем социального порядка: чипизация, тотальный контроль, отмена наличных денег, обязательные прививки, дистанционное обучение по интернету... И почти в каждой стране оказались политические группы, полагавшие, что эпидемия дает им возможность укрепить своё положение и еще больше обогатиться. Разворовывание выделяемых на борьбу с короновирусом средств стало повсеместным. Но выявилось и кое-что новенькое. Так оптимизация социальных и образовательных структур, которой привычно занимались власти долгие годы, в условиях связанного с короновирусом социального напряжения стала работать против социума, лишая его запаса прочности. Попутно выяснилось, что от Систем требуется не столько эффективность в технологии, конъюнктуре и принятии решений, сколько способность выдерживать перенапряжение инфраструктуры. Но многие страны оказались этого лишены. И будут Историей наказаны.

У РФ потери пока минимальны. Но связаны они не только с падением экономики и уровнем жизни, но и с отказом от символически важных всенародных актов, укреплявших власть и её историческую преемственность – референдумом по поправкам к конституции и празднования 75-летия Победы в Великой Отечественной войне, включая Парад Победы и Бессмертный полк, которые были перенесены или вовсе отменены из-за страха перед короновирусом. Не исключено, что решение об установлении карантина по поводу короновируса было ошибочным, а меры чрезмерными, воспринимаясь как наступление на гражданские права. В любом

случае даже по предварительным подсчетам плюсы от карантина не перевешивают связанных с ним колоссальных экономических потерь, а решение повторного карантина риски не уменьшит, но многократно увеличит. И с учетом того, что в современных условиях власть выступает как главный товар, борьба за неё будет острой, повсеместной и непредсказуемой.

Сейчас в эпицентре этой борьбы Америка, где склонный к автаркии Д. Трамп использует против своих конкурентов информационное оружие QAnon[1]. Но следующими на очереди ЕС и Россия. Их элиты к переменам не готовы и в них не заинтересованы, что лишь усугубит и без того трудную ситуацию, т. к. чем дольше оттягивать перемены, тем жёстче они будут проходить, когда в силу вступят факторы непреодолимой силы.

За политические (управленческие) ошибки платят все [6]. Но это – неизбежная плата за прогресс. И варианты возможны вплоть до нелегитимной смены элит, на которую особенно падка Россия, нередко воспринимаемая в истории как монархия, ограниченная цареубийством. Тем более, что риски для элит соотносимы с рисками для развития, где решающую роль начинает играть борьба за темпы перемен в условиях перехода к новому техноукладу, когда под удар ставятся национальные культурные коды.

Потери времени означает потерю возможностей и утрату желаемых в конкурентной борьбе позиций. Но не факт, что здесь победит сильнейший. Наоборот, история знает немало примеров, когда в условиях Великого Перехода побеждал аутсайдер, не идущий на прямые столкновения, но сохранивший силы для финальной схватки. Вот так, пусть не сразу, и выяснится, кто готов достойно ответить на новые вызовы Истории, а кто нет. Но в основе этой готовности заложены отдающий эсхатологией мировоззренческий конфликт на уровне онтологии и проблема гегемонии в концептуальном пространстве, где главное – способность общества создавать великие мифы о будущем и своём месте в нем. И кто в этой сфере окажется плодотворней, мы скоро увидим.

Литература

1. Билл Гейтс: Новая вспышка эпидемии? Мы к ней не готовы. URL: https://www. youtube. com/watch?time_continue=39&v=udJ-JRlnSCE&feature=emb_title (дата обращения: 09. 07. 2020).

2. Andersen K. G., Rambaut A., Lipkin W. I., Holmes E. C. Garry R. F. The Proximal Origin of SARS-CoV-2 // Nature Medicine. URL: https://www. nature. com/articles/s41591-020-0820-9 (дата обращения: 09. 07. 2020).

3. Butler D. Engineered bat Virus Stirs Debate over Risky Research // Nature Medicine 12 November 2015. URL: https://www. nature. com/news/engineered-bat-virus-stirs-debate-over-risky-research-1. 18787 (дата обращения: 09. 07. 2020).

4. By Sui-Lee Wee and Vivian Wang. China Grapples With Mystery Pneumonia-Like Illness // The New York Nimes. URL: https://www. nytimes. com/2020/01/06/world/asia/china-SARS-pneumonialike. html (дата обращения: 09. 07. 2020).

5. Chest CT Findings in Cases from the Cruise Ship «Diamond Princess» with Coronavirus Disease 2019 (COVID-19). URL: https://pubs. rsna. org/doi/10. 1148/ryct. 2020200110 (дата обращения: 09. 07. 2020).

[1] QAnon – распространённая в США теория, согласно которой Д. Трамп собирается разоблачить заговор против Америки педофилов-сатанистов из Демократической партии.

6. Chomsky on COVID-19: The Latest Massive Failure of Neoliberalism. URL: https://www. euractiv. com/section/economy-jobs/interview/chomsky-on-covid-19-the-latest-massive-failure-of-neoliberalism/ (дата обращения: 09. 07. 2020).

7. Cohen J. Not Wearing Masks to Protect Against Coronavirus is a ‘big Mistake, ’ top Chinese Scientist Says // Wall Street Journal. URL: https://www. sciencemag. org/news/2020/03/not-wearing-masks-protect-against-coronavirus-big-mistake-top-chinese-scientist-says (дата обращения: 09. 07. 2020).

8. Coronavirus. URL: https://patents. google. com/patent/EP3172319A1/en

9. Coronavirus Disease 2019 (COVID-19) Situation Report – 46. URL: https://www. who. int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200306-sitrep-46-covid-19. pdf?sfvrsn=96b04adf_2 (дата обращения: 09. 06. 2020).

10. Cummings W. This is Going to be our Pearl Harbor': Surgeon general warns USA faces worst week of coronavirus outbreak // USA TODAY. URL: https://www. usatoday. com/story/news/politics/2020/04/05/surgeon-general-jerome-adams-coronavirus-rivals-pearl-harbor-9-11/2950230001/ (дата обращения: 09. 07. 2020).

11. Guglielmi G. Italian Scientists Protest Funding for Vaccine-Safety Investigation. URL: https://www. nature. com/articles/d41586-018-07464-0

12. Huet N., Paun C. Meet the World’s Most Powerful Doctor: Bill Gates // Politico. URL: https://www. politico. eu/article/bill-gates-who-most-powerful-doctor/ (дата обращения: 09. 07. 2020).

13. Jaxen J. 491, 000 Children Paralyzed Over 17 Years, Indian Polio Vaccine Program Study Suggests. URL: https://www. greenmedinfo. com/blog/491000-children-paralyzed-over-17-years-indian-polio-vaccine-program-study-sugges (дата обращения: 09. 07. 2020).

14. Ioannidis J. P. A. A Fiasco in the Making? As the Coronavirus Pandemic takes Hold, we are Making Decisions with out Reliable Data. URL:https://www. statnews. com/2020/03/17/a-fiasco-in-the-making-as-the-coronavirus-pandemic-takes-hold-we-are-making-decisions-without-reliable-data/ (дата обращения: 09. 07. 2020).

15. Lovelace Jr. B. Coronavirus Antibodies May Last only two to three Months After Infection, Study Suggests. URL: https://www. cnbc. com/2020/06/18/coronavirus-antibodies-may-last-only-2-to-3-months-after-infection-study-suggests. html .

16. Markson Sh. Coronavirus NSW: Dossier Lays out Case Against China bat Virus Program // The Daily Telegraph. URL: https://www. dailytelegraph. com. au/lifestyle/health/coronavirus-nsw-dossier-lays-out-case-against-china-bat-virus-program/news-story/e1833c0893bfdac16d21dca6ce364bfb (дата обращения: 09. 07. 2020).

17. Menachery V. D., Young Jr. B. L., Debbink K. A SARS-like Cluster of Circulating bat Coronaviruses Shows Potential for Human Emergence. URL: https://www. nature. com/articles/nm. 3985 (дата обращения: 09. 07. 2020).

18. Pablo Goldschmidt. Coronavirus: «El Pánico es in Justificado», Dice un Virólogo Argentino en Francia. URL: https://www. clarin. com/buena-vida/coronavirus-panico-injustificado-dice-virologo-argentino-francia_0_yVcmJ4RM. html

19. Peering into the Cristal Ball. Holistically Assessing the Future of Warfare. URL: https://www. rand. org/pubs/research_briefs/RB10073. html

20. Presenting Characteristics, Comorbidities, and Outcomes Among 5700 Patients Hospitalized With COVID-19 in the New York City Area URL: https://jamanetwork. com/journals/jama/fullarticle/2765184?guestAccessKey=906e474e-0b94-4e0e-8eaa-606ddf0224f5&utm_source=For_The_Media&utm_medium=referral&utm_campaign=ftm_links&utm_content=tfl&utm_term=042220 (дата обращения: 09. 07. 2020).

21. Salomon T., Cohen A., Ben-Zvi G. and others. Brain volumetric changes in the general population following the COVID-19 outbreak and lockdown // The Scientist. September 2020. doi: https://doi. org/10. 1101/2020. 09. 08. 285007

22. Schreyer P. Coronavirus: Irreführung bei den Fallzahlen nun belegt. URL: https://multipolar-magazin. de/artikel/coronavirus-irrefuhrung-fallzahlen

23. Sekine T., Perez-Potti A. & etc. Robust T cell Immunity in Convales cent individuals with Asymptomatic or Mild COVID-19 / BioRxiv. 29 june 2020. doi: https://doi. org/10. 1101/2020. 06. 29. 174888

24. Spiegelhalter D. How Much ‘normal’ Risk Does Covid Represent? URL: https://medium. com/wintoncentre/how-much-normal-risk-does-covid-represent-4539118e1196 (дата обращения: 09. 07. 2020).

25. Statement about nCoV and our Pandemic Exercise. URL:

https://www. centerforhealthsecurity. org/event201/videos. html%20 (дата обращения: 09. 07. 2020).

26. These Coronavirus Patients Aren’t being Counted – or Tested. URL: https://www. latimes. com/california/story/2020-03-19/coronavirus-patients-not-tested-not-counted (дата обращения: 09. 07. 2020).

27. UN tackles ‘Infodemic’ of Misinformation and Cybercrime in COVID-19 Crisis. URL: https://www. un. org/en/un-coronavirus-communications-team/un-tackling-‘infodemic’-misinformation-and-cybercrime-covid-19 (дата обращения: 09. 07. 2020).

28. von Weizsaecker E., Wijkman A. Come on! Capitalism, Short-termism. Population and the Destruction of the Planet. Springer, 2018. 220 p.

29. Walgate R. SARS escaped Beijing lab Twice. Laboratory safety at the Chinese Institute of Virology under close Scrutiny // The Scientist 25 Apr. 2004.

30. Wolpert D. There’s no free Lunch when it comes to Making Predictions about the COVID-19 Pandemic // SFI Transmission. Complexity Science for COVID-19. URL: https://sfi-edu. s3. amazonaws. com/sfi-edu/production/uploads/ckeditor/2020/04/17/t-19-wolpert. pdf (дата обращения: 07. 06. 2020).

31. http://www. chinanews. com/news/2004year/2004-07-01/26/454882. shtm

УДК 130. 2
Суслова Е. П.
Некита А. Г.
Маленко С. А.

Ужасный конец, или бесконечный ужас: мифология и символика глобального конфликта на примере фильма «Послезавтра» (2004 г.)[1]

Проблемой глобального потепления как наиболее вероятного сценария катастрофического вмешательства цивилизованного человечества в природу ученые заинтересовались достаточно давно – еще в 50-х гг. XX века. С тех пор было написано множество научных работ, посвященных или опасности полного иссушения нашей планеты, либо же, наоборот, перспективам грядущего всемирного потопа, или же возникновения нового ледникового периода. Подавляющее большинство исследователей считает, что основная причина экстремального изменения климата – это неадекватная, местами откровенно хищническая и бездумная хозяйственная деятельность человека. Ведь своей бытовой, производственной и военной активностью человек оказывает важное, и, что особенно печально, пока что, в основном, деструктивное воздействие на природную среду.

С развитием науки и техники в XX, и особенно в XXI в. существенно расширились «границы вмешательства человека в природу» [1, с. 342], и коренным образом изменились принципы социального взаимодействия людей, их потребности. Человек трагически истощает природные ресурсы для производства собственных материальных благ, а окружающая природа в ответ начинает «бунтовать» и вступает в полномасштабный конфликт человеком. Такого рода конфликт получил название «глобального», то есть общепланетарного, затрагивающего интересы всех без исключения стран и народов, всего человечества в целом. Подобные глобальные конфликты несут явную угрозу существования человечества или же отдельных цивилизаций и регионов. Показательно, что в рамках глобальных конфликтов противоборствующие субъекты вообще неотделимы от человечества как единого, целостного социального организма.

Глобальными конфликтами интересовались такие выдающиеся ученые разных стран как В. Вернадский, Э. Лэруа, А. Швейцер и многие другие. В 1999 г. была написана книга «Грядущая всемирная сверхбуря» У. Стрибера и А. Белла, предупреждающая человечество, входящее в третье тысячелетие своего существования о том, что глобальное потепление может привести к внезапным и катастрофическим последствиям для климата планеты.

Как раз по мотивам этой книги был снят фильм-катастрофа «Послезавтра» (англ. : «*The day after tomorrow*», реж. Р. Эммерих, «Centropolis Entertainmet», «Lions Gate Films», «Mark Gordon Company», «20th Century Fox», 124 мин., США, 2004 г.). В русском переводе книга, содержащая новеллизацию фильма под названием «Послезавтра» вышла в издательстве «Амфора» в 2004 году.

Знаменитый голливудский кинорежиссер немецкого происхождения в гиперреалистическом, апокалиптическом, а местами и откровенно ужасном фильме представил американскому и мировому зрителю авторскую версию «визуализации массовых страхов и фобий по отношению к непознанной окружающей природы планеты» [4]. Надо отметить, что фильм с успехом прошествовал по экранам всей

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

планеты, собрав в прокате без малого 545 миллионов долларов США. Практически с первых кадров массового зрителя буквально шокируют трагические последствия мощнейших природных катаклизмов, происходящих по всему миру. В Токио выпадает град огромных размеров, в Дели – снег, по Лос-Анджелесу проносятся сильнейшие торнадо, повсюду идут проливные непрекращающиеся дожди.

Главный герой фильма – ученый палеоклиматолог Джек Холл, ссылаясь на известные ему симптомы приближающейся трагедии, а также отчаянно пытаясь предупредить правительство США о надвигающейся катастрофе, которая, по его прогнозам, произойдет в ближайшие шесть-восемь недель, просит немедленно начать массовую эвакуацию людей в южные страны. Такой прогноз был выдвинут на основе данных профессора Тэрри Рапсона из Шотландии. Но заносчивый и спесивый вице-президент США Рэймонд Бэккер не верит ученому, считая его слова всего лишь публичной манифестацией в качестве саморекламы одной из многочисленных пугающих теорий «безумных ученых».

К слову сказать, подобному отношению властей во многом способствовала ситуация, возникшая на проходившей «Конференции ООН по глобальному потеплению», где этот самый ученый предупреждал мир о наступлении нового ледникового периода не раньше чем через сто лет.

На этой почве между вице-президентом и ученым возникает межличностный, а на деле еще и острейший институциональный конфликт, предметом которого является как сама научная теория, так и ее возможные социальные последствия, за которые политик такого ранга уже несет непосредственную ответственность. Конечно, вице-президента США также можно понять, ведь на нем лежит громадный груз должностных обязанностей и обременений.

Действительно, ведь столь масштабную эвакуацию людей власти проводят только в экстренных случаях, поскольку это связано с необходимостью привлечения громадных управленческих и финансовых ресурсов и рискует вызвать сокрушительную панику, основанную на базальных страхах миллионов людей за свою существование. А что если это действительно лишь эпатажные предположения группы ученых, основанные на непроверенных гипотезах или недостоверных фактах?

Хорошо заметно по ходу фильма, что правительство США крайне ревностно защищает свой авторитет и дорожит занимаемым положением, а также очень не хочет принимать поспешных решений, способных этот авторитет уронить или же вовсе уничтожить.

Тем временем саспенс фильма продолжает нарастать, поскольку проливные дожди усиливаются, в результате чего весь север североамериканского континента охватывают мощные наводнения. Сильнейшее цунами обрушивается и на Нью-Йорк, снося все на своем пути. Уитли Страйбертак описывает эту ситуацию: «Торнадо мощным, скользящим движением перевалил гребень Голливудского холма. Казалось, это существо обладало не только силой, но и разумом, перемещаясь в пространстве быстро и изящно, как змея, и каждым своим движением неся ужас и разрушение. Этот смерч пошел прямо на известный стенд с названием Голливуда, и камера могла заснять, как торнадо разнес символ в клочья и разметал их на тысячи метров, рассыпав, как ребенок конфетти» [5].

Однако идеологический подтекст голливудской ужасной апокалиптики и здесь налицо: как ни парадоксально, но стихия почему-то «старательно» обходит стороной не только знаковые небоскребы города, но и саму статую Свободы. Тем не менее, под водой оказываются тысячи и миллионы людей, но, вот парадокс, в полном соответствии с идеологией «свободной страны», кому-то из жителей США все же удается забежать в высотные дома. Под занавес ужасного разгула совершенно дикой,

«нецивилизованной» стихии происходит резкое понижение температуры, выпадает снег, после чего все вокруг стремительно замерзает.

«Снег, – пишет У. Страйбер, – лежал на материке, который раньше был Америкой. Он не делал различий между большими городами и маленькими населенными пунктами, создав из них сплошную снежную равнину, где гулял ветер уже без всяких помех. На месте скоростных шоссе образовались причудливые цепочки из снежных бугров, под каждым из которых была машина с ее пассажирами, страхами и тщетными надеждами на выживание. Ветер тоскливо завывал в пустых стенах городских домов, будто выкрикивая чьи-то имена» [5].

Тем временем, и личностная фабула киноконфликта продолжает обостряться, обрекая главных героев на страдания, переживания, усиление чувства страха и тревоги, граничащего с фатальным ужасом. В самом центре природного катаклизма в Нью-Йорке оказывается сын ученого Сэм, который поехал на школьную олимпиаду вместе со своими одноклассниками. Из-за ужасной природной аномалии они не смогли уехать домой, а потому вместе с другими жителями Нью-Йорка были вынуждены укрыться в здании Национальной библиотеки.

Парадоксально, но лишь оказавшись в закрытом помещении, Сэм вспоминает о своем отце: их отношения можно назвать натянутыми, поскольку это следствие затянувшегося латентного конфликта. Ведь на самом деле, Джек Холл очень много времени проводил в командировках, а потому вся семья крайне редко собиралась за одним столом. При этом он даже не мог вспомнить место отдыха на фотографии, где присутствовал его сын с женой и лишь удивлялся, где же он был в это время. Несмотря на это, Джек все-таки интересуется жизнью сына, и даже обещает ему помочь с учебой. Как итог личностно-семейная линия отца в фильме буквально пронизана чувством вины, а потому каждую свободную минуту он готов проводить с сыном.

Параллельно у зрителя постепенно развиваются ужасные ощущения и от институциональной линии конфликта фильма «Послезавтра». Когда большая часть северного полушария Земли все-таки оказывается во власти жестокого оледенения, наступает поистине критическая ситуация. Теперь на экстренном заседании в Вашингтоне уже сам президент просит ученого-палеоклиматолога представить высшему руководству страны свою теорию фатального температурного сдвига и высказать научную точку зрения относительно возможных путей решения этой поистине трагической для всего человечества проблемы. Джек Холл вновь предлагает единственное решение – спасти тех, кого власти еще могут, поскольку дело приняло настолько трагический оборот, что протянуть руку помощи всем сейчас уже попросту нельзя.

Однако высшие должностные лица США, которым, с идеологической подачи Голливуда в очередной раз приходится не только «представлять» все человечество, но еще и единолично решать его судьбы, после некоторых колебаний все же принимают решение о масштабной эвакуации всех, кого можно еще спасти в Мексику. Это решение становится очередным поворотным пунктом диверсификации институциональной и личностной линий в сюжете фильма.

Неожиданное решение Джека Холла на фоне глобальной трагедии все-таки, вопреки всем уговорам, отправиться спасать своего сына наглядно демонстрирует, во-первых, затяжной характер конфликта отца и сына. Во-вторых, именно этот поступок ученого еще раз демонстрирует не только волевой характер Джека Холла, но и исподволь демонстрирует зрителям всего мира и свободу личности, и фундаментальный индивидуалистский характер американской демократии. Ведь она не только формально провозглашает, но и при любом удобном случае с удовольствием демонстрирует безоговорочный приоритет личного выбора каждого «стопроцентного

американца» в пользу семейных ценностей.

При всех противоречивых рецензиях – от восторженных и хвалебных, до критически-разгромных, можно считать, что режиссерский замысел был, безусловно, достигнут. По нашему мнению, произведение Ролланда Эммериха – это визуальная саспенс-бомба, фильм-предупреждение, который каждого обывателя с попкорном или без заставляет задуматься, на что же в итоге способна окончательно разгневанная и доведенная до отчаяния людским чванством, самодовольством и безразличием природа.

Природные катаклизмы визуализированы захватывающими спецэффектами, оказывающие неизгладимое впечатление на зрителя. Недаром за сцену разрушения Лос-Анджелеса фильм получил премию MTV Movie Awards за лучшую экшн-сцену в 2005 году и в том же году премию «BAFTA» в категории «Лучшее достижение в области специальных визуальных эффектов». На фоне активно раворачивающейся в разных частях нашей планеты экологической катастрофы мы видим, как разворачивается человеческая драма между отцом и сыном, как простые люди пытаются выжить.

Тема глобального потепления, на которую обратил свое внимание Роланд Эммерих, невероятно актуальна в сегодняшнее время. Действовать нужно сейчас, завтра может быть уже поздно. Парадоксально, но факт – сегодня лучшие голливудские режиссеры прекрасно понимают, что массового зрителя можно чему-то научить только с помощью «шоковой терапии», явив ему такой уровень экранного ужаса, от которого пробудятся не только его чувства, но и практически полностью погребенный под грузом потребительской суеты инстинкт самосохранения.

Кроме того, «голливудская визуализация хронотопов ужасного противостояния города и бунтующей природы становится формой бессознательной компенсации битвы человека за свои права и технологией идеологической сублимации социальных протестов и революций в соматических моделях межвидовой борьбы за выживание» [3].

Литература

1. Емельянов С. М. Практикум по конфликтологии / 2-е изд., доп. и перераб. СПб. : Питер, 2004. 400 с.

2. Козер Л. А. Завершение конфликта. URL: http://www. politnauka. org/library/konflikt/kozer. php

3. Маленко С. А. Маргинальная и инфернальная топология города в мифологии американского фильма ужасов // Ученые записки Новгородского государственного университета. 2019. № 3 (21). С. 1–5. URL: https://doi. org/10. 34680/2411-7951. 2019. 3(21). 16

4. Маленко С. А., Некита А. Г. Образ ксеноморфа в американском фильме ужасов: идеология антропоцентризма в интерпретации эволюции жизни // Векторы благополучия: экономика и социум. 2019. № 3(34). URL: https://doi. org/10. 18799/26584956/2019/3(34)/967

5. Страйбер У. Послезавтра. URL: https://www. litmir. me/br/?b=191232&p=1

УДК 7. 046. 1
Шарипов К. С.

Эсхатология как новый жанр кинематографии на примере сериала «Леденящие душу приключения Сабрины»

Когда мы говорим об эсхатологии, стоит понимать, что специализированной литературы по данной теме крайне мало. В основном сведения несут отрывочный характер без ярко выраженной систематизации [3, с. 19]. По сути, любой эсхатологический миф несет в себе довольно-таки ясный смысл: гибель мира. Причем некоторые специалисты, считают, что за гибелью мира стоит принципиально новый, лучший мир. Показателен анализ Ф. Н. Петрова, который сравнив мифы народов Запада и Востока, выделяет три основных структурных блока в эсхатологической мифологии [5, с. 67]:

1. Описание бедствий, катаклизмов, глобальных изменений, которые неминуемо постигнут людей перед концом мира.
2. Кульминационная точка – описание важных событий в последние дни мира.
3. Описание грядущего нового или улучшенного мира, который сменит предыдущий.

Эсхатологические мотивы представлены в мифах, как отдельных народов, так и многих религий. Разберем наиболее близкую нам религию – христианство. В христианстве красной нитью прослеживается идея о конечности мира, о последних его днях [1, с. 25]. К примеру, наиболее ярко проблема Конца Света представлена в Откровениях Иоанна Богослова, там же заметна преемственность иудаизма и христианства. В научной литературе эти откровения трактуются по-разному: у теологов это послание трактуется как история церкви через призму пророчества; историки объясняют их как древнее послание о состоянии христианства на момент создания откровений; и есть третья точка зрения – эсхатологическая. Сторонники этой теории трактуют откровения как сведения о предстоящем конце света, апокалипсисе [1, с. 26].

В настоящее время заметен рост заинтересованности темой эсхатологии [2, с. 20]. Современное массовое сознание работает на постоянное осмысление себя, своей жизни. Рефлексируя о конечности бытия, человек старается найти ответы на интересующие его вопросы. Заметив данную тенденцию, производители контента, направленного на большие массы людей (к примеру, Голливуд), начинают охватывать эту тему максимально полно. Играя на таких страхах, как: глобальное потепление, незаконная продажа оружия, растущие насилие, глобальные цифровые корпорации создают свои произведения.

Одним из ярких примеров этой тенденции является сериал от стримингового сервиса «Netflix» – «Леденящие душу приключения Сабрины», основанный на одноименном комиксе от Archie Comics.

Сюжет сериала повествует о Сабрине Спеллман – полуведьме (дочь колдуна и обычной смертной женщины). Её родители давно погибли, и Сабрина живёт с двумя тётками-ведьмами в маленьком городе Гриндэйл. В Хэллоуин Сабрине исполняется 16 лет, и в этот день она должна пройти «тёмное крещение» – дать священное обещание служения Тёмному Повелителю, после чего распрощаться с обычной жизнью и отправится в Академию незримых искусств, чтобы стать настоящей ведьмой. Но она отказывается делать это, ибо не хочет расставаться с друзьями и своим парнем. Своим отказом она вызывает гнев Тёмного Повелителя, который почему-то очень заинтересован в ней, и Церкви ночи – ведьминого клана, верховным жрецом которого

когда-то был её отец. Сабрине удаётся выиграть первый раунд – получить разрешение одновременно посещать Академию, изучая колдовские науки, и продолжать жизнь смертной девушки – ходить в обычную школу и общаться с друзьями. Начинается длительная борьба, в которой девушка пытается отстоять свою свободу и право на человеческую жизнь, а подопечные Тёмного Повелителя – лишить её поддержки смертных друзей и вынудить окончательно встать на путь служения Сатане.

Этот сериал интересен тем, что каждый новый сезон заканчивается своеобразным апокалипсисом. Тема эсхатологии красной нитью прослеживается по пути становления и развития героини. Также, мы видим массу архетипов, которые позволяют нам говорить, что это не просто подростковый сериал, но и справочник по инфернальной мифологии.

Начать следует с того, что мир Сабрины – это наш привычный мирза некоторыми оговорками. Здесь вы не найдете таких заметных инфернальных героев, как вампиры и оборотни, это исключительно мир ведьм и колдунов. Используя принцип бинарных оппозиций, авторы показывают нам противостояние добра и зла, а именно христианской церкви (которая в комиксах и сериале фигурирует как лже-церковь) и Церковью Ночи (возможно, прообразом является существующая церковь сатаны, но тема требует отдельного обсуждения), возглавляемая властным и алчным колдуном Фаустом Блэквудом.

Здесь мы наблюдаем принцип инверсии: добро и зло меняется местами. Лже-церковь показывается как агрессивная, безжалостная и беспомощная сила, тогда как Церковь Ночи сильная, справедливая и надежная. По задумке авторов, ведьмы, ведущие свое начало от Лилит, получили от Люцифера дары в виде магических сил взамен на свое полное подчинение и служение. Они не будут страдать в аду, как «смертные», но и рай не попадут, так как «там им рады не будут».

Сабрина – представитель двух миров: смертного и тропы ночи (т. е. жизнь ведьмы), а также представитель нового культурного героя, элемент нового мифотворчества. Рассмотрим некоторые черты данного мифотворчества подробнее [4, с. 68].

1. Наличие любовной линии между человеком и инфернальным героем (*связь между Сабриной и ее смертным парнем в первом сезоне*).

2. Борьба добра и зла, при этом происходит инверсия: добро становится злом, зло – добром (*борьба Сабрины со своей природой, борьба с угрозами существованию шабаша*).

3. Религиозная линия (*калька Церкви ночи на христианскую церковь, поклонение сатане, а не богу*).

4. Философско-антропологическая линия (*выбор между смертной жизнью и тропой ночи*).

5. Эстетическая линия (*Образ Сабрины как невероятно красивой девушки, совмещая в себе эстетическую категорию «прекрасное-безобразное)*.

6. Мифолого-историческая линия (*откуда произошли ведьмы, как Люцифер был изгнан из рая, и почему именно в городке Гриндейл творятся странные вещи*).

7. Политико-правовая линия (инфернальный суд, иерархия в церкви ночи, иерархия князей ада).

8. Линия «волшебной сказки» (*Путешествие между мирами: мир живых, лимб, ад; путешествия во времени; смерть и воскрешение героини*).

9. Гуманистическая линия (*ведьмы живут бок о бок с людьми, не причиняя им вреда, отношения с людьми не допускаются, но бывают и исключения)*.

Таким образом, можно сказать, что Сабрина не просто инфернальный герой, она – культурный герой нового поколения, отличный от героев прошлого.

Вернемся к эсхатологическим мотивам сериала. Сабрина находится в положении постоянной борьбы: с самой собой, своей семьей, шабашом, и, самое главное – со своей судьбой. Она, как минимум, дважды сталкивается с ситуацией апокалипсиса. В первом случае она обманом и против своих убеждений подписывает книгу Зверя (книга, в которую юный колдуны и ведьмы в процессе инициализации вписывают свое имя) якобы своей кровью (см. главу «договор с дьяволом») [6, с. 105]. Так она исполняет пророчество, в котором говорится, что она обязана выйти замуж за Люцифера, снять печать с ворот ада и выпустить орды нечисти, которая превратит землю в десятый круг ада. Используя силы своего шабаша, свои собственные (так как выясняется, что отцом Сабрины является не Эдвард Спелман, как считалось ранее, а сам Люцифер), она заточает Сатану в ловушку. Во втором случае она, как дочь Люцифера, в его отсутствие обязана занять инфернальный престол в Пандемониуме. Который, как мы знаем, является столицей Ада [6, с. 215]. Играя в своеобразную игру престолов, она оставляет без внимания землю, и в частности свой город – Гриндейл, в который приходит еще большая угроза – язычники, во главе с древнейшим богом Паном. В данном сезоне сталкиваются уже 2 типа религии: религия древности и религия современности. Оставаясь без сил, шабаш начинает терять контроль над ситуацией (как мы знаем, силы им давал Люцифер, но так как он был заточен в своеобразную тюрьму, надо было искать новый источник сил), язычники захватывают город и древнейшим ритуалом уничтожают все живое в городе и мире. И в очередной раз, Сабрине приходится спасать весь мир, используя только свои силы и двойственную природу. Леденящие душу приключения Сабрины – это один их ярких примеров того, как можно обыграть идею конечности мира, его конца света. Возможно, этот сериал, как и многие подобные ему, не является достоверным источником по изучению инфернальной мифологии, но он дает нам авторскую интерпретацию данной проблемы. Неспроста многие режиссеры, писатели, музыканты обращаются к теме эсхатологии, они видят свою лично и многих других людей заинтересованность конечностью мира.

Литература

1. Акулова И. С. Эсхатология в религиозном мировоззрении: религиоведение. Благовещенск: Изд-во амурского госуниверситета, Амур, 2008. С. 24–27.

2. Желтикова И. В., Гусев Д. В. Ожидание будущего: утопия, эсхатология, танатология / Монография. Орел: Издательство ОГУ, 2011. 172 с.

3. Иванова Е. В. Религиозная мифология: уч. пособие. Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 2011. 201 с.

4. Иванова Е. В. Культурология: мифологические смыслы современной культуры. Екатеринбург: изд-во Уральского института фондового рынка. 2015. 190 с.

5. Петров Н. Ф. Миф о грядущей гибели и последующем возрождении мира. Челябинск, 2001. 108 с.

6. Сад демонов. Словарь инфернальной мифологии. М., 2002. 320 с.

XIII. ДИСКУССИИ

Данную рубрику редакция сборника ввела в порядке эксперимента с целью обсуждения публикаций, отдельные аспекты которых вызвали серьёзные споры и сомнения. В предлагаемой ниже статье частный вопрос проведения «исторической политики» в Украине был автором доведён до такого уровня критических обобщений, когда редакция не смогла остаться в стороне. Поэтому, хотя сама статья публикуется без изменений, после неё даётся ответ автору и его единомышленникам по тем спорным вопросам, которые были подняты в статье.

УДК 94 (41/99)
Данилов В. А.

Культура памяти как элемент украинского нациостроительства

Историк и исследователь национализма А. И. Миллер в своей статье «Дуализм идентичностей на Украине» отметил существование двух украинских идентичностей, условно названных им западно- и восточно-украинскими. Их окончательное созревание, по Миллеру, пришлось на межвоенный период истории Европы (1918–1939 – *В. А.*) и протекало на территории УССР (в. -укр.) и юго-восточных воеводств Польской республики (з. -укр.). Эти идентичности, апеллирующие во многом одними и теми же образами, героями, представлениями об Украине и самостоятельной нации, разнятся в представлениях об этнических соседях и их статусах в культуре памяти. На территории Западной Украины, по словам историка, «формируется часто радикальный в методах борьбы этнический украинский национализм, для которого и поляки, и евреи, и русские были не просто «иные», но «чужие», часто – враги» [4, с. 93]. В то же время, в УССР «идеологическое наполнение восточноукраинской идентичности существенно отличалось от западноукраинского варианта. Ненависти к русским в школе, разумеется, не учили. Русские и Россия описывались уже как «иные», но «свои». В школе говорили об интернационализме и дружбе народов <…> В этих условиях формируется украинская идентичность, которая не имеет столь жёсткой этнической доминанты, как в её западном варианте. Образ военного прошлого, многократно отшлифованный советской пропагандой, здесь тоже совсем иной – восточноукраинцы сражались на правой стороне и вместе с русскими» [4, с. 95].

Если шире рассматривать характеристики национальных идентичностей, то необходимо учитывать их безусловную зависимость от языка, конфессиональной принадлежности, культуры памяти своих носителей, но отнюдь не исчерпываемость каким-либо одним из этих факторов. Важно отметить, что обе названные идентичности являются «украинскими» т. е. такими идентичностями, носителями которых являются члены украинской нации, являющейся в национальной парадигме самодостаточным и полноправным социальным и политическим организмом, подобным русской, венгерской, румынской и пр. нациям. В то же время, важно помнить, что в Российской империи XIX – нач. XX в. за восточными славянами современной Украины этот статус самостоятельной национальной общности со стороны власти и большей части русского общественного мнения не признавался; местное население Юго-Западного края, в большинстве своём, признавалось русскими (конкретнее – малороссами) – т. е. в понимании националистов, частью господствующего в империи народа. В СССР национальная эмансипация украинцев произошла, однако постсоветская эпоха показала, что её результаты, по мнению

власти и общества в России (и на Украине, хоть и в куда в меньшей степени) нуждаются в корректировке или даже в полном непризнании. Принимая во внимание вышесказанное, вполне предсказуемым кажется стремление украинской политической и национально настроенной элиты сформулировать единый исторический нарратив, призванный нивелировать региональные различия населения Украины путём усиления восприятия себя в первую очередь именно украинцами, т. е. создать внутренне единую украинскую идентичность. В такой культуре памяти восприятие взаимоотношений с «русскими, россиянами и Россией» неизбежно занимает особую роль.

Безусловно, повышенное внимание уделяется кризисным и конфликтным моментам в отношениях между условными «украинской» и «российской» сторонами, где под первой также понимается Войско Запорожское, украинофилы, сечевые стрельцы Австро-Венгрии, бойцы УПА, а под второй – Московское государство, Российская империя в виде институтов власти, чиновничества и армии, большевизм и руководство Советского Союза. К такого рода эпизодам можно отнести: Конотопскую битву, выступление Мазепы на стороне Карла XII в Северной войне, разорение Батурина, ликвидацию Гетманщины и Запорожской Сечи, разгром Кирилло-Мефодиевского братства, издание Валуевского циркуляра и Эмского указа, действия украинских сечевых стрельцов против российских войск в Первую мировую войну (в частности, бои у горы Маковка), создание Центральной Рады и издание её третьего и четвёртого универсалов, бой под Крутами, повстанческая деятельность УПА во время Второй мировой войны и после неё.

Стоит особенно подчеркнуть некоторую условность нарративной «раздачи ролей» акторам названных выше событий, особенно применительно к XVII в. Характеристика запорожского казачества как представителя «Украинского государства XVII – XVIII вв. » не была очевидна даже во вт. пол. XIX в. Так, например, постамент памятника Богдану Хмельницкому, установленного на Софийской площади Киева в 1888 г. первоначально сопровождала надпись «Богдану Хмельницкому – единая неделимая Россия» [8, с. 51], а первоначальный проект памятника М. С. Микешина предполагал «фигуру гетмана на коне, попирающем тела еврея, поляка и иезуита» [8, с. 49]. Это может говорить о том, что дело запорожского гетмана по присоединению «Украйны к Русскому государству» [8, с. 49] в глазах многих современников имело общерусский масштаб, а восставшие казаки являются олицетворением русского народа, одержавшего верх над своими «цивилизационными» врагами – поляками (католиками) и евреями. Полная ярких красок история запорожского казачества была частью собственно русской истории для многих деятелей искусства. У Н. В. Гоголя, Тарас Бульба говорит о том, что «бывали и в других землях товарищи, но таких, как в Русской земле, не было таких товарищей» [2, с. 134], подразумевая именно запорожское братство, а автор картины «Запорожцы» художник И. Е. Репин считал, что в казачестве «удалые силы русского народа отреклись от житейских благ и основали равноправное братство на защиту лучших своих принципов веры православной и личности человеческой» [7, с. 42].

Естественно, что в связи, в первую очередь, с имперским прошлым, в котором украинский национальный проект на фазе становления отчаянно пытался эмансипироваться от русского, для современного украинского национально-исторического нарратива характерно чёткое разграничение и противостояние «украинской» и «русской/российской» сторон в культуре памяти. Ярким примером, служит восприятие боёв за гору Маковку 1915 г, являвшихся эпизодом Первой Мировой войны, в ходе которого российская и австро-венгерская армии вели боевые действия друг против друга в Карпатах. В составе австро-венгерских войск сражались части Украинских сечевых стрельцов (УСС), а в составе российских – 78-я пехотная

дивизия, большая часть которой сформирована из уроженцев Киевской [3, с. 34–35], Волынской и Подольской губерний т. е. в ситуации отсутствия «Украины» как государства или автономии в составе любой из империй, солдаты и того, и другого войсковых подразделений в национальной парадигме могут быть названы «украинцами». Однако, в культуре и политике памяти Украины таким статусом наделяются лишь первые – как осознанные борцы за идею «украинской самостоятельности» против России (представленной институтом императорской армии). Именно войнам легиона УСС как «борцам за независимость и соборность Украины» устроено мемориально-войсковое кладбище на горе Маковке [5, с. 447].

Если в данном примере идейная направленность сечевых стрельцов может затенять их антироссийский потенциал в культуре памяти, то рассматривая битву под Конотопом 1659 г. именно последний отчётливо выходит на первый план. Запорожцы, возглавляемые гетманом Иваном Выговским, одержавшие победу в сражении с войсками Московского государства вошли в современную украинскую национальную культуру памяти именно как борцы с посягательством России на Украину. Чтобы поддержать этот образ, нивелируется или игнорируется факт того, что на стороне московских войск также выступали запорожцы, возглавляемые альтернативным запорожским гетманом Иваном Беспалым [1, с. 291]. Участие на стороне Выговского «Крымского хана и татар» [1, с. 291], лишний раз заставляющее представить Конотопскую битву как эпизод внутреннего кризиса Войска Запорожского, в котором казацкие группировки борются за власть, ища опору в разных союзниках и покровителях, также не может занять важного места в освящении истории битвы из-за необходимости корректировать образ Конотопа, как «украинско-российского» сражения и «украинской победы».

Вывод

В последнее время часто высказываются мнения о несостоятельности и искусственности «украинцев» как нации, и «Украины» как государства. Например, А. В. Ставицкий в своей работе «Национально-исторический миф Украины» пишет: «Иначе говоря, те проблемы украинского развития, которые мы воспринимаем как досадные случайности, в действительности есть проявление изначальной порочности и несамодостаточности системы, которую создавали не для развития созданного с его помощью общества, а для деградации, архаизации, утилизации и полного уничтожения страны» [9, с. 401].

Авторы подобных высказываний явно озабоченны тем, что украинский проект конструирует себя в оппозиции к русскому, и эту озабоченность можно понять. Однако подобные взгляды имеют ярко выраженный примордиалистский характер[1], в котором русская нация, сложившись в «давние времена», существует как единый организм, а украинский проект есть лишь «опухоль на теле русского народа» и виновник «преступного заблуждения» населения современной Украины. Такой взгляд лишь позицией, с которой ведётся спор отличается от взглядов мыслящих в национальной парадигме украинцев (в т. ч, к сожалению, и историков). Обе стороны применяют друг против друга принципы готтентотской морали[2] [6, с. 71]: они одинаково уверены в «изначальности» своей нации, и считают действия соседнего государства в области политики памяти «наглой ложью».

---

[1] Примордиали́зм (от лат. *Primordialis* — первоначальный) — одно из теоретических направлений в гуманитарных науках, рассматривающее культурно отличительные и социальные группы (например, этнические и расовые) как изначальное, обязательное и всеобщее объединение людей (ред.).

[2] Термином «готтентотская мораль» принято называть явление, более известное для большинства как «двойной стандарт». Это такой принцип оценки действий, событий, законов или правил, при котором оценка зависит от степени выгоды для оценивающего (ред.).

Уже достаточно давно существующая в мировой науке парадигма конструктивизма в исследованиях нации довольно убедительно доказывает, что «нация» – конструкт, продукт творчества людей. Эта парадигма, в отличие от примордиализма, не видит ничего «странного» или «нежизнеспособного» в том факте, что в отношении одних и тех же людей может существовать несколько национальных проектов, обосновывающих, почему они являются частью одной или другой нации. То, что примордиалистские представления о нации до сих пор господствуют в обществе и политике вполне предсказуемо, но то, что подобные взгляды ещё относительно сильны в среде постсоветской научной элиты, тем самым дискредитируя её на общемировом уровне, может являться поводом для беспокойства. К счастью, современные достижения в исследовании нации и национализма вполне способны это беспокойство уменьшить.

Что же касается активизации антирусской направленности в политике памяти на Украине, связанной с кризисом российско-украинских отношений в 2014 г. в связи с событиями в Крыму и на Донбассе, то имеет смысл сделать следующие выводы. Не игнорируя то, что основные векторы конструирования единой культуры памяти украинцев наметились ещё до 2014 г. (в частности, в президентство В. А. Ющенко), именно события вокруг Крыма и Донбасса дали толчок, заставивший общество и власть в России и на Украине задуматься о справедливости проведённой между странами границы, об исторических правах государств на те регионы, которые ныне являются их составными частями. На основании всего вышесказанного, можно сделать предположения, что украинская политика памяти продолжит формировать такой исторический нарратив, который нацелен на:

1) дальнейшую эмансипацию украинского национального проекта от русского/российского путём создания и актуализации новых образов прошлого, зачастую имеющих антироссийскую направленность;

2) нивелировку различий между локальными вариантами украинской идентичности и инкорпорации представителей других национальных идентичностей (русской, венгерской и пр.) в украинскую гражданскую (надэтничную) нацию.

Литература

1. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 7. СПб., 1872. 398 с.

2. Гоголь Н. В. Тарас Бульба. – СПб. 2019. 196 с.

3. Каширин В. Б. Взятие горы Маковка: Неизвестная победа русских войск весной 1915 года. М. 2010. 385 с.

4. Миллер А. И. Дуализм идентичностей на Украине // «Отечественные записки». Т. 34 (№1). М., 2007. С. 130–145.

5. Патер І. Г. Маківка// Енциклопедія історії України в 10-ти томах. Т. 6. Київ. 2009. 790 с.

6. Поварнин С. И. Спор. О теории и практике спора. М. 2009. 116 с.

7. Репин И. Е. Письма к писателям и литературным деятелям. М., 1950. 268 с.

8. Спутник по г. Киеву: иллюстрированный путеводитель по Киеву и его окрестностям: с адресным отделом, фототипическими видами и планом г. Киева. Киев, 1908. 241 с.

9. Ставицкий А. В. Национально-исторический миф Украины: Монография. Севастополь, 2015. 748 с.

Ставицкий А. В.

«Историческая политика» Украины как инструмент современного нациотворчества: ответ редакции сборника «Миф в истории, политике, культуре» на статью В. А. Данилова «Культура памяти как элемент украинского нациостроительства»

По прочтению данной статьи в редакции нашего сборника вышла небольшая дискуссия на предмет, как с данной статьёй поступить? Обсуждалось четыре варианта решения:

1) отказать соискателю В. А. Данилову в публикации;

2) опубликовать текст так, как есть;

3) отредактировать статью, смягчив формулировки и сняв с текста покров умышленных упрощений и несуразностей;

4) опубликовать статью без изменений, но с редакционными разъяснениями.

Первый вариант был самым простым и традиционным. Но от него решили отказаться. Ведь следовало учесть, что одна из задач нашего сборника – быть «площадкой для обсуждения и апробации новых мифологических исследований» [19, с. 17], как написано во Введении к 4-му сборнику «Миф в истории, политике, культуре». К тому же данная статья могла всплыть где-то в другом журнале, множа непонимание и споры. Второй вариант также был отклонен, поскольку мог стать примером попустительства и поощрения для других недобросовестных авторов. Третий вариант грешил перспективой нарушения авторских прав. И поэтому редакция остановилась на последнем решении, взяв на себя труд объяснить посторонним читателям технологию манипуляции автора предлагаемой статьи и создав новый для сборника прецедент, объясняющий позицию редакции и служащий общему делу обучения научному исследованию, позволяющему извлекать уроки начинающим авторам из негативного опыта других. Так в сборнике «Миф в истории, политике, культуре» появился 13-й раздел: Дискуссии.

Что же вызвало удивление и возражения редакции? Не специализирующийся на данной теме читатель по прочтении небольшой статьи В. А. Данилова вряд ли заметит причины, вызвавшие ответ редакции с разъяснениями по поводу принципиальных расхождений с автором, которые вынудили опубликовать его статью в специально созданном для него разделе. Однако они есть и связаны с теми выводами, которые делает автор после описания частных аспектов украинской истории, на знание которых претендует. Ведь его позиция несёт на себе печать им прочитанного. И, следовательно, типична. А значит, множит и тиражирует те ошибки, которых в дальнейшем хотелось бы избежать. Ведь, чтобы ответственно писать о сюжетах по истории Украины, мало знать источники и даже историографию, которые насчитывают сотни и сотни единиц. Нужно изучать историю украинской культуры и языка, политическую жизнь Украины и особенно глубоко знать причины, мотивацию, особенности и процесс становления украинской элиты. Т. е. выходить за пределы собственно истории как таковой.

О чём же идёт речь?

1. В Украине давно стало нормой продвигать научные публикации с претензией на объективность, которые, однако, к науке отношения не имеют по той простой причине, что строятся на принятой в украинской историографии подмене понятий, когда всё, что в исторических источниках называется «русским», задним числом переименовывается в украинское. И на такой незатейливой, но очень эффективной подмене строится по заказу власти вся украинская историография [2].

В результате подобных подмен «Киевскую» Русь заселили украинцы [9], Великая Отечественная война в украинской историографии стала советско-немецкой войной, к которой Украина уже не имеет никакого отношения, если не считать мифическую «борьбу УПА на два фронта» [8], первая русско-украинская война была в 1169 году, когда войско ещё не ставшей даже городом Москвы разгромило Киев, а период вхождения Украины в состав Российского государства и СССР, чаще именуемых Московией, – стал называться эпохой, когда Украина была российской колонией со всеми вытекающими последствиями. И такие подмены встречаются на каждом шагу – от школьных учебников до научных монографий и статей, разнясь лишь по степени невежества и нахальства авторов, одни из которых приписывают украинцам захват Египта (гиксосы), победу над Дарием (скифы) и взятие Рима (готы) [4; 7], а другие уверенно пишут об украинских князьях [9] и естественном для украинца «европейском выборе» «украинского» гетмана Мазепы [24].

И что интересно, подобный поворот в украинской историографии произошёл в 1991 году не потому, что украинскими историками были найдены некие важные документы, которые в СССР от них скрывали, но лишь по причине смены политической конъюнктуры и заказа на новую украинскую историю с древнейших времён до наших дней, основы которой заложил ещё М. С. Грушевский [10]. Связано это с тем, что в представлении украинской «элиты» историю не только можно, но и нужно переписать, т. к. подобное переписывание есть условие её политической легитимации, когда оппонентов оставляют без прошлого, а значит – и без будущего. И это – не случайные ошибки, а системно организованная политика, у которой есть и заказчики и исполнители, которые не только переписывают историю под определённого носителя и его проект, но и создают информационный шум, полностью перекрывающий возможность во всём грамотно разобраться. Смысл такой политики – в управлении историей как оружием. И проводят её не идиоты, профаны или безграмотные историки, а профессионалы, подающие фальсифицированную ими историю как часть научной жизни. Естественно, свою мотивацию и технологию фальсификаций они стараются не раскрывать, претендуя на строго научное знание. При этом они апеллируют к естественному праву нации на нациотворчество, которое без своей истории невозможно, попутно жалуясь на сопротивление людей их истории [1] и обвиняя в фальсификациях своих оппонентов [20].

Особо стоит отметить, что к великому сожалению целый ряд российских исследователей в силу своих личных причин приняли эти правила Игры, объясняя свою позицию привычным мнением, что нация – некий социальный конструкт и «продукт творчества людей», как написал, ссылаясь на концепцию конструктивизма, В. А. Данилов [19, с. 579]. Без сомнения так и есть. И мы с последним утверждением согласны, если учесть, что данное творчество происходит в естественных исторических условиях, а не является результатом целенаправленных насильственных действий новоявленной национальной «элиты», которая с помощью жёсткой «исторической политики» ставит на обществе социальный эксперимент, пытаясь перекодировать сознание людей с помощью построенной на фальшивках и фальсификациях мифологии общества так, как в компьютере устанавливают программу [5; 11; 12]. Но об этом В. А. Данилов либо не знает, либо знает, но не хочет писать и говорить. Однако ни то, ни другое, его позицию правильной не делает.

Именно в результате таких подмен в Украине убеждены, что как этноним и государство она возникла не в XX веке, а более тысячи лет назад. Но Россия украла у неё историю, присвоив себе великие деяния «украинских» князей Олега, Святослава, Владимира, Ярослава Мудрого и других. И этот подход В. А. Данилов почему-то

называет примордиалистским, уравнивая его с аналогичным мнением ряда российских историков, поскольку, как уже было сказано выше, каждый этнос имеет право на нациотворчество. Пусть народ называет себя как угодно. Хоть степными тушканчиками. И всё бы ничего, если не знать, что позиция российских историков опирается на многочисленные исторические источники, а украинских историков – на фальшивки. В этом вся разница. Но она на наш взгляд принципиальна.

Из неё явствует, что никто не сможет запретить украинским историкам переписывать свою историю так, как того требует украинская власть. В конце концов их для того и держат. Но настоящие историки, подобно академику УАН доктору исторических наук П. П. Толочко, оставляют за собой право уличать их во лжи и фальсификации, напоминая, что «украинцев в Киевской Руси не существовало». И если по документам XVII–XVIII вв. не получается найти украинский народ [16], то не надо его задним числом придумывать с помощью манипуляции сознанием. Однако в том виде, как их подают сейчас, украинцев не существовало и в XIX веке [6]. И в том нет вины России. И даже знаменитая поэтесса Леся Украинка – в такой же степени принадлежит к украинской нации, как Даша Севастопольская является представителем севастопольской нации, а Эразм Роттердамский – выходцем из нации роттердамской. И связано это было с тем, что вплоть до XX века «Украина» как термин для людей являлся топонимом, а не этнонимом. Как и название Севастополя является топонимом до сих пор, не претендуя на нечто большее.

Но, к сожалению, то, что было известно нашим предкам, теперь по забывчивости оспаривается. Недаром русский философ и поэт Григорий Сковорода, которого тоже задним числом записали в украинцы, словно предвидя подобное, писал на чистейшем русском языке: «Всякий должен узнать свой народ, и в народе себя. Русь ли ты? Будь ею: верь православно, служи царице [Екатерине II – ред.] право, люби братию «нравно». Лях ли ты? Лях будь. Немец ли ты? Немечествуй. Француз ли? Французуй. Татарин ли? Татарствуй. Все хорошо на своем месте и в своей мере, и все прекрасно, что чисто природно, т. е. не подделано, не подмешано, но по своему роду. Не будь ни тепел, ни холоден, да не изблюют тебя. Русь не русская представляется мне диковинкою, как если бы родился человек с рыбьим хвостом или собачьей головою».

Очевидно, что из уст Г. Сковороды звучал призыв всем русским, несмотря на их исторически сложившуюся разность в рамках единства множеств, быть вместе. А украинство в данном случае стало формой отказа от русскости через максимальное дистанцирование от всего русского в языке и культуре, когда в ход идут любые средства вплоть до подмены истории и коренного изменения языка.

Однако как к этому относиться? Историю всегда переписывали под конкретную эпоху. Но делали это в основном не путём подделок и фальсификации, а за счёт новых находок и интерпретации источников. При этом любая власть сохраняет за собой право переписывать историю под себя, т. о. легитимизируясь. И она всегда найдёт таких историков, которые эту задачу выполнят, напоминая старую истину, что Бог не может изменить прошлое, а историки могут.

В результате почти весь современный «научный дискурс» истории Украины для украинцев, включая многочисленные труды историков украинской диаспоры [14], строится на подмене понятий и фальсификациях. Но право на нациотворчество не даёт права переписывать и фальсифицировать историю, подгоняя её под новый национальный проект, и осуществлять насильственную украинизацию посредством перекодировки сознания русских Украины, лишая их своей истории. И у тех историков, которые не угождают власти, а следуют принципам науки, есть право уличать лгунов в той степени, в какой их история не будет соответствовать источникам. К сожалению, в такой «демократической» стране как Украина, они

сильно рискуют. Почти всех, кто новому «дискурсу» противится, изгнали, лишили работы или вынудили уехать в Россию. Исключения есть. Но их единицы как академик П. П. Толочко. Оставшихся в Украине травят, изгоняют, даже убивают. Чему свидетельством убийство украинского историка Олеся Бузины. Такие честные историки выступают против того, чтобы русское население Украины называли русскоязычными украинцами, которые стали жертвами русификации и теперь их надо вопреки их воле переделать в настоящих украинцев.

Что же так пугает украинскую власть и тех, кто её обслуживает? Правда, которая показывает, что украинская история, как и украинский проект по своей сути есть симулякр, имитация, химера, когда за подменой понятий следует не только подмена исторической реальности, но и всего остального: мотивации, характера и целей развития, идентичности и, наконец, будущего. А настоящие украинские историки знают не только, КАК фальсифицируется история, но и к чему фальсификация ведёт. Гражданская война на Донбассе – её прямое следствие. Так в Украине начали с переписывания истории, а закончили войной и убийством мирного населения. Вот цена переписывания в данном случае, подводящая к мысли испанского писателя Мигеля Сервантеса, что лживых историков следует наказывать как фальшивомонетчиков, которым в средние века заливали в горло расплавленный свинец. Мы отнюдь не призываем к этому, но задаёмся вопросом, следует ли историкам учитывать свою ответственность перед обществом, наукой, историей? Обязательно. Нужно ли профессиональных фальсификаторов уличать и по возможности лишать права заниматься фальсификациями, прикрываясь именем науки? Без сомнения. На чём мы и настаиваем. А чем они оправдывают свои действия: насилием власти, незнанием истории или корыстными мотивами – уже не так важно.

Ещё раз подчеркнём. Никто не отрицает развития нации в рамках свободного творчества в истории. Быть может, оно не всегда желательно, но неизбежно. Однако сие не означает права региональных элит подвергать насильственной ассимиляции и экспериментам по перекодировке сознания целые социумы, для обоснования корыстных целей отдельных групп элит [15; 18]. И этот вопрос нас выводит за пределы истории как таковой, вынуждая вспомнить старый тезис, что «история есть политика, опрокинутая в прошлое», если её превращать в политический инструмент и даже оружие. И хотя тема исследования насильственной манипуляции сознанием с целью его перекодировки для науки сравнительно нова, игнорировать её в силу этого не стоит.

Для того, чтобы служить науке и следовать её базовым принципам не так уж много нужно. Так, в исторической науке принято следовать букве и духу источника, который в украинской историографии порой преподносят под названием «Его Величество Источник», что не мешает украинским авторам делать с ним всё, что им заблагорассудится, упрекая порой других историков, что им не хватает фантазии.

Признавая право на творчество в целом, всего лишь хотелось, чтобы украинские «исследователи»:

- не создавали из Руси X–XIII вв. задним числом Украину, которая якобы «существовала всегда»;
- не пытались записывать в украинцы считавшее себя русским вплоть до XX в. население Малороссии;
- не вымарывали русские слова и термины из истории и т. п. .

В связи с этим напомним, что даже у Т. Г. Шевченко мы не встретим термин «украинцы» ни в поэмах, ни в дневниках. Хотя возникновение этого термина и относят к XVI веку. Но под ним в источниках фигурирует не народ украинский, а польская шляхта. В XVI–XVII вв. слово «украинцы» (ukraiccy) поляки употребляли,

обозначая польских шляхтичей и кнехтов своих приграничных восточных земель. В частности, термин «украинцы» упомянут коронным гетманом Станиславом Жолкевским в связи с восстанием Северина Наливайко (1596 г.). И этим термином он называет польских кнехтов, устроивших резню казаков и их семей после Солоницкого боя. М. С. Грушевский даже приводит цитаты из двух донесений коронного гетмана Николая Потоцкого от июля 1651 г. в переводе с польского на современный украинский язык. В них гетман употребляет термин «панове українці» для обозначения польских помещиков Украины. Поляки тогда это название не распространяли на русское (восточнославянское) население Украины. Но потом каким-то причудливым образом термин, обозначавший злейших врагов местного населения Малороссии, стал их собственным самоназванием.

2. Особо стоит отметить склонность автора статьи к использованию мало понятных посторонним читателям терминов, которые нуждаются в дополнительных разъяснениях. В исследованиях этногенеза были выработаны и применялись самые разные подходы и концепции, включая упомянутые в статье В. А. Данилова примордиализм, конструктивизм, а также эволюционизм, функционализм, диффузионизм, инструментализм, этносимволизм, постнационализм и пр., каждый из которых был в своё время модней и предпочтительней остальных, обладая определёнными плюсами и минусами. Однако ограничивать себя одним, пусть более модным и продвинутым подходом, который якобы сразу выводит исследователя на мировой уровень, что якобы позволяет пренебрежительно судить о прочих, означает лишаться возможности познать явление как целое. Ведь, согласно теореме неполноты К. Гёделя, теория либо противоречива, либо неполна. И это является условием не только успешности исследования, но и жизнеспособности науки как таковой, обеспечивая разнообразие подходов и методов.

Тем более, что ни одна из имеющихся концепций не предлагает и не может дать универсального метода познания этноса, вынуждая глубокого и вдумчивого исследователя учитывать все имеющиеся в его распоряжении подходы. Если, конечно, он их знает. Но применительно к статье В. А. Данилова это большой вопрос. Ведь если он даже не может отличить научные методы и подходы от ненаучных, о чём тогда может идти речь? Так что прежде чем выбирать между разными концепциями, стоит сначала учесть, что ни одна методика или теория не сделают работу глубокой и научно выверенной, если пренебрегать онтологией научного познания, что в данном случае имеет место быть. Поэтому для начала было бы правильно хотя бы научиться отличать научные методы от ненаучных и учитывать, что этногенез – саморазвивающаяся система и комплексное явление, требующие знания разных контекстов и многих наук. А в данном случае спор идёт не между конструктивизмом и примордиализмом, как полагает В. А. Данилов, а между научными и ненаучными методами.

При этом следует учесть, что последовательность в отстаивании определённой научной позиции ещё не означает ограниченности и односторонности, а призывы к объективности могут скрывать совсем иные во многом субъективные подходы. И если кто-то не видит очевидного для других, это не значит, что его не существует. В рамках специализации «чистой» истории этой подмены можно и не увидеть, что отчасти извиняет автора в виду его неопытности, т. к. здесь большую роль играют самые разные контексты, включая мотивы, природу и механизм манипуляции сознанием.

В этом вопросе самой истории не хватает тонкости и глубины философских подходов онтологии теории познания, чтобы понять и распознать подлог, подмену, мошенничество в сфере науки как своеобразное «ограбление по-украински», когда «король» оказывается голым, а внешне вполне презентабельные «одежды» истории скрывают обман посредством простой логической цепочки за счёт ложных допущений

и условностей, чья простота хуже воровства и строится на нескольких установках. Если вы признаёте государство Украина, значит должны признать существование проживающего на его территории народа украинцев. Если признаёте это, то признайте и его историю, которая свидетельствует о существовании украинцев на протяжении многих веков. Если вы отказываетесь сделать это, значит, вы отказываете Украине в праве на существование. Однако эта логическая цепочка обосновывает описанные подмены и не имеет никакого отношения к знанию настоящей истории Украины в принципе и науке как таковой. В итоге нация как конструкт и результат свободного творчества людей оказывается [3] объектом недобросовестных манипуляций с целью легитимизации монопольного права на управление страной. Этаким «подопытным кроликом» для региональных элит, решивших создать под свои узкие корыстные интересы и свой особый народ, чтобы от его имени управлять доставшимся им в результате развала СССР государством, когда целью отделения была установка «не делиться и не отчитываться». Да, этот народ отличается от других в рамках русского социума. Но его отличия – не более, чем проявления единства множеств [17]. Аналогичные отличия в языке, культуре, традиции можно найти повсеместно и у других народов и наций, если присмотреться к ним внимательнее. И это стоит учитывать.

3. Теперь несколько слов о приведённой цитате из монографии А. В. Ставицкого «Национально-исторический миф Украины». Повторим её: «*те проблемы украинского развития, которые мы воспринимаем как досадные случайности, в действительности есть проявление изначальной порочности и несамодостаточности системы, которую создавали не для развития созданного с его помощью общества, а для деградации, архаизации, утилизации и полного уничтожения страны*». Сложно сказать, читал ли эту монографию В. А. Данилов. Скорее всего, нет. В противном случае он бы знал, что в ней речь идёт не об украинской истории, но о мифологии, что явствует даже из названия. Точнее – мифоистории. Хотя сам В. А. Данилов в своей статье пишет именно об истории. Однако из приведённой в статье цитаты А. В. Ставицкого не явствует вывод об искусственности украинской нации, также как и об её естественно историческом происхождении (данная тема вообще требует большого и вдумчивого обсуждения, включая разбор самого понятия «искусственность», которое не несёт в себе исходного негатива). В ней не отрицается право народа Украины на собственное нациотворчество. А. В. Ставицкий лишь:

- считает современную Украину несостоявшимся государством (т. н. failed state), что видно по истории Украины последних тридцати лет во всех её проявлениях [22];
- на многочисленных примерах показывает порочную и далёкую от научной украинскую «методологию» выведения украинской истории из русской за счёт её переименования [23];
- не уверен, что проводившаяся последние сто с лишним лет во многом принудительная украинизация является таким нациотворчеством [21];
- полагает крайне вредным строить этногенез на русофобии, когда украинство воспринимается не как возможность к созиданию в этнокультурном синтезе, а как всемерное отрицание русскости [25].

Однако признание украинского проекта неудачным не является отрицанием Украины как таковой. Нельзя Украину ни запретить, ни игнорировать. Это – уже просто данность. Также как факт, что современные украинцы – потомки русских (великороссов и малороссов), подвергшихся в советское время насильственной украинизации, не означает отрицания существования украинцев сейчас. Правда, ещё

надо выяснить, что они из себя представляют. Особенно с учётом того, что под термином «украинцы» можно понимать и гражданство, и приверженность идеологии украинства, и этническую принадлежность, по которой споры не прекращаются. А об их содержании можно судить хотя бы по словам бывшего американского посла в Украине Джека Мэтлока, сказанные в 2014 году: «Украина – государство, но еще не нация – за 22 года независимости пока не нашлось лидера, который смог бы объединить граждан вокруг общего понимания украинской идентичности. Нынешний разброд в Украине вызван не российским вмешательством, а тем, как эта страна была беспорядочно собрана из ряда не всегда совместимых межу собой частей. Из-за своей истории, географического положения и. . . экономических связей Украина ни в коем случае не может быть процветающей, здравой и единой страной без дружественных (или по самой малой мере не враждебных) отношений с Россией».

Разумеется, процесс этногенеза не прекращается ни на мгновенье. Но приписывать ему то, что источниками не подтверждается, не стоит, т. к. способность понимать в меру своего незнания не даёт в науке право оценивать и судить.

Опять же из цитаты А. В. Ставицкого не видно, что он применяет двойные стандарты (упомянутая В. А. Даниловым т. н. готтентотская мораль). Однако двойные стандарты хорошо видны в выводах самого В. А. Данилова. Так он выводит русофобскую политику Украины не из её изначально порочных идеологических установок, которые имели корни в нацистской бандеровской доктрине, проявившейся уже в первые годы существования Украины, а из *«кризиса российско-украинских отношений в 2014 г. в связи с событиями в Крыму и на Донбассе»* [19, с. 579]. В результате у него получается, что Украина проводила максимально дружественную по отношению к РФ и русскому населению политику, пока РФ не отобрала у неё Крым и Донбасс? И это пишет российский исследователь. Тогда одно из двух: либо он совсем не в теме, либо у него есть конкретный мотив передёргивать исторические факты, прикрываясь научной объективностью. Что отчасти объясняет его позицию. При этом В. А. Данилов не уточняет, что процесс нациотворчества не должен строиться на разжигании ненависти к другим. А историки и власть Украины не просто прибегают к этому, но строят на ненависти весь механизм украинского нациотворчества, ставя вне закона русскость в стране и строя свою идентичность на ненависти ко всему русскому.

И последнее. Виновата ли Россия в том, что сейчас происходит в истории в целом и в Украине в частности? Отчасти да. Ведь причиной тому контексты, вызванные эпохой слабости России. И пока она слаба, мы будем иметь подобные процессы как проявление социальной болезни повсеместно: на севере, на юге и даже за Уралом. Однако, как любая болезнь, этот кризис открывает и новые возможности. Для России. Для истории. Даже для мифа. Но понять их правильно смогут лишь те, кто не будет делать историю служанкой власти, а народ – объектом насильственного эксперимента путём тотального зомбирования.

В заключение редакция выражает искреннюю благодарность В. А. Данилову за возможность высказаться по спорным вопросам русской и украинской истории и на его примере показать, как не стоит поступать в научном сообществе автору, который пробует говорить и писать от имени истории, не зная её.

Литература

1. Академик Валерий СМОЛИЙ: «Легче перестроить дом, нежели изменить «конструкцию» сознания людей». URL: http://www. day. kiev. ua/176211/

2. Академик Петр Толочко: "Нельзя отдать на растерзание Ющенко нашу общую историю". URL: http://www. izvestia. ru/person/article3122479/

3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма: Пер. с англ. В. Николаева; Вступ. ст. С. Баньковской. М. : «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 288 с.

4. Бебик В. «Я лише складаю пазли з прадавніх фактів української історії…». URL: http://www. yatran. com. ua/articles/243. html

5. Без мови – немає нації / Упоряд. Л. Голота, Є. Букет. К. : Укр. пріоритет, 2011. 112 с.

6. Гайда Ф. А. Историческая справка о происхождении и употреблении слова «украинцы» // Русский сборник: исследования по истории России / ред. -сост. О. Г. Айрапетов, Мирослав Йованович, М. А. Колеров, Брюс Меннинг, Пол Чейсти. т. XII. М. : Издательский дом «Регнум», 2012. С. 7–29;

7. Галичанець М. Українська нація: походження і життя української нації з найдавніших часів до XI століття. Тернопіль: Мандрівець. 2005. 368 с.

8. Гогун А. Между Гитлером и Сталиным. Украинские повстанцы. СПбг. : Издательство «Нева», 2004. 416 с. Серия: Секретные материалы.

9. Дашкевич Я. Як Московія привласнила історію Київської Русі. URL: http://maxpark. com/community/13/content/2835307

10. Касьянов Г., Миллер А. Россия – Украина: как пишется история. М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2011. 311 с.

11. Кононенко П. П. Національна ідея, нація, націоналізм; НДІ українознавства … К. : МАУП; Міленіум, 2006. 358 с.

12. Кульчицкий С. Курс – украинизация. Родина, №8, 1999. С. 108-110.

13. Кучма Л. Д. Украина – не Россия. М. : Время, 2004. 560 с., ил.

14. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. У 2-х т. К., 1994.

15. Майборода О. Український етнополітичний менеджмент: специфіка, здобутки, проблеми. URL: http://dialogs. org. ua/project_ua_full. php?m_id=8771

16. Максимович М. А. Об употреблении названий «Россия» и «Малороссия» в Западной Руси. URL: http://www. ukrstor. com/ukrstor/maximowic. html

17. Мальгин А. В. Украина: Соборность и регионализм. Симферополь, 2005. 280 с.

18. Масненко В. В. Самоідентифікація українських істориків у контексти становлення національної історичної думки // Киевская старина, №6, 2002. С. 92–106.

19. 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. 665 с.

20. Мицик Ю. А. То хто ж фальсифікує історію? URL: http://ukrlife. org/main/prosvita/m_falsh. htm

21. Нечуй-Левицкий И. С. Криве дзеркало украінскоі мови. К., 1912. 96 с.

22. Пахомов Ю. Подвохи кастрированной истории. URL: http://www. odnarodyna. ru/articles/4/321. html

23. Табачник Д. В. «Утиный суп» по-украински: Беседы с украинским политикумом: диалоги с глухими. 4-е изд. Харьков: Фолио, 2009. 543 с.

24. Яковенко Н. М. Нарис історії України. URL: http://history. franko. lviv. ua/yak_r5-3. htm

25. Яневський Д. Б. Проект «Україна», або Таємниця Михайла Грушевського / Худож. -оформлювач Є. В. Вдовиченко. Харьків: Фоліо, 2010. 315 с.

МИФОСФЕРА

(Приложение к сборнику статей IV Международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре»)

Миф есть не что иное, как оправдание человека смыслом.

Александр М. Лобок

Мифологическое сознание сформировалось как ответ на практические потребности общественного бытия по осознанию и осмысления мира и места в нем человека.

Василий М. Пивоев

Мифы – это архетипы, заполненные эмпирическими образами-символами; они несут важнейшую функцию сохранения социального опыта в коллективной памяти, они соотносят «желаемое» с «должным» – с опытом – и задают тем самым алгоритм общественного развития.

Вячеслав С. Полосин

В данном приложении читателям и исследователям мифа предлагаются четыре исследователя, чьи работы и вклад в изучение мифа последних десятилетий можно считать значимым. Это автор вышедшей в 1997 году монографии «Антропология мифа», замечательный педагог, психолог и философ, оригинальный мыслитель Александр Михайлович Лобок, тонкий и вдумчивый знаток мифа философ и культуролог Василий Михайлович Пивоев, глубокий исследователь особенностей проявления мифа в этнополитических отношениях Вячеслав Сергеевич Полосин и организатор конференции «Миф в истории, политике, культуре» Андрей Владимирович Ставицкий.

Александр Михайлович ЛОБОК

Александр Михайлович Лобок, психолог, философ, психотерапевт, педагог, профессор Института психологии УрГПУ (г. Екатеринбург), профессор Института экзистенциальной психологии и жизнетворчества (г. Москва), кандидат философских наук, доктор психологических наук, автор книг «Антропология мифа», «Подсознательный Маркс», «Вероятностный мир», «Другая математика», «Лаборатория детской письменной речи» и др., создатель комплекса уникальных технологий и программ развития творческих способностей ребёнка.

В 1986 году А. М. Лобок защитил кандидатскую диссертацию по философии, в которой исследовал историко-генетические координаты формирования экзистенциального и социокультурного выбора личности. С конца 80-х гг. Лобок работал в области экспериментальной педагогики, создал систему обучения и психологического сопровождения ребенка с проблемами в обучении, где ему удалось разработать и

апробировать более ста оригинальных технологий, позволяющих формировать и развивать языковое и математическое мышление у детей 5-12 лет. За вклад в педагогику А. М. Лобок был назван главным редактором газеты «Первое сентября» Симоном Соловейчиком «учителем столетия». Организатор Лаборатории вероятностного образования (1991).

В 1997 г. А. М. Лобок защитил докторскую диссертацию по психологии по совокупности научных работ, включая «Антропологию мифа», которую А. А. Леонтьев назвал «абсолютно сумасшедшей книгой», сопровождавшейся фейерверком мысли с массой «неправильностей» относительно отдельных научных дисциплин в жанре «интеллектуального шока». «Антропология мифа» – книга, ставшая минным полем семантики, обеспечивающим «взрыв культуры» в рамках заявленной темы и важным вкладом в обоснование феноменологического подхода мифологических исследований. Книга, которую рекомендуют всем, кто изучает или просто интересуется мифом, наряду с трудами Э. Кассирера, А. Ф. Лосева, К. Г. Юнга, К. Леви-Строса, Дж. Кэмпбелла, Е. М. Мелетинского, А. М. Пятигорского, Ю. М. Лотмана, К. Хюбнера и др., входящая в «пул» лучших книг по мифу в мире за последние сто лет.

УДК 008
Лобок А. М.

Истина, природа и высшее предназначение мифа

Все мы довольно легко в повседневной своей жизни произносим слово «миф», и имеем в виду при этом, как правило, два обстоятельства. «Это– миф!» – произносим мы, имея в виду, что нечто (некое мнение, некая идея, некое утверждение) является иллюзией, не совпадающей с реальным положением дел. Мы говорим «миф», подразумевая, что перед нами некая беспочвенная конструкция: тронь–и она развеется в дым. Ведь она очевидно нелепа, очевидно неустойчива. Она не выдерживает элементарного рационального анализа. И это настолько очевидно для нас, что просто не понятно, как она вообще до сих пор существовала в умах тех или иных наших сограждан.

Итак, мы говорим «миф», подразумевая слабость той или иной интеллектуальной конструкции. Мол, вилами по воде писано. Из пальца высосано. И так далее, и тому подобное. Презрительно и высокомерно. Сверху вниз. Мол, нечего ерунду всякую сочинять. Мифы они и есть мифы. Но вот что удивительно. Тоже самое слово «миф», в том же самом обыденном словоупотреблении мы используем в значении, на первый взгляд, прямо противоположном описанному выше.

«Это – миф!» – произносим мы, имея в виду, что нечто (некое мнение, некая идея, некое утверждение) обладает иррационально-ошеломительной силой воздействия на умы. Обладает фантастической и неподдающейся здравому анализу способностью втягивать в свою орбиту самых разнообразных людей – вне зависимости от их интеллектуального или творческого потенциала. И является при этом одним из самых устойчивых образований сознания и жизненной практики. .

И оттого мы говорим «миф», подразумевая некую иррациональную силу той или иной интеллектуальной конструкции. Мы произносим «миф», подразумевая силу, равной которой нет ничего в человеческом существовании. Некий абсолют силы. Некий абсолют воздействия на ум. Таким образом, в самом бытовании языка термин «миф» оказывается удивительно кентавричен. Мы употребляем это слово для

обозначения двух, казалось бы, прямо противоположных феноменов. Феномена слабости и феномена силы.

Язык точно дразнит нас своим употреблением слова «миф». И на вопрос: так что же такое миф – сила или слабость?, – отвечает странно и невероятно. «Миф – это абсолютная слабость! Миф – это нечто, неустойчивое, как дым или мираж! Миф–это нечто, не имеющее под собой никаких прочных оснований!» – подсказывает нам язык. И называет мифом все, что не выдерживает испытания критикой. И тут же поправляется: «Миф – это абсолютная сила! Миф – это то, что не имеет себе равных по силе воздействия на умы! Нет уз более крепких, чем узы мифа, нет плена более надежного, нежели плен мифа!». И называет мифом все, что демонстрирует силу своей власти над человеком.

Язык точно сходит с ума, употребляя слово «миф».

Парадокс мифа

Но самое удивительное заключается в том, что, употребляя слово «миф» в двух указанных и явно противоположных смыслах, мы говорим отнюдь не о разных явлениях, а об одном и том же феномене.

Миф как абсолют интеллектуальной слабости и миф как абсолют интеллектуальной силы – это отнюдь не омонимическая, как может показаться, проблема. А проблема реального бытования самого феномена мифа. Непросто в языковых определениях, но и в самой культурно-объективной реальности миф – это совершенно невозможный интеллектуальный кентавр. Кентавр, который одновременно есть слабость, ложь, иллюзия, неправда – но, вместе с тем, есть сила, не знающая себе равных. Не просто у слова «миф», но и у самого мифа – два полюса.

С одной стороны, всякий миф есть некая иллюзорность. Иллюзорность, очевидная для внешнего наблюдателя, но совершенно неочевидная для самого носителя данного мифа. И именно она проявляется в той особенности мифа, что он, в принципе, может быть развеян. Но только «в принципе». Потому что, с другой стороны, как показывает практика бытования мифов в культуре, дистанция между этим «в принципе» и «на самом деле» практически непреодолима. Миф как бы поддразнивает легкостью своего возможного опровержения, и. . . тут же демонстрирует свою фактическую неопровержимость.

Любой миф оказывается удивительно устойчив. Настолько устойчив, что какие-то факты сами по себе оказываются не способны его опрокинуть. Более того, бытование мифа в культуре оказывается подчиненно совершенно неожиданному для рационалистически мыслящего рассудка закону: степень устойчивости мифа совершенно не зависит от степени его иллюзорности. И это делает миф воистину необыкновенным образованием.

В миф верят или не верят вне всякой зависимости от того, насколько достоверно или не достоверно выглядит миф. А это значит, что интеллектуальная достоверность или недостоверность мифа вообще не имеет отношения к его сути и к сути его бытования в культуре и человеческой жизни. Если заведомо ложный и недостоверный миф продолжает существовать и вовлекать в орбиту своего влияния десятки, сотни, тысячи, а то и миллионы людей, это означает, как минимум, то, что достоверность или недостоверность мифа вообще не имеет отношения к его природе.

Природа мифа – не в истине, не в правде, не в достоверности, а в чем-то совершенно другом. Человек верит в тот или иной миф, менее всего соотнося свою веру с пафосом истины. И это то обстоятельство, на которое впервые обратили внимание исследователи архаических форм мифологии…

Мифологическое сознание есть сознание, непроницаемое для опыта, – указывает Леви-Брюль. О чем это? О том, насколько экзотична культура первобытного человека, илиже о чем-то ином, гораздо большем? Прочитаем еще раз – и задумаемся.

Есть высший суд – и это суд мифа. Есть высшая суть – и эта суть не сводима к повседневным опытным данным. Есть высшая истина – и эта истина черпается человеком отнюдь не из того, что явлено его глазам и ушам. Что есть истина? Истина есть то, что существует ПОЗАДИ вещей и предметов, которые я воспринимаю своими глазами. Истина есть некая тайна, скрытая за поверхностью вещей и явлений. Она есть некая тайнопись смыслов, которые на то и смыслы, что не содержатся в непосредственных данных опыта. Их можно разгадать, вывести из ИНОЙ реальности, но никак не из той реальности, которая представлена опыту. Что это за иная реальность, которая не представлена непосредственному опыту и которая несет в себе некие тайные коды, тайные шифры и тайные смыслы предметов – обэтом особый разговор. Покаже замечу принципиальное совпадение того, что мы называем истиной и того, что является мифом.

В самом деле. Сама суть истины в том, что она не непосредственна. Истина есть не то, что есть В вещи, а то, что стоит ЗА вещью. Но это и делает ее принципиально совпадающей с мифом. И обращенность первобытного человека к мифу есть форма его обращенности к тому, что впоследствии будет названо истиной.

Во всяком случае, психологический механизм функционирования в сознании первобытного человека мифа до запятой совпадает с функционированием в сознании современного человека того, что именуется истиной. Как миф первобытного человека непроницаем для данных непосредственного опыта и базируется на неких коллективных представлениях, существенно больших, нежели платформа непосредственного жизненного опыта личности, так и истины современного человека носят глубоко надопытный характер, если подразумевать под опытом индивидуальный опыт личности. Все, что современный человек называет истиной, так или иначе санкционировано неким коллективным опытом культуры, недоступным личному восприятию отдельного индивида. Любая истина, принятая за таковую в той или иной культуре, функционирует принципиально по законам мифа: она никогда не сводима к данным непосредственного восприятия. Апелляция к истине всегда есть апелляция к коллективному опыту. А это и значит, в сущности, что любая истина это и есть миф – нечто, принимаемое человеком на веру как факт культуры. И любой человек видит мир не так, как диктует ему непосредственный опыт, а так, как диктует ему другая, более высокая чем непосредственный опыт инстанция – инстанция культурных истин. Эти культурные истины и есть мифы, которые задают человеку определенную размерность восприятия мира и заставляют его восприятие подстраивать мир под эту – ту или иную – мифологическую размерность. Другое дело, что эту свою мифологическую размерность человек упорно именует истиной.

Итак, человек – это существо, изобретающее мифы, называющее эти мифы истинами, а затем живущее в их рамках и по их законам. И это, возможно, одно из самых точных определений человека. Человек – это существо, изобретающее тот или иной миф, а затем подстраивающее мир под размерность этого мифа. И это – одна из самых удивительных и самых загадочных особенностей человека.

Тайный язык мифа

Начну с того, что люди, погруженные в один и тот же миф, понимают друг друга с полуслова. Им ничего не кажется странным в тех взглядах, которые они исповедуют

– напротив, эти взгляды представляются им естественными и очевидными. И только внешнему наблюдателю этот язык понимания кажется сущей абракадаброй.

Миф – это своего рода язык-шифр, на котором разговаривают между собой представители одной культуры. Миф – это тайный язык смыслов, сама суть которого состоит в том, чтобы сделать данную культуру эзотеричной, непроницаемой для представителей других культур. Миф – это знак избранничества человека, появившегося на свет в данном племени. Это тайная подкладка его жизни, сам смысл которой состоит в ОТДЕЛЕНИИ этого человекаот всех прочих, родившихся в иных культурных общностях. Исследователи первобытной мифологии обычно удивляются тому факту, что «примитивное» тотемистическое сознание настаивает на странной тождественности представителя того или иного племени с его племенным тотемом. Так, Л. Леви-Брюль подчеркивает, что, когда представители племени бороро (в северной Бразилии) настаивают на том, что они – СУТЬ красные попугаи, то они утверждают это вовсе не в переносном смысле, или не в том, скажем, смысле, что они после смерти превращаются в красных попугаев, а в том, что они НА САМОМ ДЕЛЕ считают себя «одновременно человеческими существами и птицами с красным оперением». И, наоборот: представители соседнего племени трумаев «хвастают, что они – водяные животные», и точно так же ПЕРЕЖИВАЮТ себя как водяных животных. Что это? Род коллективного сумасшествия? Если и да, то отчего это коллективное сумасшествие имеет универсальный характер для всех «примитивных» народов, на каком бы континенте и в каком бы отдалении друг от друга они ни жили? Отчего они настаивают на своей ПОЛНОЙ идентификации с каким-то животным видом? По-видимому, затем, чтобы подчеркнуть свое резкое и фундаментальное культурное отличие от представителей других племен. Ибо, совпадая по своей физиологии, являясь представителями одного и того же биологического вида Homo sapiens, они на самом деле являются фактически различными КУЛЬТУРНЫМИ видами. И если их биологически-сексуальные шифры совпадают (ведь с чисто биологической точки зрения нет никаких препятствий для физиологического совокупления в целях продолжения рода любых двух представителей вида хомо сапиенс), то культурные шифры несовпадают абсолютно. Вплоть до того, что физиологическое совокупление и продолжение рода для представителей разных культурных общностей, представителей разных племен в первобытном мире оказывается принципиально невозможным – так, будто они являются представителями разных биологических видов. И это фундаментальное культурное несовпадение составляет предмет непрестанной гордости любого аборигена: принадлежность к своему племени означает принадлежность не просто к определенному биологическому роду, но принадлежность к особой знаково-символической вселенной, которая подчеркнуто непостижима для представителей иных племен, и которая обусловливает возможность или невозможность сексуальных контактов даже в большей степени, нежели собственно физиологические ограничители.

«Да, я – птица с красным оперением. А ты – водяное животное. А это значит, что тебе никогда не постичь меня и мою тайну. Потому что я – ДРУГОЙ ВИД по сравнению с тобой!» – как бы заявляет такой человек, манифестируя свою КУЛЬТУРНУЮ природу, которая оказывается для него более значима, нежели природа физиологическая. И это имеет далеко идущие последствия в чисто биологическом плане. Ведь создание семьи, сексуальное совокупление и продолжение рода для представителей различных первобытных племен оказывается настолько же немыслимым делом, насколько является немыслимым физиологическое совокупление, создание семей и производство потомства для представителей различных биологических видов. Такова сила культурно-мифологических смыслов и шифров

формируемых в первобытном обществе. Такова сила культурной демаркации, осуществляемой на самых ранних ступенях существования человеческогообщества. Самая мощная биологическая потребность – сексуальная – оказывается поставлена на культурный фундамент и подчинена культурным смыслам.

Культура как знак другого

Итак, первобытный человек весьма странным образом настаивает на том, что его культурно-племенная индивидуальность, отличающая его от представителей других культурно-племенных общностей, настолько же существенна, насколько существенна видовая индивидуальность животного. Существенна настолько, что даже продолжение рода с представителем другого племени оказывается невозможным. Как не возможно настоящему красному попугаю арара вступать в сексуально-репродуктивные отношения с настоящими водяными крысами.

В сущности говоря, настаивая на том, что он есть красный попугай или водяная крыса, первобытный человек подает некий знак. О чем говорит этот знак? Разумеется, о культуре. Я бы сказал – о сущности культуры. Ведь уверенность первобытного человека в том, что он есть особый животный вид по сравнению с представителем другого племени, попросту говоря, отражает факт принципиальной взаимонепереводимости различных культурных языков. Означает наличие у данного племени языка особых культурных смыслов, являющихся тайной для представителей любого другого племени. Означает, что люди данного племени есть люди культуры, а не люди природы. Или, что их природа – суть культура. Что они рождены не просто из утробы матери, но и из утробы своей племенной культуры. И свидетельством этой особой рожденности является непереводимость на другие языки их культурной семантики. И не случайно язык любого, даже самого примитивного племени чрезвычайно богат, а, значит, обладает системой таких семантических полей и оттенков, которые принципиально непереводимы в пространстве других языков.

Впрочем, это то, что менее всего является экзотическим обстоятельством культуры первобытной. Это то обстоятельство, которое является стратегическим обстоятельством человеческой культуры как таковой. Любая культура – идет ли речь о культурном мире отдельно взятой личности или об историко-географическом культурном материке – существует постольку, поскольку у нее есть особая система семантических шифров, представляющих загадку для всех, кто смотрит на эту культуру извне. Любая культура является культурой постольку, поскольку она таинственна для других: несет в себе тайный язык семантических полей, невоспроизводимых и нерасшифровываемых в пространстве любого другого языка. Эта система особых семантических шифров культуры и есть не что иное, как мифология культуры. Именно миф является подлинной сердцевиной любой культуры.

Итак, в одном из самых первых приближений культура может быть определена как миф, как тайна. Миф – это не экзотическая периферия культуры, а сама ее суть. Потому что проблема культуры – это всегда проблема ДРУГОЙ культуры, которая находится по ту сторону существования культуры ЭТОЙ. Культура никогда не бывает одна. Культура всегда существует как множество культур. И факт одной культуры всегда предполагает факт других культур.

Существование культуры всегда обременено фактом наличия множества иных культур и множества взаимно непереводимых культурных языков. И если мы говорим о своей культуре, мы всегда подразумеваем, что где-то существует культура другая, культура по ту сторону нас, культура, являющаяся нам как таинственная загадка. И речь идет отнюдь не только о культуре других географических пространств или другой

исторической эпохи, но и о культуре другого по сравнению со мной человека. О иной культуре мышления, о иной культуре понимания, предполагающей иной язык семантических шифров.

И оттого ключевая проблема культуры – это проблема понимания. Проблема непереводимости культурных языков. Проблема всегдашней загадочности того, что принадлежит миру другой культуры. Проблема другой культурной природы. Другой культурной прирожденности человека. Другой системы семантических шифров, в которой рождается его личностное «Я». Разные культуры (если это на самом деле разные культуры) не понимают друг друга автоматически: чтобы хотя бы приблизительно понять друг друга, им нужно совершать трудную РАБОТУ понимания, трудную работу диалога: им нужно напряженно всматриваться и вчитываться друг в друга; однако всякий раз будет происходить лишь приблизительная реконструкция ее тайных смыслов, причем реконструкция в пространстве своего понимания, своего языка. И в этом феномене глубинной таинственности культуры ключ к пониманию феномена первобытного мифа как своеобразного культурного шифра, смысл которого – вовсе не в установлении общей для всех истины, а в чем-то прямо противоположном: в проведении линий культурной демаркации, в ОТДЕЛЕНИИ одной культуры от другой, в манифестации культурного своеобразия.

Само тело первобытного человека, плотно покрытое рубцами и татуировками становится знаковой системой, глубоко отличающей один «культурный вид» от другого. Мол, неважно, что люди рождены физиологически одинаковыми. Ведь главное рождение – это второе рождение. И татуировки тела свидетельствуют об этом. «Мы – разной культурной крови, ты – и я", – как бы говорит тайный смысловой код этих татуировок. И в этом – глубинная суть всякой, а отнюдь не только первобытной культуры. Культура – это то, что делает одинаково рожденных людей сущностно разными – в результате полученного ими второго рождения. Ведь физиологическая рожденность человека в качестве человека не дает человеку автоматического права на вхождение в тот или иной культурный мир: требуется преодолеть некий достаточно высокий энергетический барьер, обеспечивающий самоидентичность той или иной культуры. Язык культуры, миф культуры – это и есть тот пропуск, обладание которым только и делает меня принципиально способным в этот мир войти. Но, таким образом, тайна – это своего рода органика культуры. И миф как тайна – суть наиболее органическая форма бытия культуры, ее сущностное выражение. Следовательно, чтобы понять тайну мифа, требуется понять феномен языка культуры, с которым как с тайной сталкивается человек с момента своего рождения.

Естественный абсурд

Для внешнего наблюдателя (наблюдателя из другого мифа) мир мифа выглядит как мир абсурда. Но – только для внешнего, глядящего на миф извне, с точки зрения иной культуры. Лишь представителю сторонней культуры миф кажется странным. Для человека же прирожденного тем или иным мифам, они есть некая самоочевидная реальность, которая не требует какого-то опытного подтверждения: ведь они санкционированы авторитетом социума. И потому любые без исключения мифы, как бы они ни выглядели нелепыми и абсурдными с точки зрения наружного наблюдателя, выглядят абсолютно естественными для своих носителей.

В самом деле, современному человеку не приходит в голову требовать каких-то наглядных подтверждений того, что солнце есть огромный раскаленный шар, во много раз превышающий размеры самой Земли, хотя это противоречит всему его наличному опыту. Современный человек принимает эту аксиому на веру, потому что она

подтверждена всем авторитетом культуры, и воспринимает солнце именно так, как предписывает его восприятию эта принятая на веру аксиома. И хотя в современной науке звездная, космогоническая концепция солнца как сгустка раскаленной материи безусловно доказана, для всякого обыкновенного человека она, конечно же, играет ту же самую роль мифа, которую играет для первобытного человека концепция солнца-быка. В самом деле, с какой стати идея о том, что маленькое и яркое пятнышко, блуждающее по небу, есть невероятных размеров раскаленный шар, должна признаваться более убедительной и очевидной, нежели идея, согласно которой это блуждающее пятнышко есть бык?

Несомненно, что и в первом, и во втором случае человек принимает некую гипотезу на веру и притом совершенно равнодушен к тому, что его собственное восприятие с очевидностью противоречит его вере. И пускай в одном из двух случаев за гипотезой скрывается система строго аргументированных научных доказательств. Важно не это, а другое. То, что в своем фактическом функционировании эта научно доказанная и обоснованная концепция исполняет роль мифа, т. е. служит предметом иррациональной веры и символом культурной принадлежности.

В сущности говоря, вера в тот или иной миф есть главный признак принадлежности человека к миру той или иной культуры. И если спросить, что отличает одну культуру от другой, то ответ будет предельно прост: в конечном итоге– МИФ, лежащий в основании этой культуры. Миф – это то, что позволяет человеку чувствовать себя уютно и естественно в своей культуре и неуютно и не естественно – в чужой. Так, современному человеку кажется совершенно иррациональным, нелепым и фантасмагоричным мир-миф первобытного человека. Но точно так же абсолютно нелепым и неестественным кажется первобытному человеку мир-миф человека современного. Они смотрят друг на друга из реальностей разных мифов, и каждому из них представляется верхом нелепости точка зрения другого. Любой человек, заглядывающий в мир чужого мифа переживает чувство ошеломительной неестественности от тех экзотических «законов», которые управляют миром этого чужого мифа. И только самим хозяевам мифа это невдомек: для них их собственный миф – образец естественности и очевидности. И это в равной степени относится как к культурам различных исторических эпох, так и к культурам, существующим параллельно, в одну и ту же историческую эпоху. Миф – это совокупность субъективных иллюзорностей культуры, которые позволяют одной культуре отделить себя от другой культуры. И это – высший смысл мифа, как тайны, делающей одну культуру непроницаемой для другой.

Итак, иллюзорные конструкции мифа оказываются своеобразными линиями демаркации между культурами. Это то, что позволяет человеку постоянно ощущать принципиальное отличие своего от чужого и принципиальную недоступность своего для чужого взгляда. И это, между прочим, крайне важно для самого существования культуры: это то, что обеспечивает факт принципиального разнообразия культур, факт того, что культура с самого начала своего существования представляет собой КУЛЬТУРЫ, т. е. некую множественность культур.

Миф, таким образом, оказывается своеобразным шифром культуры, позволяющим человеку идентифицировать свою культурную самость, и притом обеспечить принципиальную недоступность (эзотеричность) этой культурной самости взгляду любого внешнего наблюдателя. Эзотеричность же, взаимная непроницаемость культур – это, далее, то, что делает мир каждой культуры принципиально незаемным, а сами культуры взаимонезаменяемыми. Казалось бы: окружающий мир принципиально одинаков для различных племен. Однако каждое племя имеет совершенно индивидуальную культуру – индивидуальный язык, глубоко индивидуальные

орнаменты татуировок на теле, совершенно индивидуальные ритуалы, обряды и церемонии. Откуда берется весь этот фантастически разнообразный мир культур, если мир, в котором существуют, скажем, аборигены северозападной оконечности Австралии, принципиально одинаков для всех, существующих в этой области племен? В том-то все и дело, что мир для этих племен принципиально НЕ одинаков. Потому что это не просто мир, а мир в координатах мифа. А поскольку у каждого племени своя система мифов, постольку каждое племя имеет дело со своим миром. Миром, который, возможно, и одинаков предметно, да различен мифологически. Таким образом, миф – это принципиальная точка отсчета, благодаря которой существует сам мир культурного разнообразия. А, стало быть, миф – это подлинная точка отсчета культуры как таковой.

Обман, дарующий смысл

Итак, миф есть знак культурной самоидентификации человека в качестве особого культурного вида. Но почему этот знак культурно-видовой самоидентификации оказывается для человека более значим, нежели его физиологическая природа? Почему значимость культурной нагрузки, которую несет в своей жизни каждый человек оказывается настолько высока, что она пересиливает самый сильный физиологический инстинкт человека – инстинкт размножения – и заставляет этот инстинкт целиком и полностью подчиняться неким искусственно сочиненным культурным правилам? Почему принадлежность мифу, а, точнее, принадлежность системе мифов той или иной культуры становится для человека чем-то гораздо более важным и значимым, нежели принадлежность своему биологическому виду?

Еще раз оглянемся назад и попытаемся систематизировать то, что нам удалось до сих пор рассмотреть в феномене мифа. Итак, что же такое миф? Первое и самое очевидное: миф есть ложь. Но к первому добавляется второе: непросто ложь, но ложь, в которую верят. И непросто верят, а верят самозабвенно, с полной внутренней отдачей. Вопреки фактам и доводам рассудка. Если это и мир лжи, то только для внешнего наблюдателя. Для человека, находящегося внутри мифа он есть мир абсолютной и непререкаемой истины. А это значит: миф есть ложь, имеющая сверхзначимый характер для человека. И эта удивительная сверхзначимость мифа наиболее точно описывается словом «смысл». Классическое пушкинское: «Ах, обмануть меня нетрудно, я сам обманываться рад», – конечно же, об этом. И «тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман» – о том же.

Не будем, однако, спешить противопоставлять обман и истину. Конечно, истина – это то, с чем приходится смиряться. Она предпочитает быть жестокой и нелицеприятной. Конечно, обман – это то, во что хочется верить. Конечно, человеку свойственно жить не столько во имя истины, сколько во имя обмана. Конечно, подлинной и глубинной потребностью человека является не истина, а обман.

Однако в каком-то смысле истина – это и есть обман. И пушкинская мольба об обмане – это мольба об истине. О высшей истине притворства, которая сохраняет миф любви. Потому что даже тогда, когда человек, казалось бы, только и озабочен поиском истины, на самом деле его волнует поиск своей истины, а не некоей безличной истины вообще. Его не волнует тьма чужих истин. Они носят для него принципиально закрытый характер. Любая истина является для человека истиной только тогда, когда она носит для него открытый характер, когда она переведена на язык его субъективно-личного, а, стало быть, мифологического понимания. И от того «нас возвышающий обман» – суть подлинная истина нашего существования. Не просто обман, а, заметьте,

обман, «нас возвышающий». А, стало быть, обман, дарующий смысл. А, стало быть, обман, который есть истина. Та высшая истина человеческого существования, без которой само это существование невозможно. Истина, смысл которой – не объяснить мир, но оправдать и узаконить существование человека в мире. Именно такой статус мифа делает мифологическую веру в ту или иную истину настолько сильной, что опрокинуть ее не удается никаким фактам, никаким аргументам. «Я ВЕРЮ!» – это самый глубокий (хотя зачастую незримый) аргумент в системе любой аргументации.

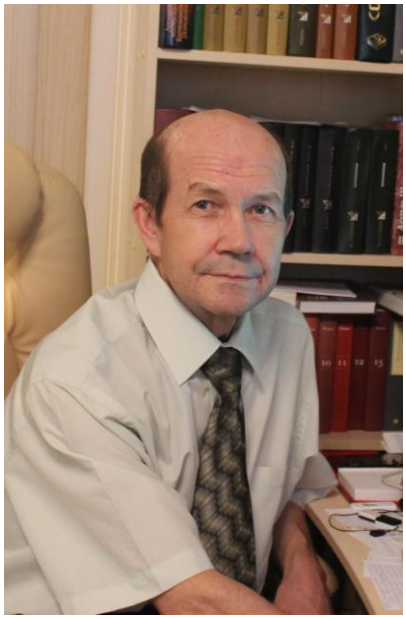
Миф – это смыслонесущая реальность человека, и оттого она неизмеримо более сильна, нежели реальность как таковая. Ведь в мифе человек укореняет свое собственное право на существование – перед лицом того мира, в котором это право человека на существование вообще-то не было предусмотрено. И потому миф – это высшая реальность, к которой апеллирует человек.

Нет, это не опиум, позволяющий человеку уйти в параллельную реальность, как считали просветители XIX века, включая Маркса. Совсем наоборот: он есть средство самоутверждения человека по отношению к миру, в котором человека не предусмотрено. А, значит, миф есть не что иное, как оправдание человека смыслом. Это то, что позволяет человеку поместить самого себя в контекст особой, смысловой реальности.

У человека есть миф, стало быть, у него есть смысл. И в этом – высшая истина мифа, многократно перекрывающая вопрос о его соответствии некоей объективной истине. Именно это обстоятельство и объясняет, почему любой миф обладает чрезвычайно высокой энергией сопротивления по отношению к каким угодно фактам и событиям. Ведь миф дарует человеку нечто гораздо более важное, нежели знание: смысл. Относительно легко разрушить идеологию – миф, возведенный в разряд политической доктрины. Но даже когда идеология разрушена, ее мифологические корни, как правило, продолжают существовать многие сотни лет. Ниспровергается языческая идеология, но еще долгое время языческий миф существует внутри христианской культуры в замаскированном виде. Ниспровергается коммунистическая доктрина, но еще долгие десятки лет политики всех мастей продолжают мыслить в парадигме того мышления, с которым они были мифологически слеплены. И даже если человек начинает говорить на языке новой идеологии, мифологические (смысловые!) корни его языка остаются прежними.

Следовательно, мифологическая реальность более фундаментальная и более мощная реальность, нежели реальность идеологическая. Если идеологию человек переживает как сферу чуждых, навязанных смыслов, то сфера мифа – это сфера лично выстраданных и пережитых смыслов. На стороне идеологии – вся мощь государственной машины. На стороне мифа – всего лишь личное переживание смысла. Однако в силу этого «всего лишь» он – в отличие от идеологии – практически не поддается уничтожению. Миф существует как потребность. И суть этой особой человеческой потребности (куда как более сильной, нежели потребность в продлении рода или любая другая физиологическая потребность!) выражается в том, что она есть потребность в смысле. Но что это за штука такая – смысл? Увы, задавая этот вопрос, мы выходим в область настолько предельную для человеческого разума, что ответ на него напрашивается в форме заведомо тавтологичной: смысл это когда нет отсутствия смысла. Что значит – у человека есть смысл? Это значит, что у его жизни есть некая высшая точка размерности, высшая точка отсчета, как бы не принадлежащая самой жизни. Смысл – это то, что оправдывает существование. Узаконивает. Дает право на существование. Это то, ради чего совершается жизнь. То, что делает жизнь небессмысленной. А это значит, что вопрос о смысле выводит нас на коренной вопрос человеческого существования – вопрос о сущности жизни.

Василий Михайлович ПИВОЕВ



Пивоев Василий Михайлович, философ, культуролог, доктор философских наук, профессор. В 1992 году защитил докторскую диссертацию «Мифологическое сознание как способ освоения мира». Заведующий кафедрой философии Петрозаводской консерватории (1985–1995 гг.). Заведующий кафедрой культурологии Петрозаводского госуниверситета (1995–2014 гг.). В настоящее время профессор кафедры общеправовых и гуманитарных дисциплин Северного института (филиала) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста РФ) в г. Петрозаводске. «Заслуженный деятель науки Республики Карелия» (1998), «Почетный работник высшего профессионального образования РФ» (2005). Автор более 260 научных работ, в т. ч. более 40 монографий и учебных пособий.

Организатор научных конференций «“Свое” и “чужое” в культуре народов Европейского Севера» (1997–2014 гг.), направленных на исследование процессов трансформации культурной идентичности через диалог культур.

Основные научные идеи и результаты:

1) концепция иронии как эстетической ценности и формы комического отношения, характеризующейся трехплановой структурой выражения, амбивалентностью и двунаправленностью;

2) концепция возникновения мифологического сознания и мифа в условиях древнего «ночного» сознания как способа освоения мира и средства обнадеживания человека относительно перспектив его существования;

3) аксиологика как ценностная логика воображения и мифотворчества;

4) роль и место мифологии (как системы ценностей, выраженной в символической форме) в истории культуры;

5) методологический подход к истории культуры, направленный на выявление в каждой культуре мифологии, выражающей систему важнейших ценностей;

6) концепция разума как единства «рационального» и «иррационального», взаимодополнительности двух этих парадигм в истории философии, осмысление истории философии как взаимодействия и противоборства двух методологических программ: рационалистической и иррационалистической;

7) взаимодействие «дневного» и «ночного» сознания в культуре;

8) прогноз смены ценностной парадигмы на рубеже XX–XXI вв. ;

9) критерии этнической и национальной идентичности;

10) телеология как философия смысла жизни и счастья;

11) критерии различения методологии естественных, социальных и гуманитарных наук;

12) обоснование методологии гуманитарных наук как наук о духовной природе человека;

13) обоснование различения мифологии и религии и др., включая, философские основания самоидентификации человека как гармонии тела, души и духа, концепцию времени как энергоинформационного *изменения* (а не движения) эфира, а также концепцию различения диалектики рациональной, иррациональной и антиномичной.

Важнейшие труды: Мифологическое сознание как способ освоения мира (Петрозаводск, 1991); Ирония как феномен культуры (Петрозаводск, 2000); Философия смысла, или Телеология (Петрозаводск, 2004); Душа и сознание (Петрозаводск, 2016; М., 2017); Тело и душа (Петрозаводск, 2017; М., 2019); Философия самоидентификации человека (Петрозаводск, 2018; М., 2019); Диалектика в свете иррациональности (Петрозаводск, 2019).

УДК 008
Пивоев В. М.

Сущность и основные характеристики мифологического сознания

Мифологическое сознание обычно рассматривается как нечто парадигматическое, существующее вне начала и конца. Такой подход страдает внеисторичностью и антиисторичностью. Автор считает принципиально важным рассматривать мифологическое сознание как процесс [33]. Конечно, специфика познавательного подхода неизбежно приводит к упрощению сложных реальных процессов, в этом проявляются ограниченные возможности познающего субъекта, которому приходится обобщать, классифицировать, типизировать явления, абстрагируя некоторые признаки и свойства от реальной бесконечной сложности связей явлений в мире [21; 23]. Человеческий мозг не способен в одно и то же время воспринять все многообразие бесконечной сложности мира [14; 16]. Это возможно лишь при условии упрощения и упорядочения связей, отношения вещей и своих отношений к миру [12].

Отражение действительности в сознании человека совершается в двух основных формах – чувственно-наглядной и абстрактно-понятийной. Первая является более ранней и неразрывно связанной с ценностным отношением к миру [20]. Только научившись абстрактно-теоретически относиться к миру, человек вырабатывает вполне дифференцирующие, одномерные подходы [26].

Очевидно, что сознание формировалось и развивалось не как «вещь в себе», а благодаря внешнему для субъекта миру, отношение к которому и становится содержанием сознания. «Человеческое сознание, – по словам О. М. Фрейденберг, – перерабатывает, семантизирует реальную действительность и само является одной из форм выражения реальной действительности. . . Ничего иного, кроме истолкования реальности и, следовательно, реалистической фактуры, не может заключаться ни в содержании, ни в морфологии мифа. Но в расплывчатом, неуловимом без научного анализа смысловом содержании мифотворчества эту непроизвольную объективацию нужно искусственно вскрывать; в морфологии метафор она вытолкнута наружу самой природой формы, ее конкретностью, утонченностью, кристаллизацией, чистотой, так сказать, показа фактуры» [62, с. 54].

Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский определяют мифологическое сознание как «сознание, порождающее мифологические описания» и мир, глазами мифологического сознания, должен выглядеть как составленный из одноранговых объектов, нерасчленимых на признаки и однократных [30, с. 283].

Сознанием, в общем смысле, называют идеальное отражение объективной реальности, данной нам в ощущениях (В. И. Ленин). Ф. Энгельс писал: «Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: индукция, дедукция, следовательно, также абстрагирование (родовые понятия у Дидо: четвероногие и двуногие), анализ незнакомых предметов (уже разбивание ореха есть начало анализа), синтез (в случае хитрых проделок у животных), и, в качестве соединения обоих, эксперимент. По типу

все эти методы – стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у животного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба оперируют или довольствуются только этими элементарными методами. Наоборот, диалектическое мышление– именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий, – возможно только для человека, да и у последнего лишь на сравнительно высокой ступени развития (буддисты и греки), и достигает своего полного развития значительно позже, в новейшей философии. . . » [31, с. 20, 537–538].

Сознание «выступает реально прежде всего как процесс осознания человеком окружающего мира и самого себя. . . . Наличие у человека сознания означает, собственно, что у него в процессе жизни, общения, обучения сложились или складывается такая совокупность (или система) объективированных в слове, более или менее обобщенных знаний, посредством которых он может осознавать окружающее и самого себя, опознавая явления действительности через их соотношения с этими знаниями» [44, с. 275–276].

Существует подход к пониманию сознания как единства мышления и речи [25], мышления и языка: «Сознание – это высшая, связанная с речью функция мозга, представляющая собой специфически человеческую форму отражения объективного мира» [64, с. 5]. Этот подход развивает А. Г. Спиркин: «. . . Сознание – это высшая, свойственная только человеку и связанная с речью функция мозга, заключающаяся в обобщенном, оценочном и целенаправленном отражении и конструктивно-творческом преобразовании действительности, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании и самоконтролировании поведения человека» [51, с. 83]. Эта точка зрения опирается на известное высказывание классиков марксизма: «Язык так же древен, как и сознание, язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми. Там, где существует какое-нибудь отношение, оно существует для меня; животное не «относится» ни к чему и вообще не «относится»; для животного его отношение к другим не существует как отношение. Сознание, следовательно, с самого начала есть общественный продукт и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, есть вначале осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида; в то же время оно - осознание природы, которая первоначально противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и неприступная сила, к которой люди относятся совершенно по-животному, власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это – чисто животное осознание природы (обожествление природы)» [31, т. 3, с. 29]. Близкую мысль высказывал А. А. Потебня: «. . . Язык есть переход от бессознательности к сознанию» [42, с. 69]. Но у человека языков много. Кроме вербального, самого развитого, существует немало других языков. Так, каждый вид искусства создает свой язык, и чтобы адекватно воспринимать произведение искусства, нужно усвоить эти языки.

В последние годы происходил спор о сущности идеального [12]. По мнению автора, недостаточная плодотворность данного спора была связана с тем, что в ходе его идеальное рассматривалось обеими сторонами лишь в гносеологическом аспекте [12; 18]. Противоположность идеального и материального имеет относительный, а не

абсолютный характер. Они противоположны лишь в гносеологическом смысле, в аксиологическом плане они связаны в субъект-объектном отношении. Идеальное в аксиологическом смысле есть не просто абстракция, но еще и выражение высшего аксиологического потенциала [49; 50].

Коммуникативный характер мифологического сознания

Сознание возникает на такой стадии развития человека, когда он не только не выделял себя из среды, но и не отличал себя от других людей (я – ты – мы – все одно целое). По словам А. Ф. Лосева, «. . . человеческий субъект на данной ступени развития есть не что иное, как только физическое тело, находящееся во всецелой зависимости от окружающих стихийных сил и чувствующее себя только слепым орудием в руках тоже слепого хаоса вещей» [29, с. 274]. Первичный человеческий опыт на этой стадии интеллектуального развития не вербализован и не осознан [36; 42]. Значит, в этих условиях можно сказать, что первобытный человек не знал, что он знает, и не знает, что он знает. В то же время начинается его столкновение с враждебными силами, что способствует разделению на «свои» и «чужие», «этот мир» и «иной» - первые выделения себя и своих интересов пока еще в обобщенном виде, что позволяет заложить основу под систему оценок, ценностное сознание [51]. Но здесь еще нет диалога в полном смысле слова равных, а есть самоутверждение рода через отрицание «чужого», его принижение, хотя бы произвольное и необоснованное. «В первобытном обществе, – писал Б. Ф. Поршнев, – «мы» это всегда люди в прямом смысле слова, т. е. люди вообще, тогда как «они» – не совсем люди» [40, с. 82].

Сознание – это субъективная реальность. Психические процессы в индивидууме носят субъективный характер, их особенности обусловлены качествами субъекта [44]. Однако, если взять социальный опыт человека в совокупности, то он имеет субъективно-индивидуальную форму и объективно-социальное содержание. Но так можно сказать о современном нам общественном сознании. Сознание же первобытного человека «не видело» индивида как отдельного человека. В первобытном обществе нет индивидуального сознания как осознанного факта. Есть лишь индивидуальные носители общего мифологического сознания, опыта [38; 39].

Индивидуально-практический опыт отражения мира, конечно, существовал, но осмысливался как тождественный общему. «. . . В скальдической поэзии, – писал М. И. Стеблин-Каменский, – имя собственное нередко означает вид, к которому принадлежит носитель данного имени». Он вводит даже термин «группа с коллективной индивидуальностью» [52, с. 69–70].

В то же время, как отмечал Л. Фейербах, «. . . сознание в самом строгом смысле имеется лишь там, где субъект способен понять свой род, свою сущность» [60, т. 2, с. 30]. Причем эта родовая сущность воспринимается человеком не только как знание, но и как «со-знание», коллективное знание, коллективный опыт рода. Говоря иначе, сознание – это «способность к обобществлению добытых знаний» [49, с. 18]. Но если говорить о древнем мифологическом сознании, то его коммуникативный характер был весьма специфическим. Это знание было предназначено лишь для узкого круга посвященных и потому являлось замкнутой парадигмой, циркулирующей достаточно консервативно в родовой общине. Оно рассчитано на коллективного субъекта сознания, при этом его коммуникативная роль проявляется наиболее полно во время обрядов, особенно во время инициации, посвящения. Здесь коммуникативная функция направлена на освоение времени, на передачу сакрального знания последующим поколениям адептов. «. . . Сознание – это прежде всего знание, которое с помощью слов, математических символов, образов

художественных произведений может быть передано другим людям, стать достоянием членов сообщества» [49, с. 5]. Передача информации вовне – одна из качественных характеристик сознания. Другой, не менее существенной, является рефлективность, или внутренняя транслируемость, когда активный очаг сознания (внимания), перемещаясь по коре головного мозга, устанавливает связи между различными зонами памяти. Но рефлективность к этому не сводится, ее задача – проверка, оценка [Ср. : 33, с. 99–102].

Возникновение проблемы передачи социального опыта, полученного в результате освоения мира, поставило вопрос о соответствующих средствах. Эмоционально-ценностная сфера, будучи иррациональной – многомерна, многозначна, привязана к конкретным практическим ситуациям, а значит, плохо приспособлена к трансляции. И тем не менее первоначальные знаковые системы строились на основе мифологических символов – имен, являвшихся выражением этой эмоционально-ценностной сферы, ее важнейших ценностных ориентаций. Процесс именования отражал динамику освоения. Последнее складывалось из познания, оценки, осмысления, вписывания освоенного предмета (явления) в структуру ранее освоенного мира. Примером может служить китайский «Каталог гор и морей». Человек «всему должен дать имя, чтобы все это для него существовало» [31, т. 1, с. 18].

Мифологическое знание сводится на первом этапе к знанию имен или происхождения вещей. Я. Э. Голосовкер называет его «энигматическим», возникшим на основе воображения и фантазии, комбинирующей мифологические образы из элементов предшествующего опыта [10, с. 140]. Слово «знание» не вполне уместно для обозначения первоначальных результатов освоения мира. В индоевропейских языках корень «вед» в словах «ведать», «ведомое-неведомое», «отведать» выражает знание, полученное практическим, эмпирическим путем. Слова из того же семантического гнезда: «ведун», «ведьма», «вещий», «весть» – говорят о том, что в древности накопленный социальный опыт имел большой авторитет, высоко ценился людьми, хотя нередко и внушал страх. В современном русском языке аксиологический смысл этого поля значений передан в слове «совесть», которое выражает духовно-нормативный комплекс социального опыта. Поэт Д. Андреев полагал, что необходимо возрождение, реабилитация духовной стороны социального опыта. Он обозначает это словом «вест-ничество», в котором важнейшие смыслы – «весть», «известие», «вести» (направлять). Вестник не только сообщает весть, но и ведет в правильном направлении [4, с. 314–349].

По мнению В. И. Вернадского, научное знание в двух своих проявлениях резко отличается от всякого другого знания: философского, религиозного, «народной мудрости», «здравого смысла» – бытового, векового знания человеческих обществ. Оно отличается тем, что определенная и все растущая его часть является бесспорной, общеобязательной для всех проявлений жизни, для каждого человека. Она аксиоматична для человеческого общества, т. к. логически обязательна для человеческого сознания. К этому необходимо добавить, что научное знание отличается особой структурой значительной части своих понятий, а также как способом их получения, так и мыслительным анализом.

В основе научного знания стоит проникающая всю сущность науки аксиома - сознание реальности объектовизучения, сознание реальности для нас проявляющегося мира [6, т. 1, с. 33].

Структурирование процесса познания при освоении мира и получаемых знаний может быть проведено на основе словосочетаний с вопросительными

местоимениями, выражающими последовательную дифференциацию познавательного отношения субъекта к миру:

- «знаю, что» – знание предметное («чтойное»);
- «знаю, как» – технологическое;
- «знаю, почему» – причинное или знание причины;
- «знаю, зачем» – телеологическое. Конечно, в телеологическом знании имплицитно присутствует и «чтойность», но выделение телеологического аспекта необходимо, чтобы точнее определять смысл знания, его значение и ценность;
- «знаю, где» – топографическое знание;
- «знаю, когда» – хронографическое или историческое знание.

В мифологическом сознании особенное значение имеют топографическое и хронографическое знания, их, в первую очередь, выделяет эмоциональная рефлексия, а затем уже причинное и телеологическое знания. Причинное и технологическое знания имплицитно присутствуют в практическом опыте, но объектом рефлексии становятся позднее. Знание может быть практическим, основанным на опыте жизнедеятельности. Но совсем другой характер приобретает знание, полученное в результате теоретического анализа и осмысления эмпирического опыта. Достаточно тонкое применение совокупности средств, предназначенных для достижения намеченной цели, не требует – с необходимостью-аналитической деятельности ума. Это может быть просто практической ловкостью, искусностью, которая образовалась и развивалась в результате опыта [24]. Мифологическое знание родовой общины – это преимущественно знание, полученное в результате эмоционального осмысления эмпирического опыта, когда процесс его теоретического осмысления еще не начался, или только начался. Можно говорить лишь о самых первых шагах интуитивного обобщения, осмысления на первых ступенях чувственно-эмоциональной абстракции. [Ср. : 39].

Мифологическое сознание поначалу не столько «сознание» (совместное знание, обмен знаниями), сколько совместное переживание коллективных эмоций и представлений необыкновенной внушающей и заражающей силы. Вместе с тем мифологическое сознание автор считает необходимым рассматривать как процесс постепенного усиления (по мере накопления опыта) обобщенных представлений (и количественно, и качественно) и рефлексии (сначала эмоциональной, затем– понятийной). То, что элементы обобщенности возникают уже на уровне эмоционально-практического мышления, можно показать на примере перенесения приобретенных навыков в одной области – в другую. Это еще не дискурсия, но уже большей частью осознанное действие творческого характера.

Поначалу имманентная коммуникативность общественного сознания не осознается, но уже в противопоставлении «мы» и «они», «свои» и «чужие» начинается дуализм самосознания, который в последующие времена осознается все глубже и перерастает в осознанную диалогич-ность. Предпосылки для этого складываются на уровне физиологии. Л. С. Выготский отмечал, что «. . . осознание есть взаимодействие, отражение, взаимовозбуждение различных рефлексов. Сознательно то, что передается в качестве раздражителя на другие системы и вызывает у них отклик» [9, т. 1, с. 89].

По существу, сознанием можно считать лишь то, что выражает объективную реальность, образы и представления вещей. Операция мышления заключается в воображении и соединении вызванных из памяти образов и представлений. Если животные подчинены своему сенсорному полю, а живут в настоящем времени, объем рефлекторной памяти не позволяет выйти за пределы «наличного поля восприятия»; человек же, благодаря памяти, получает свободу от настоящего времени,

преодолевает наличную ситуацию и обретает способность опережающего отражения [35, с. 107].

Становление понятийного мышления

Мышление, в узком смысле этого термина, понимают как отражение мира через понятия, в форме понятий. Иначе говоря, мышление есть оперирование понятиями, которые характеризуются высокой степенью абстрактности. Более широкое понимание мышления охватывает сферу не только понятий, но и представлений. Мысль первоначально формируется в «сознании»[1] на основе предметно-образного языка представлений, и только затем переводится на язык понятий, осознается и вербализуется [45].

Как было отмечено выше, слова «понятие», «понимание» происходят от древнерусских «имати», «ять» (брать, взять), родственных слов «имя», «имена». Понимание имело смысл овладения, освоения. Имя – знак освоения, «взятости», принятости в «свой» мир. Вот откуда проистекает магическое представление о том, что знание имени дает власть над предметом [13; 35, с. 211]. Мегрелидзе определяет понимание вещи или ситуации как «усмотрение ее строя, ее структуры, ее места или значения в системе задач, занимающих сознание. Согласно этому, понятие будет усмотренное сознанием смысловое отношение объектов, закон внутреннего строения или реальное значение. . . » [35, с. 213].

Понятие обобщает один признак, свойство, аспект множества предметов, в этом смысле понятие однозначно; понятие обозначает множество предметов, взятых в одном отношении, под одним углом зрения. Существенно также, что понятие отвлекается от отношения субъекта к объекту, имеет объективный характер по отношению к индивидуальному субъекту. Оно фиксирует обобщенное и абстрагированное свойство многих предметов, познанных, изученных субъектом, который предстает в этом процессе как безличный представитель социума. Но понятие, как замечает К. Р. Мегрелидзе, фиксирует также смысловой аспект данного признака, свойства или предмета в целом, то есть включенность в ценностную картину мира[35, с. 219], – и в этом плане понятие есть результат осмысления предмета.

Среди предпосылок возникновения мифологического сознания следует назвать потребность и способность к подражанию (имитации). Как указывает П. В. Симонов, это подражание характеризуется тремя чертами:

- подражая чему-то, человек не может не выражать своего отношения к объекту подражания;
- воспроизведение постепенно и неизбежно приобретает образно-абстрактный характер[2];
- подражание-воспроизведение осложняется потребностью и способностью к игре: «Автор начинает играть с созданной им моделью, видоизменяя, трансформируя, преобразуя ее, наслаждаясь своей властью над моделью, которой он обладает в отношении моделируемого объекта» (48, с. 53).

Подражательно-репродуцирующая деятельность у животных доминирует в детском возрасте, после же созревания особи его адаптивные способности уменьшаются почти до нуля. Примерно это же происходит в процессе развития

[1] «Сознание» в данном случае понимается в широком смысле, соотносимом с понятием «психики», включает в себя «подсознание».

[2] См. об этом статьи А. Д. Столяра и В. Н. Топорова [53; 55].

человека, но степень его адаптивности в зрелом возрасте остается значительно более высокой, чем у взрослых животных [36]. Хотя в сравнении с детским возрастом адаптивные способности проявляются слабее, а к старости практически исчезают.

Подражательно-репродуцирующая потребность реализовалась у первобытного человека в изобразительной деятельности. Первоначально она тяготела к предельной точности отражения оригинала, затем – по мере повторения и накопления изобразительного опыта – начался отбор, обобщение и идеализация (абстрагирование и отвлечение от случайного), изображение превращалось в схему. Так появились «неолитические венеры» и схематические изображения органов продолжения рода. Схематические знаки получили выражение в орнаментах. Повторяемость символа преследовала цель возобновления, возвращения, стабилизации, упорядочивания событийного ряда.

Потребность освоения мира в наиболее удобной для психических возможностей человека форме привела к появлению условно-знаковой изобразительности, к жестово-знаковому общению. Позднее этим же путем стала развиваться вокальная подражательно-репродуцирующая деятельность. Вокальное выражение эмоций также восходит к животным [47]. Но затем обнаружилось, что человек может выражать звуками не только эмоции, началось формирование вербальной знаковой системы. Но до овладения вербальным способом общения ребенок использует зрительный и тактильный каналы эмоционального общения, воспринимает и ждет поглаживания, прикосновения, хватает взрослого за палец, переживая страх перед угрозой опасности, улыбается и ловит взгляд и улыбку родителей. Параллельно начинается звуковое, но еще не языковое общение в ответ на речь взрослых [11].

Э. Б. Кондильяк высказывал предположение о том, что общение первобытного человека с себе подобными осуществлялось первоначально на языке жестов [22, т. 1, с. 184–185]. Происхождение звуковой речи он связывал с тем, что возгласы были выражением эмоций в ситуации общения, усиливали, подчеркивали значимость сообщаемой информации. Повторяющиеся знаковые ситуации складывались в опыт общения. При этом Кондильяк ссылается, в частности, на Священное писание, дающее немало примеров огромной роли языка жестов в общении между собой древних евреев [22, т. 1, с. 186–187; 20, с. 79–81].

Мысль не всегда полностью совпадает с вербальным языком, на котором она излагается. Потому что наш язык, как прокрустово ложе, втискивает неповторимость, уникальность мысли в стандартизованную, удобную для восприятия социумом форму [46; 25; 23]. Но в этом его положительная сторона, иначе мы не смогли бы понять сообщение. С другой стороны, не вполне совпадает с изначальной мыслью та картина, которую реконструирует реципиент при восприятии слова, т. к. его опыт также накладывает свои обертоны смысла на основное значение слова. Слово схематизирует, упрощает, подготавливает мысль к трансляции. Для передачи дополнительных эмоциональных смыслов часто используются паралингвистические средства.

Г. В. Колшанский аргументирует распространенное представление о невозможности невербального мышления ссылкой на конкретный характер сигналов языка животных, которые не могут служить основой для обобщенных значений. По мысли Колшанского, только словесный знак может выражать такие значения, которые являются конституциональной основой мышления [21]. В этом споре можно заметить отсутствие договоренности о том, что такое мысль и язык. Сторонники тезиса о невозможности авербального мышления абсолютизируют роль вербализации сознания, словесно-звукового языка, который только и способен, по их мнению,

служить формой мысли. Мыслью они считают суждение, выраженное в вербальных знаках. Однако, как справедливо замечает Б. А. Серебренников, «до возникновения речи у человека существовали различные типы несловесного мышления, которые сосуществуют со словесным мышлением и в настоящее время» [46, с. 16]. Так, существует наглядно-предметное, практическое, художественное мышление (варианты в различных видах искусства: хореографическое, архитектурное, музыкальное, цветовое, пластическое и т. п.). «У нас есть отчетливое предвосхищение того, что мы собираемся сказать и наш выбор нужных слов зависит от чего-то гораздо большего, чем существующие элементы нашего высказывания. У нас есть план предложения, и когда мы формулируем его, мыимеем относительно ясное представление о том, что мы собираемся сказать» [36, с. 156].

Есть немало гипотез о происхождении языка. Их содержательный обзор имеет место в работе Б. В. Якушина [65]. Ее недостатком, на наш взгляд, является недостаточный учет опыта жестового общения. В пользу упомянутой гипотезы Кондильяка говорят многие факты широкой распространенности жестового языка у коренных народов Австралии, Африки и Северной Америки. Особенно этот язык развивался в условиях запретов, табу, например, связанных с погребальными обрядами, когда вдове подолгу запрещалось пользоваться звуковым языком, или при необходимости межплеменного общения, когда у каждого племени был свой вербальный язык. Язык жестов – это, по существу, идеограмма, жестовое изображение событий или внешних форм предметов. Интересно, что у туземцев вербальная речь часто сохраняет черты картинности [24, с. 104–111].

Вот что по этому поводу писал Н. Я. Марр[1]: «Первая человеческая речь не звуковая. Она не только не была звуковой, но не могла быть, так как первобытное человечество осознавало и воспринимало окружающий мир в образах, для передачи которых звуки не годились бы и в том случае, если бы они были в его распоряжении, между тем они не были еще приспособлены. Из анатомического состояния палеолитических челюстей ученые заключают, что хозяева их должны были стоять в самом начале выработки языка» [32, т. 2, с. 200].

При общении жестами указание на предмет обозначало комплекс образов действия с этим предметом. Конкретное действие из этого комплекса выявлялось в связи с последующим знаком. В отношении двух предметов – тут угадывался смысл, известный из опыта [32, т. 3, с. 115].

Современная мимико-жестовая речь глухонемых людей представляет собой сочетание естественных и условных жестов и мимических выражений, сочетающих изобразительные и выразительные элементы. Жесты рук, как правило, изображают форму конкретного предмета и действие с ним; мимика лица выражает эмоциональное отношение к описываемым руками предметам и действиям (утверждение, вопрос, одобрение или неприятие, отрицание).

Грамматика мимико-жестовой речи близка к вербальной речи первобытных народов. Один жест изображает и предмет, и действие (пила – пилить, топор – рубить, утюг – гладить), не дифференцируются вне конкретного контекста близкие понятия (огонь, костер, пожар; сон, мечта, фантазия; мороз, морозный, морозно). В предложении обычно «сначала обозначается предмет, потом его качество (флаг красный); действие обозначается после объекта, на который оно направлено; отрицание следует за глаголом, вопросительное слово стоит в конце фразы» [43, с. 189].

[1] Автор не разделяет основных положений лингвистического учения Н. Я. Марра, которое было подвергнуто справедливой критике, однако считает плодотворными некоторые его идеи относительно роли жестового общения в генезисе языка и сознания.

Если попытаться осмыслить жест в качестве знака, то нетрудно обнаружить, что это «движение, отчужденное от действия». «Первые слова, по предположениям современной лингвистики, и были словами-жестами, т. е. первая человеческая речь не была звуковой, словесной, но была речью линейной, или, как ее называют, речью кинетической, т. е. двигательной, ручной, жестовой» [26, с. 144]. Эти жесты могли сопровождаться звуковыми эмоциональными выразительными сигналами, на основе которых потом формировалась звуковая речь. Об этом писал Ф. И. Буслаев: «Первобытный человек выражался или жестами и междометиями, или, будучи окружен зверями и в их сожительстве, подражая им кричал по-звериному. Начальные звуки человеческой речи были не слова, означающие тот или другой предмет, то или иное действие, а вскрикивания, которыми он сопровождал свои ощущения и движения, подобно тому как рабочие все вдруг вскрикивают, когда поднимают тяжести»; «выпрямившись. . . он облегчил себе более свободное и тонкое дыхание и получил способность к членораздельным звукам человеческой речи, дополняемым жестикуляцией рук, освободившихся от своего первоначального назначения передних ног» [5, т. 1, с. 465].

Н. Я. Марр полагал, что речь возникала в плясках, как звуковой элемент, отражающий аффективные состояния; что линейное (жестовое) общение занимало длительный период времени и служило основой формирования понятийного мышления. Но поначалу звуки выражали эмоциональные состояния, в отличие от жестов, обозначавших практические действия и предметы. Практическое сознание опиралось на жесты, эмоциональное – на звуки. Это различие условно, но помогает понять генезис эмоционально-ценностных форм, воплощающих этапы освоения мира.

Представляет интерес догадка Марра об изначальной мифологической функции звуковой речи: «Звуковая речь – поначалу культовая речь, вначале сами элементы материально выразители магии, не потому, что мир начался с магии или человеческое бытие началось ею, а потому, что звуковая речь началась на той высокой ступени, отнюдь не животной, когда существовала уже организация работников магии, и первые слова использовались естественно, для наречения сокровенных, не указуемых предметов, не указуемых по суеверному страху или физической невозможности, и, невольно, состав первичного звукового языка – культовый, и звуковая речь в этом смысле вскрывает на первых же порах вселенское мировоззрение, космическое» [32, т. 2, с. 93]. Это связано с тем, что дневное сознание человека было перегружено визуальной информацией, общение имело жестовый характер и служило практическим целям добычи пищи, обеспечения безопасности и другим задачам. В дневном сознании доминировала рациональная установка. Другое дело – ночью. Жестовое общение практически невозможно, разве что при свете костра, рационально-практическая деятельность сводится к минимуму. В ночном сознании господствуют иррациональные импульсы [1].

Мифология – плод ночного сознания, сомнений, результат бессилия человека перед лицом угроз невидимых ночных врагов. Звуковой речью человек ночью отпугивал врагов, успокаивал себя через самовнушение, а позднее- через молитву к тотему и богу. В числе первых слов, по Н. Я. Марру, – названия племенных богов. Их возникновение связано с песнопениями-плясками-заклинаниями тотемов.

Возникновение членораздельной речи Марр связывал с переходом к труду с помощью искусственных орудий. В этом случае руки заняты, инструменты являются помехой для общения. Вербальная (звуковая) знаковая система оказалась более удобной, чем жестово-знаковая, и стала стремительно развиваться. Со временем вербальная речь почти полностью утратила подражательно-репродуцирующий

характер. Точно так же и возникшая письменность постепенно ушла от иконического к условно-иероглифическому и буквенному знаку.

Языкотворчество – важная функция человека в процессе освоения мира. Он не перестает творить языки [37]. Так, в сознании музыканта огромное значение имеет язык музыкальных образов, лишь в очень малой степени поддающийся вербализации. Он очень личностен, хотя существует определенная мера его общезначимости, иначе музыка не будет понята, не затронет эмоционально-ценностного опыта слушателей, не вызовет у них ответной эмоциональной реакции.

Благодаря переходу к общению с помощью звуковой речи человек получил оптимальные возможности для развития понятийно-логического мышления и сознания [26]. Вербализация мышления облегчила и ускорила процессы накопления и передачи информации. Но можно ли все сознание сводить к вербально-понятийному, как это излагается в некоторых работах и учебниках?

Человеческий глаз в состоянии различать до 150 цветовых тонов, утверждают специалисты [63, с. 5]. Известный художник-гравер В. А. Фаворский писал: «Попробуйте запомнить цвет с помощью слов, – у вас получится схема цвета, упрощенное представление о цвете, а цвет с его сложностью и влиянием на него фактуры можно запомнить только без слов, никакие слова не передадут всю сложность и частность его характера. . . Тут, может быть, и мешает то, что слово делает явление отвлеченным, что и является преимуществом в отвлеченном мышлении» [59, с. 44]. Далеко не вся информация, получаемая нашими рецепторами, вербализуется, закрепляется в памяти в словесно-оформленном виде, в форме понятий, суждений, умозаключений. Очень многое воспринимается, минуя вербализацию. Как заметил Д. И. Дубровский, «иногда улыбка, невольный жест или выражение глаз сообщают гораздо более достоверную и значимую информацию, чем слова собеседника» [11, с. 101; см. также: 45, с. 130–141; 38, с. 7–8]. Для некоторых людей в ходе разговора главное не то, что говорят, а как. Именно из паралингвистических средств общения они получают основную информацию, именно в них часто лучше раскрывается характер человека.

Необходимо рассмотреть процесс становления понятийного мышления как вербализуемой части сознания, эволюцию эмоциональной (невербализуемой) части сознания, роль иррационального опыта в процессе развития сознания. Развитие понятийного мышления и вербализуемого сознания тесно связаны с функцией правой руки и левого полушария головного мозга. Соответственно, развитие невербально-образного освоения мира связано с деятельностью правого полушария головного мозга [68]. И то и другое имеет корни в мифологическом сознании.

Одна из важнейших задач мифологического сознания– обеспечить трансляцию социального опыта эмоционально-ценностных отношений, внегенетическую передачу знания, ценностного и духовного опыта [65, с. 30]. Ассоциатнвно-метафорический способ закрепления опыта уменьшает возможность трансляции, понятийное оформление унифицирует знание, облегчает передачу.

Понятийное мышление, условно говоря, – однозначно, поэтому формальная логика, регулирующая порядок понятийного мышления в сфере обыденного сознания, не допускает противоречий. В науке существовал предрассудок понимания процесса познания как голого логико-понятийного процесса, лишенного эмоционально-ценностного основания. Сравнивая с таким «очищенным» познавательным процессом характер освоения мира у туземцев, находящихся на первобытном уровне развития, Л. Леви-Брюль сделал вывод о «дологическом»» характере их мышления. Но дело заключалось в неспособности этих людей дифференцированно относиться к миру, слабом развитии у них функций левого

полушария. Леви-Брюль в какой-то мере это понимал, отмечая, что у первобытного человека «сложное представление является еще недифференцированным» [24, с. 25]. Он уточняет: «Не существует двух форм мышления у человечества, одной пралогической, другой логической, отделенных одна от другой глухой стеной, а есть различные мыслительные структуры, которые существуют в одном и том же обществе и часто, – быть может, всегда – в одном и том же сознании» [24, с. 4].

Внимательное изучение характера мышления представителей архаичных народов показало, что обобщение, абстрагирование у них шло по обычным законам логики, только опиралось не на сущностные, а на практически значимые, хотя и нередко случайные признаки и отношения предметов [43, с. 271]. Кроме того, так называемое пралогическое мышление оперировало не однозначными понятиями, а диффузными «комплексами», аксиологическими смыслами. Поэтому первобытный человек не всегда обращал достаточное внимание на формально-логические противоречия, для него важен был сам факт и его значение для удовлетворения потребностей, что допускало определенную вариативность в способах удовлетворения. Первоначальным девизом мышления для первобытных людей могла служить формула Юма – «любая причина может вызвать любое следствие», получившая название закона сопричастности: «Сущность сопричастности заключается как раз в том, что всякая двойственность в ней стирается, сглаживается, что, вопреки принципу противоречия, субъект является одновременно самим собой и существом, которому он сопричастен» [24, с. 318–319]. Формула Юма верна лишь как абстрактный принцип, но не в конкретном смысле, потому что при установлении (на первый взгляд) нелепых причинных связей всегда есть какое-то основание, превращающее «любую» причину в неслучайную. Это характеризует недостаток, неполноту опыта в изучении возможностей предметов материального мира, низкий уровень, неразвитость потребностей и средств их удовлетворения. Б. Малиновский отмечал: «Мы находим магию там, где присутствуют элементы случая, а также весьма широко распространены эмоциональные колебания между надеждой и страхом» [58, с. 54]. Об этом же писал К. Р. Мегрелидзе: «. . . Суеверному способу мышления людей учит именно опыт, такое строение опыта, в котором нет указания на различие реального плана и нереального» [34, с. 475]. Вместе с тем, особенности в мышлении древнего человека, в отличие от современного, были. Их хорошо показал Я. Э. Голосовкер в книге «Логика мифа» [10]. Это не логика в общепринятом смысле, а нелогическая, определенная особенностями мифологического сознания взаимосвязь событий, нередко причинно не обусловленная. «. . . Всякая мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения» [31, т. 12, с. 737].

Современный человек легко совершает операции дифференциации предметов, выявляет их сходство и различие; первобытный человек также был способен различать несходное, но осмысливать различия ему было несравнима сложнее. Древний человек «выделяет сходство формы как основу для отнесения предмета к определенному классу вещей» [19, с. 303]. В первобытных языках отсутствует сложившаяся категория имен существительных, прилагательных и т. д., поэтому в них заметны следы неумения совладать с объективной диалектикой предметов и их качеств. В грамматическом плане это проявляется в наличии единого недифференцированного образного имени, заменяющего как имена существительные, так и прилагательные [19, с. 303].

Джон Локк утверждал: «Холод и твердость, которые человек ощущает в куске льда, – такие же отличные друг от друга в уме идеи, как запах и белизна лилии или вкус сахара и запах розы. Для человека ничто не может быть очевиднее ясного и

четкого восприятия таких простых идей» [27, т. 1, с. 169]. История же языка опровергает этотупрощенный взгляд. В первобытных языках качественные значения сцеплены между собой. А. А. Потебня говорил о качественном полисемантизме и выводил прилагательные из существительных в атрибутивном употреблении [41].

При совпадении предметов по одному признаку происходит перенос и других признаков, хотя бы и не сходных. Так, слово «turla» в языке южных австралийцев употребляется в значениях «огромный», «серьезный», «гневный», «драка» – оно восходит к характеристике змеи или ящерицы, запугивающих противника перед нападением или при обороне [19, с. 305]. Для обозначения цвета употребляются слова, обозначающие конкретную привязанность данного цвета к предмету [19, с. 306].

Н. Я. Марр указывал на существование семантических «кучек», «гнезд». «Стержневые комплексы» объединяют предметы по сходству или единству формы; «концентрические комплексы» – «кучки» значений, в которых к центральному значению примыкают периферийные; «ситуативные комплексы» – случайные, рядом расположенные предметы и их свойства» [19, с. 306–307].

Л. С. Выготский выделял в процессе становления понятийного мышления этапы синкретического и комплексного мышления. Для синкретического этапа характерна неспособность вычленить специфические признаки предметов, их смешение, попытки путем проб и ошибок пользоваться словами для определения окружающих человека предметов. На втором этапе предметы группируются в комплексы по случайным внешним признакам. Такие случайные связи и отношения служат основой для формирования псевдопонятий. Одним из примеров этого является партиципация. «Под этим словом, – писал Л. С. Выготский, – разумеют отношение, которое примитивная мысль устанавливает между двумя предметами или двумя явлениями, рассматриваемыми то как частично тождественные, то как имеющие очень тесное влияние друг на друга, в то время как между ними не существует пространственного контакта, ни какой-либо другой понятийной причинной связи» [9, т. 2; с. 159]. Для подтверждения Выготский ссылался на известный этнографам факт: северобразильское племя бороро утверждало, что его представители являются красными попугаями арара. Здесь можно усмотреть лингвопсихологическую детерминацию тотемического мифологического мироощущения. «Слово «арара», – писал Выготский, – обозначающее красных попугаев, к которымони относят себя, является общим именем для известного комплекса, куда относятся и птицы и люди» [9, т. 2, с. 162].

По мере накопления и осмысления опыта освоения мира, его дифференциации, вычленения индивида из социально-природной среды, бороро, по словам Леви-Брюля, «не скажут уже больше, что они суть арара. Они скажут, что их предки были арара, что они имеют ту же сущность, что и арара, что они становятся арара после смерти, что им запрещено убивать и есть арара, за исключением строго определенных случаев (тотемистического жертвоприношения) и т. д. » [24, с. 305].

Существенный момент в поиске различия между мышлением первобытного и современного человека заключается в навыке абстрактно-логического мышления и степени осознанности логических операций. Древний человек совершал операции осмысления явлений внешнего мира большей частью интуитивно, нуждался в конкретно-наглядной опоре, в определенных предметах, являющихся носителями обобщенных, абстрактных значений. Процесс взаимодействия человека с природой в тот период носил относительно непосредственный характер. Цепь опосредований нарастает постепенно. Если у животного – непосредственное потребление с одним-двумя звеньями опосредования, то у человека потребление опосредуется проектом-

замыслом, основанным на социальном опыте и навыках создания орудий труда, наконец, социальной организацией совместных действий по добыче предметов потребления, а позднее – по разделению труда, обмену и распределению произведенных продуктов. Опосредование – это культура способов деятельности, надстраивающаяся над непосредственным потреблением в виде иерархии звеньев опосредования способов удовлетворения потребностей.

Символический характер мифологического сознания

Особенностью мифологического мышления является то, что эмоциональные обобщения, появляющиеся в результате эмоциональной рефлексии, осознаются в конкретной, предметно-символической форме. Таким общим символом социальной общности является тотем.

Интересную гипотезу высказывает Л. Р. Зенков: «Основной знаковой системой животных является иконическая: образ действия и поведения у животного в большинстве случаев полностью совпадает с самим действием и поведением.

Социальная трудовая практика потребовала создания символической системы коммуникации, обеспечивающей высокую стабильность значений, однозначность сообщений, простоту построения моделей реальности. Очевидно, все большее нарастание роли символической системы коммуникации и мышления представляют непрерывный и все более расширяющийся процесс в развитии человека: человек все меньше делает (в смысле непосредственного рукодельного творчества) и все больше символизирует. . . Если принципиальная неосознаваемость связана, как гипостазировано выше, с иконической системой коммуникации, то логично считать, что сознание есть феномен, возникший непосредственно в связи с развитием символической коммуникации» [14, с. 232–233].

Эту мысль подтверждает концепция А. Д. Столяра о происхождении изобразительной деятельности: от натурального макета к абстрагированной форме настенного изображения, близкого к символу-знаку.

Основным элементом мифологического сознания многие мифологи считают символ [54, с. 13]. Традиции такого понимания мифа восходят к платонизму Прокла, затем развиваются Шеллингом, Кассирером и Лосевым. Почему именно символ? Что понимается под этим? В отличие от символа художественный образ как способ обобщения ценностных впечатлений имеет конкретную, «индивидуализированную» форму. Для понятия, напротив, характерна абстрактная, дифференцированная, лишенная ценностного потенциала форма. Символ же имеет абстрагированную, обобщенную форму, насыщенную эмоционально-ценностным смыслом, чем отличается и от художественного образа, и от понятия. Вяч. Иванов писал: «Если символ- иероглиф, то иероглиф таинственный, ибо многозначащий, многосмысленный. В разных сферах сознания один и тот же символ приобретает разное значение. Так, змея имеет ознаменовательное отношение одновременно к земле и воплощению, полу и смерти, зрению и познанию, соблазну и освящению» [15, с. 86–87]. Здесь змея не имеет конкретно-индивидуализированной формы, это змея вообще.

Символ, по С. С. Аверинцеву, «несет на себе как бы знак своей собственной знаковости. Он означает не только то, что означает, но сверх того еще нечто, что все на свете есть символ. Поэтому усугубленная «знакообразность», парадоксально совмещающая эксцессы абстрактной схематичности и плотной, непроницаемой материальности, культивируется как самостоятельная ценность» [3, с. 298–299]. Символ есть знак, выражающий в обобщенной форме абстракцию ценностной идеи.

Символизация – это установление ассоциативной связи между предметами или явлениями, осознание и переживание этой связи. Однако при этом необходимы оговорки и уточнения, без которых применение термина «символ» для характеристики мифологического сознания встречает серьезные возражения. Так, В. Вундт писал: «Миф и символ не тождественны, но они – образования, стоящие на противоположных концах религиозного развития: миф – в начале, символ – в конце. Между ними располагаются, разумеется, разные промежуточные образования, в которых представление может быть одновременно и действительностью и символом. Сам миф не имеет символического значения, но пока природный миф жив, явления воспринимаются непосредственно так, как их изображает миф: здесь, таким образом, мифологическое представление – действительность, а не символ; если же природный миф в силу своих антропоморфных превращений полностью оторвался от явлений природы, то затухает постепенно и воспоминание о его прежнем природном значении. Сам миф и здесь не является их символом, но становится таковым разве что для рефлектирующего мифолога» [52, с. 97]. Вундт тут и прав, и не прав. Нужно учесть, что на миф он смотрит с точки зрения изучения истории религии, полагая его всего лишь зародышем религии. Второе – Вундт рассматривает возможность превращения всего мифа в символ, и здесь его возражения выглядят во многом убедительно. Но он не затрагивает проблему знаковости элементов мифа. . . И третье, Вундт рассматривает миф на сравнительно позднем этапе существования – этапе разложения. Тогда как на начальных стадиях, думается, и весь миф может рассматриваться как символ тотема, как об этом справедливо писала О. М. Фрейденберг. Разумеется, термин «символ» и применение его к характеристике отношения мифологического сознания к окружающему миру есть реконструкция мифолога (древний человек этого термина не использовал), но реконструкция, на наш взгляд, верно вскрывающая существо этого отношения.

М. И. Стеблин-Каменский также возражал против символического истолкования мифов на том основании, что их содержание принималось за реальность теми, кто в них верил, т. е. субъектами мифологического сознания. Поэтому миф не может быть символом чего-либо иного [52, с. 4–10]. Действительно, с точки зрения рационального сознания, миф не может быть символом чего-либо лежащего вне мифа до тех пор, пока он миф, а не что-то другое, например, религия. Но дело в том, что процесс символизации совершается в пределах мифологического сознания, не выходит за его рамки, мифологическое сознание, как известно, не различает субъекта и объекта.

Возражения против символического истолкования форм мифологического сознания основываются на том, что эта символизация не могла носить осознаваемого характера, а значит, приписывается мифологическому сознанию извне современными мифологами. Эти возражения базируются на порочном представлении об односторонне гносеологическом характере мифологии и не учитывают аксиологической насыщенности знаковых систем, особенно в рамках мифологического сознания. Конечно, мифологические символы существенно отличаются от символов современной эпохи, возникающих на базе достаточного опыта дискурса и рефлексии. Но общее у них то, что древний и современный символы наполнены иррациональным, неразложимым на рациональные составляющие, содержанием, они есть знаки, воплощающие ступени, узловые пункты освоения человеком окружающего мира. По мнению П. А. Флоренского, символы – это «органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем – слышим ее; символы – это

отверстия, пробитые в нашей субъективности. . . Символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична. Но эта антиномичность есть не возражение против них, а напротив – залог их истинности» [61, с. 125]. Собственно, не символ сам по себе важен, а то, как он обозначает смысл мифа, указывает на этот смысл, раскрывает систему ценностных смыслов мифа.

Основные функции сознания, по В. П. Тугаринову, следующие:

- важнейшая функция – получение знания о природе, обществе и человеке;
- творческая функция;
- оценка;
- регулятивно-управленческая [56, с. 61–65]. Подходя с этих позиций к анализу функций мифологического сознания, сталкиваемся с вопросом об «этиологических мифах». Некоторые ученые считают этиологическую, объясняющую функцию мифологии главной и единственной, полагая, что мифы возникли из желания объяснить причины возникновения того или иного явления, человека, космоса. Это не стыкуется с реальными фактами. М. И. Стеблин-Каменский показывает, что в скандинавской мифологии «этиологические объяснения очень редки» [52, с. 49]. Действительно, эта функция относится к поздней стадии развития древней мифологии и не является главной и единственной. Следует возразить и против преувеличения познавательно-этиологической функции мифологии. Как отмечал А. Ф. Лосев, познавательная функция не первична для мифологии, она «. . . является уже результатом рассудочного познания и тем самым резко отличается от мифа, обладающего какой угодно, но только не познавательной функцией» [28, с. 457–458].

Ведущими функциями на ранних стадиях становления мифологического сознания были, по мнению автора, социально-регулятивная и оценочная функция. Об этом речь пойдет ниже. Творческая и познавательная функции были на втором плане и не осознавались.

В структуре мифологического сознания можно обнаружить три уровня:

- уровень эмоциональной рефлексии по поводу опыта ценностного и практического освоения мира;
- уровень фантастических существ, символизирующих эмоционально-обобщенные представления;
- уровень мифоописания, объективации соответствующих представлений в мифологемах, знаковых системах.

Пытаясь реконструировать процесс мифотворчества, Д. М. Угринович отмечал, что миф не столько осознанно выдумывался, сколько «выплясывался» [58, с. 85].

Процесс мифотворчества не был простым, последовательным мифопродуцированием. О. М. Фрейденберг писала: «. . . Миф не однолинейно развивался от простого повествования к сложному. Он циркулировал не своим обнаженным содержанием и не в единой, какой-то особой «мифической» форме. С самого начала мифы имеют языковую и ритмическую фактуру и функционируют в многоразличных формах, мало похожих на чистые мифологемы позднейшего сложения. Они фигурируют как плачи, как вои, как называния и обращения, как брань и хвала, как короткие выкрики-речения, как ссоры, перекидывания словами, ответы-вопросы, как песни побед Логоса, его рождения и появления, как песни его поединков и поражений. С самого начала их разновидностей очень много. При полном семантическом единстве формы мифа метафорически различны. Но никаких перегородок между ними нет. Одна из них есть часть другой, одна сливается с другой, одна переходит в другую. Семантическое равенство не дает им отгораживаться оградами, как они ни различны» [62, с. 62]. И тем не менее

постепенно формируются в социальной памяти устойчивые мотивы и сюжеты, обусловленные типичными социальными отношениями и коллизиями как выражение их ценностного смысла. Мифологические сюжеты зависели от:

- логики поведения реальных звериных прототипов, послуживших основой для возникновения мифологических существ;
- социальной логики, обычаев и традиций первобытной общины, в соответствии с которыми строились отношения между мифологическими существами;
- логики освоения мира;
- логики ценностных отношений (аксиологики). Таким образом, мифологическое сознание сформировалось как ответ на практические потребности общественного бытия по осознанию и осмысления мира и места в нем человека, его роли и способов деятельности, в соответствии с возможностями человеческого мозга и психики, которая во времена древних людей была эмоциональной (иррациональной) вкупе с элементарными зачатками рациональности, рационально-логического мышления. Это обусловило эмоционально-образную форму мифологического сознания и мышления как способа осмысления общественного опыта с помощью мифологических символов.

Литература

1. Абрагам К. Сон и миф. Очерк народной психологии. М., 1912.
2. Аверинцев С. С. Архетипы // Мифы народов мира. М. : Сов. энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 110–111.
3. Аверинцев С. С. Заметки к будущей классификации типов символа // Проблемы изучения культурного наследия. М. : Наука, 1985. С. 297–303 .
4. Андреев Д. Роза мира // Андреев Д. Русские боги. Стихотворение и поэмы. М. : Современник, 1989. С. 314–349.
5. Буслаев Ф. И. Сочинения. СПб. : Тип. Имп. Акад. наук, 1908–1910. Т. 1–2.
6. Вернадский В. И. Размышления натуралиста. М. : Наука, 1975–1977.
7. Веселовский А. Н. Миф и символ // Русский фольклор. Л. : Наука, 1979. Т. XIX.
8. Вундт В. Миф и религия. СПб., 1912.
9. Выготский Л. С. Собрание сочинений. М. : Педагогика, 1982–1984.
10. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М. : Наука. ГРВЛ, 1987.
11. Дубровский Д. И. Существует ли внесловесная мысль? // Вопросы философии. 1977. № 9. С. 97–104.
12. Дубровский Д. И. Проблема идеального. М. : Мысль, 1983.
13. Зеленин Д. К. Магическая функция слов и словесных произведений // Академия наук СССР - академику Н. Я. Марру. М. -Л. : Изд. АН СССР, 1935.
14. Зенков Л. Р. Бессознательное и сознание в аспекте межполушарного взаимодействия // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси: Мецниереба, 1975. Т. IV. С. 224–236.
15. Иванов Вяч. Две стихии в современном символизме//Золотое руно. 1908. № 3-4. С. 86–87.
16. Иванов Вяч. Вс. Знаковая система бессознательного как семиотическая проблема // Бессознательное: природа, функции методы исследования. Тбилиси: Мецниереба, 1978. Т. III. С. 168–172.
17. Иванов Вяч. Вс. Чет и нечет: Асимметрия мозга и знаковых систем. М. : Сов. радио, 1978.

18. Ильенков Э. В. Проблема идеального // Вопросы философии. 1979. № 6. С. 128-140; № 7. С. 145–158.

19. Каценельсон С. Д. Язык поэзии и первобытно-образная речь // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. 1947. Т. VI. Вып. 4. С. 301–316.

20. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление: У истоков человеческого интеллекта. М. : Прогресс, 1983.

21. Колшанский Г. В. О вербальности мышления // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. 1977. Т. 36. № 1. С. 18–26.

22. Кондильяк Э. Б. Опыт о происхождении человеческих знаний // Кондильяк Э. Б. Сочинения. М. : Мысль, 1980. Т. 1. С. 65–302.

23. Кривоносов А. Т. К проблеме авербального мышления // Философские науки. 1990. № 2. С. 40–42.

24. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930.

25. Легостаева О. В. О взаимосвязи языка и мышления // Философские науки. 1990. № 2. С. 37–40.

26. Леонтьев А. Н. Генезис человеческой речи и мышления // Психологический журнал. 1988. Т. 9. № 4.

27. Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения. М-. : Мысль, 1985. Т. 1–2.

28. Лосев А. Ф. Мифология // Философская энциклопедия. М. : Сов. энциклопедия, 1964. Т. 3. С. 457–467.

29. Лосев А. Ф. Знак, символ, миф. М. : Изд. МГУ, 1982.

30. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф – имя – литература // Труды по знаковым системам. Тарту: Изд. ТГУ, 1973. Т. 6. С. 282–303.

31. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е. М. : Политиздат, 1954-1981. Т. 1–50.

32. Марр Н. Я. Избранные работы. Л. : Изд. АН СССР, 1984-1936. Т. 1–5.

33. Матяш Т. П. Сознание как целостность и рефлексия. Ростов-на-Дону: Изд. РГУ, 1988.

34. Мегрелидзе К. Р. О ходячих суевериях и «пралогическом» способе мышления // Академия наук СССР – академику Н. Я. Марру. М. –Л. : Изд. АН СССР, 1935.

35. Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси: Мецниереба, 1973.

36. Милн Л. и М. Чувства животных и человека. М., 1966.

37. Налимов В. В. Вероятностная модель языка: О соотношении естественных и искусственных языков. М. : Наука, 1979.

38. Пивоев В. М. Проблема генезиса и сущности эстетического сознания // Культура и эстетическое сознание. Петрозаводск: ПГУ, 1989. С. 3–14.

39. Полани Н. Личностное знание: На пути к посткритической философии. М. : Прогресс, 1985.

40. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М. : Наука, 1966.

41. Потебня А. А. Из записок о русской грамматике. М. : Просвещение, 1958-1977. Т. 1–4.

42. Потебня А. А. Мысль и язык // Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М. : Искусство, 1978. С. 35–220.

43. Психологический словарь. М. : Педагогика, 1983.

44. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. О месте психического во всеобщей взаимосвязи явлений материального мира. М. : Изд. АН СССР, 1957.

45. Семичев А. К. К вопросу о невербализованных уровнях субъективной реальности // Философские науки. 1980. № 6. С. 130–141.

46. Серебрянников Б. А. К проблеме «Язык и мышление» (всегда ли мышление вербально?) // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. 1977. № 1. С. 9–17.

47. Симонов П. В. Эмоциональный мозг. М. : Наука, 1981.

48. Симонов П. В. Информационная теория эмоций и психология искусства // Искусствознание и психология художественного творчества. М. : Наука, 1988.

49. Симонов П. В., Ершов П. М., Вяземский Ю. П. Происхождение духовности. М. : Наука, 1989.

50. Спиноза . Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. М. : Политиздат, 1957. Т. 1. С. 359–618.

51. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М. : Политиздат, 1972.

52. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л. : Наука, 1976.

53. Столяр А. Д. О генезисе изобразительной деятельности и ее роли в становлении сознания (к постановке проблемы)//Ранние формы искусства. М. : Искусство, 1972. С. 31–76.

54. Токарев С. А., Мелетинский Е. М. Мифология//Мифы народов мира. М. : Сов. энциклопедия, 1980. Т. 1. С. 11-20.

55. Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов (Палеолитическая эпоха) // Ранние формы искусства. М. : Искусство, 1972. С. 77-104.

56. Тугаринов В. П. Философия сознания (Современные проблемы). М. : Мысль, 1971.

57. Тэрнер В. Символ и ритуал. М. : Наука. ГРВЛ, 1983.

58. Угринович Д. М. Искусство и религия. М. : Политиздат, 1982.

59. Фаворский В. А. Об искусстве, о книге, о гравюре. М. : Книга, 1986.

60. Фейербах Л. Избранные философские произведения. М. : Политиздат, 1955. Т. 1–2.

61. Флоренский П. А. Итоги // Эстетические ценности в системе культуры. М. : Ин-т филос. АН СССР, 1986. С. 122–132.

62. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М. : Наука. ГРВЛ, 1978.

63. Шемякин Ф. Н. К вопросу о соотношении слова и наглядного образа // Мышление и речь. М. : Изд. АН СССР, 1960. С. 5–48.

64. Шорохова Е. В. Проблема сознания в философии и естествознании. М. : Соцэкгиз, 1961.

65. Элиаде М. Космос и история. М. : Прогресс, 1987.

66. Якушин Б. В. Гипотезы о происхождении языка. М. : Наука, 1985.

Вячеслав Сергеевич ПОЛОСИН

Полосин Вячеслав Сергеевич – философ, политолог.

В 1993 году защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата политических наук по теме «Русская Православная Церковь и государство в 1971-1991 годах Международно-правовой и политологические аспекты».

В 1998-2001 годы - член Экспертного совета для проведения государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации.

В феврале 1999 года в Российском независимом институте социальных и национальных проблем защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук по теме «Диалектика мифа и политическое мифотворчество» по направлению «философия религии».

С 1990 года по 1993 год - народный депутат России от Калужской области, член Президиума Верховного Совета РСФСР, председатель Комитета Верховного Совета РФ по свободе совести, вероисповеданию, милосердию и благотворительности. Один из авторов принятого в 1990 году закона РСФСР «О свободе вероисповеданий».

До 1999 года был председателем общероссийского общественного объединения «Совет христианских организаций», членом Христианского социального движения.

Возглавлял аппарат Комитета по связям с общественными объединениями и религиозными организациями Государственной думы. С марта 1994 по март 2000 года - советник аппарата Комитета Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций, государственный советник 3 класса.

Главный научный труд В. С. Полосина – монография «Религия. Нация Государство», посвящён исследованию этих трёх факторов в их различных сочетаниях, особое место выделяя мифологиям как иносказательной форме выражения социально-политического опыта применительно к религии и политике. Связано это с тем, тчо содержание мифа, проецируемое на политику, открывает критерии, по которым народ легитимизирует тот или иной вид государственного устройства и конкретных лидеров.

УДК 008

Полосин В. С.

Архетип «спасителя» в политической мифологии

Архетипы бессознательного

Познавательный образ может выполнять функции символа – знака только в том случае, если он «очищен» от случайного и индивидуального, т. е. обобщен по определенному признаку, *типизирован* до максимально возможного уровня – до *архетипа* – формы, в которой нет ничего, кроме однозначного указания на то либо иное свойство. Для того, чтобы зафиксировать в коллективной памяти идею благородства, которая ассоциируется с «высотой полета», можно использовать

символический образ орла, и это должен быть «орел вообще», всякий орел, без каких-либо иных, не связанных с символом благородства признаков. Точно так же воздетые к небу руки – идеографическое обозначение молитвы.

Карл Густав Юнг в своей аналитической психологии довольно четко сформулировал объективную основу существования архетипов как конструкций коллективного бессознательного, которые не только формируют, но и мотивируют движение общественного сознания:

«Помимо нашего непосредственного сознания, которое имеет полностью личностную природу, существует вторая психическая система, имеющая коллективную, универсальную и безличную природу, идентичную у всех индивидов. Это коллективное бессознательное не развивается индивидуально, но наследуется» [7, с. 72].

«В каждой душе присутствуют формы, которые, несмотря на свою неосознаваемость, являются активно действующими установками, предустанавливающими наши мысли, чувства и действия и постоянно оказывающими на них влияние. . . Архетип сам по себе есть. . . не что иное, как предустановленная способность [8, с. 216].

«Архетипов имеется ровно столько, сколько есть типичных жизненных ситуаций. Бесконечное повторение отчеканило этот опыт на нашей психической конституции – не в форме заполненных содержанием образов, но прежде всего как *форм без содержания,* представляющих только возможность определенного типа восприятия и действия. Когда встречается ситуация, соответствующая данному архетипу, этот архетип активизируется, появляется принудительность, которая, подобно инстинктивному влечению, прокладывает себе путь вопреки всякому разуму и воле либо производит патологический конфликт» [7, с. 77–78].

Мифы – это архетипы, заполненные эмпирическими образами-символами; они несут важнейшую функцию сохранения социального опыта в коллективной памяти, они соотносят «желаемое» с «должным» – с опытом – и задают тем самым алгоритм общественного развития.

Поскольку социальный опыт – результат определенного взаимодействия различных объектов, коллективная память должна содержать не только отдельные зафиксированные образы – как фотографии, но и совокупный зрительный образ некой *истории,* эмпирически фиксирующей данное взаимодействие, то есть, видеосюжет. Образ такой истории в ее иносказательно-символическом выражении мы, собственно, и назвали мифом.

Таким образом, структура мифа состоит из:

1) *архетипа,* логической схемы ситуации или истории («если. . . то. . . »), многократно возникающей в общественной жизни и зафиксированной в общественном бессознательном;

2) *смыслового содержания,* эмпирически извлеченного из социального опыта;

3) системы *образов,* функциональная символика которых соотносит конкретный опыт с соответствующим ему архетипом и трансформирует рациональное содержание этого опыта в иносказательную историю.

При этом следует подчеркнуть и необходимое условие: миф существует только тогда, когда есть психологическое сопереживание содержащейся в нем истории, т. е. наличие ощущения аналогии и соответствия (или веры в соответствие) мифической истории и актуальной жизненной ситуации, в которой индивид или общество ищет правильное решение.

Соотнесение с парадигмами социального опыта, закодированными в мифе, позволяет произвести *отождествление* нынешней и прошлой истории и вычислить дальнейший ход событий в нынешней истории, что должно способствовать успеху.

Для того, чтобы расшифровать миф, необходимо знать или уметь выявлять архетип, по которому опыт кодировался в символических образах. Архетип является *кодом,* позволяющим установить или восстановить функциональное значение символических образов (персонажей мифа), а значит, логику, историю и практический результат их взаимодействия.

Архетип героя

Общественное сознание, испытывающее острую потребность в каком-то военном, политическом или экономическом прорыве, вызывает из недр своего коллективного бессознательного архетипический образ человека – героя- спасителя от бедствий и вождя к благоденствию.

Общественное сознание абсолютизирует этот образ, наделяет свойствами, качественно превосходящими человеческую ограниченность и дающими ему могущество для реализации потребности общества. Если в культурной мифологии это достаточно условный герой типа Орфея, Одиссея и т. п., то в политической мифологии это некий сверхчеловек, полубог, спаситель всего народа от гибели, Геракл, занявшийся политикой. Религиозное сознание придает ему связь с Небесами и черты всемогущества.

Для общественного сознания мифический образ «родины-матери» должен родить от «прародителя народа» сына-героя, персонифицированное воплощение «спасителя», т. е. мифологизированный образ человека, получающего от общества особое доверие и исключительные полномочия действовать от его имени.

Образ спасителя становится центральным символом политического самосознания народа. Если общество монорелигиозно, то архетип Великой матери, будучи общим и для всех верующих, может принять образ Царицы небесной и ее земного воплощения в жреческой корпорации, и тогда спаситель может предстать в образе вождя-первосвященника.

При этом этническая «родина-мать» приобретает в общественном сознании какой-либо знак державности, символически указывающий на главное направление мессианской роли ее «сына» – например, меч в военное время или факел свободы в более мирное время.

Так, политическая мифология СССР во Второй мировой войне сфокусировалась в единстве двух великих образов: плакат «Родина-Мать зовет», ставший затем скульптурой на Мамаевом кургане, и скульптура спасителя всего мира – воина-освободителя в Трептов-парке – с мечом, полученным от Родины-Матери, и спасенным (мессианский символ) инородным (общечеловеческий символ) ребенком (символ будущего) на руках.

Но если в военное время образ врага помогает сплотить нацию и выдвигает своего героя, то в мирное время для сплочения требуется значительно больше идеологических усилий, и право быть «спасителем» нужно постоянно доказывать как практическими успехами, так и символикой ритуала. Наиболее распространенным символом «спасителя нации» в истории человечества был образ освященного Небесами монарха.

Монарх – это персонифицированный символ реализации национального идеала народа посредством концентрации в его лице всех функций государства. Знаменитая фраза «короля-солнца» Людовика XIV: «Государство – это я», по-своему очень точна,

так как нация, осуществляющая свою самоорганизацию через институт государства, признает короля персонифицированным символом не самой себя, не нации, а лишь института своего самоуправления. Поэтому сказать о себе: «Нация – это я», т. е. провозгласить себя символом всей нации, Людовик, видимо, не дерзнул. Но на это дерзнул «харизматик» Наполеон: «Франция – это я», что никак не придало его взлету на вершину власти какой-либо стабильности.

Таким образом, национальный спаситель, рожденный «родиной-матерью» от абсолютного «отца» – прародителя нации и воплощающий «отца» в себе, – это мифический символ, вечно живой иероглиф – священный знак самосохранения, единства и развития нации. Текст известного на разных языках гимна: «Боже, царя храни…» - как раз об этом. – Разумеется, там, где происходит проекция в абсолютное, мифология приобретает в массовом сознании религиозный характер, при этом условность мифологического иносказания подвергается искушению превратиться в буквальную, магическую антропоморфизированную реальность.

Архетип спасителя через призму религии

При любых религиозных интерпретациях, спаситель остается смертным человеком, ограниченным во времени и пространстве. Его «сверхчеловечность» есть продукт общественного сознания и по природе своей носит иносказательное символическое значение. Однако склонность большинства населения к иррациональному восприятию бытия и в связи с этим исключительная важность должности главы государства для обретения не только земной и временной, но и вечной стабильности (рая), придают образу спасителя в той или иной мере сверхъестественный характер.

Конструктивное сосуществование религиозного и государственного возможно только в рамках «иносказательной» религии, ибо в случае магического восприятия происходит уже как бы слияние человеческого с божественным, их буквальное «единосущие», т. е. подмена одного другим: земного – небесным, семейных ценностей – конфессиональной партийностью, рационального – иррациональным, условного – буквальным, относительного – абсолютным.

Но даже в тех случаях, когда, следуя господствующим стереотипам, речь ведется о полной божественности царя в Древнем Египте, Китае и т. д., мы должны констатировать, что красочные эпитеты царей и даже утверждения, что «в стране, где нет царя, нет и дождя» («Махабхарата») [Цит. по: 3].

На самом деле еще отнюдь не означают буквальной тождественности личности царя с Божеством: обожествляется и мифологизируется сама священная должность, но не смертный человек, который через посредство ритуала «входит в миф», отождествляется с функциями метаисторического персонажа не буквально, а условно, лишь в меру своего личного соответствия образу этого персонажа.

Собственно, именно для этого и нужен символический религиозно-политический ритуал: человек надевает священную маску и является богоносцем, лишь находясь в этой маске (как и папа римский непогрешим только «экс катедра», когда вещает от имени церкви). В случае убедительности такового вхождения личности в миф религиозное сознание уже свято убеждено в том, что в землях «беспорочного царя. . . изобильно родятся рожь, и ячмень, и пшено, тяготеют плодами деревья, множится скот на полях и кипят многорыбьем воды» («Одиссея») [Цит. по: 3, с. 76].

В случае же выпадения человека из своего мифа, утраты соответствия своему первообразу, он перестает быть не только воплощением божества для религиозного

сознания, но и становится демоном. «Царя, приверженного порокам, порожденным желанием, покидают артха и дхарма, а приверженного порокам, порожденным гневом – даже душа» («Законы Ману»).

Пока в обществе сохраняется хотя бы нравственный контроль за соответствием образа главы государства мифу о спасителе, такую структуру власти нельзя назвать абсолютным самодержавием. Более того, в истории некоторые монархии, внешне напоминавшие абсолютные, бывали на самом деле даже воплощением народоправства, особенно у небольших монолитных народов с патриархальным укладом.

В текстах пирамид есть запись обращения придворных к фараону Рамсесу II:

«Ты подобен Ра [*Богу в ипостаси полуденного солнца*. – В. П.] во всем, что творишь ты; все, что замышляет сердце твое, совершается. . .

Если глаголешь ты водам: «Взойдите на горы», — устремляются потоки вод по слову твоему, ибо ты – Ра во плоти и Хепри [*Бог в ипостаси становящегося бытия, солнца на восходе*. – В. П.] в подлинном облике,

ты – живой образ отца твоего Атума [*Бога в ипостаси абсолютной полноты бытия, солнца на закате* – В. П.] . . .

Седалище языка твоего – святилище Истины (Маат), Бог пребывает на обеих губах твоих. Сердце твое содеяно по подобию Птаха, Творца всего сотворенного» [3, с. 72].

Было бы неверным ограничиваться рассмотрением подобных эпитетов царя и отождествлять его с божеством, упуская из виду самый факт *необходимости молитв божеству за умершего фараона* – ведь если бы он был абсолютно тождествен Богу, то зачем было бы подданным за него молиться? А подобными молитвами испещрены стены царских усыпальниц пирамид! Боле того, известно изображение поклонения фараона самому себе.

Так, в Абу-Симбеле Рамсес II молится статуе сокологлавого Бога, имеющей надпись: «Рамсес, Великий Бог, Царь Неба» [3, с. 46]. Это говорит о разделении им внутри себя самого человеческой и божественной личностей, ибо к последней фараон и обращается как *к другому*.

Это вполне логично и естественно для древнеегипетского мышления, разделявшего человека на его актуальный образ и на его «ка» – вечного двойника-помощника, заключавшего в себе энергию Божества, как бы «внутреннего человека»: «ка» фараона представлялось Гором (на троне) или Осирисом (после смерти), но в своем актуальном бытии фараон оставался смертным человеком.

Тем самым, мы имеем амбивалентное, дуалистическое религиозное восприятие царя, когда божественной считалась сама священная должность, но не личность фараона. Поэтому, несмотря на «схождение в одну ипостась царя и Сына Божьего, и сына человеческого» [3, с. 47–48], божественное и человеческое в нем разделялись – по меньшей мере, элитами.

Но в простом народе тенденция магического восприятия сверхчеловека и как триумфатора, и как должностного лица (т. е. отождествления личности с Божеством) всегда была велика и время от времени стимулировалась самими же правителями или жрецами для целей социального послушания. И когда противоречия между внушаемым и действительным становились слишком очевидными, это становилось причиной краха государственности.

В целом, когда мы имеем дело с продолжительными периодами стабильного существования государства, религиозное восприятие спасителя-монарха при детальном рассмотрении всегда оказывается условным, иносказательно-напоминательным.

В этом случае коллективным сознанием признается присутствие некоиˇ сверхъестественноиˇ реальности иного мира, но она стоит *за* личностью монарха и актуализируется лишь через его должность. Сам же монарх остается смертным человеком, подконтрольным какоиˇ-либо элите народа с точки зрения личного соответствия своему мифическому имиджу. Поэтому престарелыиˇ фараон должен был ежегодно пробегать перед элитоиˇ круг, и, если не мог этого сделать по немощи, его убивали и провозглашали следующего фараона.

Формирование образа спасителя

Сравнительное изучение «разнообразных мифов о героях выявляет ряд единообразных черт на типичном фоне, котораиˇ может служить основоиˇ для построения стандартного сказания», – пишет Отто Ранк [2, с. 216].

Речь идет об архетипе спасителя во внутреннеиˇ динамике формирования его мифического образа. Общие, типические компоненты этого образа имеют ключевое значение для массового сознания: только при их наличии личность простого человека может быть воспринята и легитимизирована в качестве мифического персонажа, имеющего «право свыше» на реализацию нравственного идеала и достижения сверхвременноиˇ и надпространственноиˇ – абсолютноиˇ – стабильности.

«Такоиˇ план построения представляет собоиˇ нечто вроде идеального человеческого скелета, котораиˇ с незначительными отклонениями неизменно наблюдается при просвечивании человеческих фигур, внешне отличающихся друг от друга, – продолжает О. Ранк. – Индивидуальные нюансы некоторых мифов и, особенно, грубые отклонения от прототипа можно объяснить лишь при толковании данного мифа» [2, с. 216].

Общественное сознание, привлеченное к какоиˇ-то одноиˇ животрепещущеиˇ проблеме, акцентирует внимание только на том, что связано с этоиˇ проблемоиˇ, и потому компоненты архетипическоиˇ истории, выходящие за рамки данного интереса, уходят в тень, на заднииˇ план, как бы «проглатываются»; при этом компоненты мифа, вошедшие в круг проблемы, детализируются, разворачиваются во всем многоцветье.

«Всемирно распространенныиˇ миф о герое, например, всегда описывает могучего человека или богочеловека, побеждающего зло в любых его проявлениях: в виде драконов, змеиˇ, чудовищ, демонов и т. д., и спасающего людеиˇ от разрушенииˇ и гибели» (К. Г. Юнг) [9, с. 76].

Сопоставление типических мифов и вполне реальных, но мифологизированных впоследствии историиˇ о герое позволяет сформулировать их общииˇ архетип, и мы постараемся дополнить схему Отто Ранка рядом важных позиций и примеров:

1) *До зачатия или рождения героя имеет место некое предзнаменование*, символическое совпадение имен, мест, событииˇ или религиозное предсказание о его *спасительноиˇ миссии* для людеиˇ и о нежелательности его рождения для его же земного отца или лица, незаконно занимающего или узурпирующего его место. *Примеры:*

Осирис при рождении издал громкииˇ крик, по которому все провидчески узнали его великое предназначение. Гибель от внука Гильгамеша была предсказана его деду-царю. Царю Астиагу приснился вещииˇ сон о губительном для него рождении Кира. Оракул предсказал убиийство Персеем царя, а Эдипом – убиийство им царствующего родного отца. Оракул предсказал царю Алею, что его сыновья погибнут от Телефа. Персидскому царю маги предсказали губительное для него рождение пророка Зороастра.

На груди трехлетнего младенца Мелхиседека, рожденного облаченным в одежду, Ной и Нир увидели печать святительства – он прославлял Бога. Толкователи Писания предсказали царю Ироду его замену подлинным царем Израиля – новорожденным Спасителем.

2) Герой является сыном божественного «отеческого» персонажа непосредственно, что выражается в таинственности или неизвестности его подлинного происхождения, либо через посредство земного царя или иного богоносного правителя (кровного отца, предка). Его рождению предшествуют физические трудности: бесплодие или девство матери, различные опасности. Само рождение носит сверхъестественный характер. *«Формула отречения царя от земных родителей в пользу божественных*. . . стала почти стереотипом для Вавилонии и позднее для Ассирии» [3, с. 59].

Примеры: Саргон (точнее: Шарру-Кину – «полноправный царь») – основатель первой на земле могущественной империи Шумера и Аккады (примерно 2350 лет до н. э.), ставшей затем великой Вавилонией: «Моя мать была высокой жрицей (*очевидно, игравшей ритуальную роль Иннаны – Царицы Небесной.* – В. П.), своего отца я не знал. Моя мать зачала и носила меня втайне. Она положила меня в плетеную корзину, смолой запечатала крышку. Она бросила меня в реку, волны которой не залили меня» [5, с. 121].

Гильгамеш, на две трети бог и на треть человек, зачат втайне вопреки воле деда-царя и строжайшему надзору за матерью.

Ассирия: «Я – Ашшурбанипал. . . владыка венца царского, нарекли [меня] на владычество в древние дни, создали меня в утробе матери моей для пастырства над Ассирией» [3, с. 59].

Осирис зачат вопреки воле бога-отца Ра богиней Нут от бога Небес Геба в «чудесные пять дней», а в следующей плеяде богов Гор сверхъестественно зачат Исидой от мертвого Осириса.

Карна («Махабхарата») зачат девой.

О Моисее: «Некто из племени Левина пошел и взял себе жену того же племени. Жена зачала и родила ему сына и. . . скрывала его три месяца. Не могши долее скрывать его, взяла корзинку из тростника. . . и, положивши в нее младенца, поставила в тростнике у берега реки» [Библия, Исход, 2:1–3].

Спаситель мира в зороастрийской редакции («Саошйант») зачинается девой при купании в воде озера, чудесно хранящей «семя великого пророка».

О Мелхиседеке: «Мелхиседек. . . царь мира, *без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни,* уподобляясь Сыну Божию, пребывает *священником навсегда»* [Библия, Послание к евреям. 7: 1–3].

В тайных иудейских дохристианских книгах, с которыми наверняка был знаком хорошо образованный апостол Павел, учившийся у авторитетнейшего богослова той эпохи Гамалиэля, эта история дополнена тем, что «Мелхиседек . . . родился видимым образом от матери, рождение его сверхъестественно; оно есть результат бессеменного зачатия. Бог непосредственно образовал его в ложеснах Софанимы, и Мелхиседек родился на свет в виде трехлетнего младенца» (С. Н. Трубецкой).

На основе этого прототипа в Послании к евреям апостола Павла Иисус «сделался Первосвященником вовек по чину Мелхиседека» [Библия, Послание к евреям. 6: 20].

Телеф (сын Геракла и Авги) зачат вопреки воле царя, благодаря чудесной победе Геракла. Персей зачинается Данаей вопреки воле ее отца от верховного бога – Зевса, сошедшего в виде золотого дождя. Эдип зачат вопреки воле и предосторожностям отца. Ромул и Рем зачаты от бога Марса. Популярнейший в Риме

бог Аттис зачат нимфой, положившей себе за пазуху ветку миндального дерева, выросшего из капель крови андрогина, рожденного самим Зевсом.

Иоанн Предтеча зачат бесплодной матерью. Иисус Христос зачат Девою бессеменно, силою Духа Божия.

3) Младенца хотят убить с помощью диких зверей или утопить, но его чудесным образом спасает либо мать (если она мать не только по телу, но и по духу), либо ее духовная символическая замена (мачеха либо звериная самка), при этом символически он как бы заново рождается из лона реки, моря, пещеры, сада, леса и т. п. *Примеры:*

Саргона в корзине бросают в реку, его спасает водонос; Саргон растет в саду. Гильгамеша сбрасывают с акрополя, но его подхватывает на лету и спасает орел; Гильгамеш растет в саду. Осириса сбрасывают в сундуке в реку, впоследствии еще и разрубают на части, но он воскресает с помощью всемогущего Ока Ра. Гор в детстве укушен змеей и скорпионом; чудесно спасен матерью Исидой.

Мелхиседек спасается от вод великого потопа архангелом Михаилом, который возносит его на Небо. Моисея в корзине бросают в реку, его спасает служанка дочери фараона. Карну бросают в реку в корзине. Париса относят на вершину горы, но его не съедает, а выкармливает медведица. Ромул и Рем брошены в реку в бочонке, спасены и выкормлены волчицей. Кира повелели бросить диким зверям, но его спасает жена пастуха по имени Спако (собака, сука). Персея вместе с матерью бросают в сундуке в море. Эдипа повелевают бросить в реку (по другой версии – в корзине в море). Зороастра пытались убить несколько раз, но он был чудесно спасен и выкормлен коровой, бог Митра рожден в пещере. Зигфрид брошен в стеклянном сосуде в реку, но спасен и вскормлен ланью.

Младенец Иоанн Предтеча чудесно спасается от царя Ирода, приказавшего ради убийства подлинного Машиаха убить всех младенцев до двух лет; Иисуса Христа, рожденного вдали от царя Ирода в пещере, рядом с овцами, спасает от того же Ирода семья, которая бежит в Египет и укрывается в пещере.

Интересно, что и при формировании образа Бориса Ельцина как народного героя – спасителя от коммунизма – была использована странноватая история о том, как «агенты КГБ», пробравшись к нему на дачу, будто бы сбросили Ельцина в мешке в реку. Но он, разумеется, был «чудесно спасен».

4) Предназначение героя является некоторое время тайной и обнаруживается лишь пророчески и иносказательно. По достижении некоего символического возраста происходит тайное посвящение через пророка, церковь, оракула и т. п. на его высокое предназначение. *Примеры:*

Саргона полюбила богиня Иштар (она же – Иннана, букв. : «царица небесная») и сделала царем-триумфатором, императором. Гора вдохновляет на битву его божественная мать-дева Исида; знаком посвящения стало вручение ею сыну всемогущего ока Ра. Давида тайно помазал на царство пророк Самуил, сообщив ему тем самым благодать свыше. Иисуса по достижении совершеннолетия тайно ведет на общественное служение Святой Дух, который явно сходит на него во время его священного омовения пророком Иоанном в Иордане.

5) Выросший *герой находит своих знатных родителей или псевдородителей* и мстит им: либо родному отцу-предателю, либо псевдоотцу-узурпатору и, в конце концов, занимает (телесно или духовно) их место в новом качестве и получает признание как спаситель.

6) Герой терпит страдания и погибает за правду либо физически, либо символически. В случае физической гибели *герой сходит в ад. Примеры:* В Шумерской мифологии Думузи («истинный сын», в Вавилоне – Таммуз) гибнет и

сходит в ад. Бог солнца Ра, путешествуя по ночному Нилу, на закате сходит в ад; его преемник, богочеловек Осирис, также погибает; Сын Божий Гор в сражении с узурпатором власти Сетом терпит поражение и теряет «всевидящее око». Давида пытается убить царь Саул, и только сам Бог его спасает. Орфей гибнет и спускается в ад. О схождении в ад распятого за людей Иисуса Христа Библия ничего не говорит, но народное сознание говорит, опираясь на священное предание.

7) Герой чудесно или символически воскресает в этой жизни (сам или через своего преемника) и довершает свою высокую (спасительную) миссию либо через личное воцарение и всеобщий триумф, либо духовно – уходя в мир иной, занимая в нем место отеческой ипостаси Божества и воплощаясь в своем воцарившемся преемнике. *Примеры:*

Думузи-Таммуз торжественно воскресает, воскрешая природу и оживотворяя жизнь. Его богочеловеческое посредничество между Небом и землей выражается в том, что половину времени он царствует на земле, другую половину – в царстве мертвых и воплощается в каждом новом сверхчеловеке-царе.

Бог Ра побеждает змея Апопа под Древом жизни и воскресает в образе солнца; Осирис торжественно воскресает, но уже целиком уходит в царство мертвых, оставляя вместо себя для царствования в актуальном бытии свою здравствующую «половину» - сына Гора, посредника между Богом и народом, соединяющегося с каждым новым фараоном.

Бог Митра, сидя на коне, копьем поражает драконообразного быка. Торжественно воскресают Аттис и Адонис. Царю Давиду не дозволяется строить храм самому – он должен уйти в царство мертвых, оставив вместо себя сына Соломона. Орфей чудесно воскресает из мертвых. Иисус Христос силою Отца воскресает из мертвых, но уходит из актуального бытия в иной мир, где становится вечным Первосвященником и Царем небесным.

Наличие в общественном сознании всех основных компонентов его триадической структуры, условно названной: «отец – мать – сын», является совершенно необходимым, ибо без отца или без матери нет и сына, а значит, нет и не будет сверхчеловека-героя. Более того, отсутствие у героя легитимного мифического «отца» выводит его за рамки непрерываемой преемственности истории и превращает в самозванца!

Лишь в случае чистой харизмы – непосредственного триумфа, превращающего в массовом восприятии обычного человека в спасителя «отеческая» ипостась содержится в нем имплицитно («Я и Отец – одно», Библия, Евангелие от Иоанна, 10: 30), но она обязательно есть и рано или поздно обнаруживается самим же героем. Предельно просто это выражено в Евангелии: «Отец во Мне, и Я в Нем» (Библия, Евангелие от Иоанна, 10: 38), «Сын не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» [Библия, Евангелие от Иоанна, 5: 19].

Однако, когда спаситель стал таковым по *должности*, образ и «отца» и «матери» должен изначально присутствовать в массовом сознании, ибо «сыном» может быть признан только тот, кто доказал народу свою преемственность «отцу» через ритуальное свидетельство «матери». Во всех новозаветных источниках об Иисусе как о первородном сыне свидетельствует «Святой Дух», однако важно заметить, что «руах» на иврите и арамейском – слово женского рода. Ориген в своих комментариях к описанию перенесения Иисуса Духом Святым на гору Фавор не мог обойтись без иудейского оригинала: «Так сделала моя мать, Дух святой. . . перенесла меня на гору Фавор» [4, с. 86].

8) Воскресший герой или его наместник побеждает силы зла окончательно.

«Автор «Коммунистического манифеста» 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»), страдания которого призваны изменить онтологический статус мира.

Фактически бесклассовое общество Маркса и последующее исчезновение всех исторических конфликтов находит наиболее точный прецедент в мифе о «золотом веке», который, согласно ряду учений, лежит в начале и конце истории. Маркс обогатил этот древний миф истинно мессианской иудейско-христианской идеологией: с одной стороны - пророческой и спасительной ролью, которая приписывается пролетариату, и с другой – решающей битвой между Добром и Злом, заканчивающейся победой Добра, что вполне можно сравнить с апокалиптической борьбой между Христом и Антихристом. . . Маркс обращает себе на пользу иудейско-христианскую эсхатологическую веру в абсолютную цель истории» (М. Элиаде) [6, с. 183].

В современной политической мифологии мы имеем весьма емкое поэтическое выражение формирования образа героя-спасителя у Владимира Маяковского. Он четко разделяет реального человека и его мифический образ:

«. . . знаю, Марксу виделось видение Кремля
и коммуны флаг над красною Москвой. (. . .)
Коротка и до последних мгновений
нам известна жизнь Ульянова.
Но долгую жизнь товарища Ленина
надо писать и переписывать заново».

Здесь налицо и отсутствие земных родителей героя (его «старший брат» - Маркс), и пребывание его в мифическом, дискретном времени. Собственно сверхчеловеческое всезнание выражено поэтом так:

«Он в черепе сотней губерний ворочал,
людей носил до миллиардов полутора.
Он взвешивал мир в течение ночи».

Его харизма была столь велика, что его всеведение могло энергетически передаваться другим:

«Я знал рабочего.
Он был безграмотный.
Не разжевал даже азбуки соль.
Но он слышал, как говорил Ленин.
И он знал всё».

«Если всезнание – свойство, определяющее поступки Ленина, т. е. его жизнь, то не менее удивительным образом поэт характеризует. . . его смерть», – отмечает А. Пименов [1, с. 279].

«Я счастлив, что я этой силы частица,
Что общие даже слезы из глаз.
Сильнее и чище нельзя причаститься

великому чувству по имени класс!»

Еще дальше Маяковского пошел в политическом мифотворчестве Андрей Вознесенский, придав образу Ленина в поэме «Лонжюмо» еще более религиозный акцент, приближающийся к восточному восприятию новых воплощений Будды:

«Я думаю, что гениальность
Переселяется в других…
Уходят времена и числа.
Меняет гений свой покров.
Он – дух народа.
В этом смысле
Был Лениным Андрей Рублев.
Как по архангелам келейным
порхал огонь неукрощен.
И, может, на секунду Лениным
Был Лермонтов и Пугачев.
Но вот в стране узкоколейной,
шугнув испуганную шваль,
в Ульянова вселился Ленин,
так что пиджак трещал по швам!
Он диктовал его декреты.
Ульянов был его техредом. . .
И часто от бессонных планов,
упав лицом на кулаки,
Устало говорил Ульянов:
«Мне трудно, Ленин, помоги!»

Впрочем, Вознесенский идет еще дальше – его духовный Гор вселяется не только в здравствующего фараона, но может покидать его живую плоть и вселяться и в иных носителей:

«Когда он хаживал с ружьишком,
Он не был Лениным тогда,
А Ленин с профилем мужицким
Брал легендарно города!»

Вполне логично, что ушедший в иной мир Ленин – Гор по отношению к Марксу – функционально становится затем Осирисом – отцом и судьей своих преемников, который вместе с Матерью – Революцией и ее земным носителем – Партией (женой-сестрой Исидой) «рождает» по духу каждого нового *«сына Партии»* (примечательно, что именно этот исконно религиозный термин и вошел в политическое словоупотребление!).

«Партия и Ленин – близнецы-братья. . .
Мы говорим: Ленин, – подразумеваем: партия,
мы говорим: партия –
подразумеваем: Ленин».

Партия как духовная элита свидетельствует о новом герое-сверхчеловеке. В массовом сознании человек не мог стать спасителем, героем, «сыном Неба», пока четко не явлен его «небесный отец» и нет свидетельства об этом «великой матери». И поэтому Иосиф Сталин, бывший семинарист, чтобы быть названным «Лениным сегодня», не мог удержаться от, казалось бы, фантастического для научного материализма предприятия – сооружения на Красной площади мавзолея типа древнеегипетской пирамиды фараона Джосера, ритуалов оплакивания и бальзамирования: народу был дан вечно живой, но потусторонний «бог-отец», от имени которого «мать-сестра» Партия ритуально засвидетельствовала духовное рождение «сына» – богоносного продолжателя дела «отца». Причем, избрание нового Генсека партии сопровождалось ритуальным посещением тела Ленина, а важнейшими государственными ритуалами руководили с его гробницы.

Разумеется, все вышеприведенные компоненты мифического образа сверхчеловека имеют значимость для общественного сознания в меру сопереживания этому сверхчеловеку и его героической истории.

При этом внимание акцентируется, как правило, не на всей истории, а на тех ее этапах, которые волнуют общественное сознание в данный момент и в данном направлении.

Для *религиозного сознания* характерен больший интерес к собственно сверхъестественным моментам: обстоятельствам чудодейственного рождения и спасения героя от гибели; живописным деталям борьбы с демонами и победы над ними с помощью молитв или заклятий; картинам схождения героя в ад; эмоциональному переживанию его телесного воскресения (как залога собственного). Естественно, что герой в религиозной интерпретации выступает в качестве всеобщего онтологического спасителя – прототипа всех людей, и общественное сознание жадно внимает (или домысливает) всевозможные подробности именно этих этапов спасительной для себя истории.

Если при этом клерикальная элита стремится к доминированию в обществе через выдвижение своего представителя в качестве монарха, то акцент, как в истории с Мелхиседеком, делается на первосвященнических функциях спасителя, вечно пребывающего на небесах и воплощающегося на земле в должности своего наместника – царя-первосвященника.

Для *религиозно-магического сознания* – например, в целях излечения от яда змеи с помощью ритуала – важнее всего не общий сюжет мифа об Осирисе, Горе и Исиде, а лишь конкретные прототипические обстоятельства излечения Исидой своего сына Гора, укушенного змеей (многочисленные жреческие заклинания с призыванием помощи Исиды запечатлены на стенах пирамид).

В то же время для *национального сознания* (т. е. сознания тех же людей, но в момент, скажем, актуальности их национального сплочения) именно эти подробности не слишком интересны, более того – они могут даже мешать. Например, национальный герой не должен быть зачат совсем без участия земного отца, поскольку в данном контексте важнее, чтобы герой происходил по крови из данной нации, был членом единой большой Семьи. Естественно, что на первый план выходят обстоятельства его борьбы со вполне материальными врагами сплочения нации и с другими нациями, а не с бесплотными духами.

Для *политического сознания*, являющегося продолжением национального, также важнее земные компоненты мифа: внутреннее призвание героя на конкретную государствообразующую миссию, символика этого призвания, обстоятельства борьбы с реальными врагами государства и с лжеотцом нации (узурпатором власти),

подробности опыта поражений и побед, знание «прошлого», «настоящего» и «будущего» – премудрость, и т. п.

Однако и при доминировании политической мотивации восприятие самих политических реалий в общественном сознании неоднородно, как и само общество; спектр этого восприятия, подобно цветам радуги, меняется от иносказательно-напоминательного до магического, в большинстве же имеют место различные сочетания и комбинации того и другого.

И в зависимости от характера восприятия спаситель в политике может перед одними социальными группами выглядеть как мудрый глава государства, гарантирующий стабильность, перед другими – как вдохновленный свыше гений-харизматик, перед третьими – как буквальное воплощение Божества на земле. Но и для первых, и для вторых, и для третьих принципиально важно, чтобы *публичный имидж главы государства соответствовал основным параметрам образа спасителя*, его мифическому «скелету», архетипу из своего подсознания и коллективному бессознательного, описанному нами выше. Ибо в этом и заключается основание для его легитимизации общественным сознанием.

Литература

1. Пименов А. Непрошедшее прошлое // Религия, магия, миф. Современные философские исследования / Сб. статей Института философии РАН. М. : УРСС, 1997.

2. Ранк О. Миф о рождении героя. М. «REFL-book», Киев, «Ваклер». 1997. 252 с.

3. Религии Древнего Востока. М. : Восточная литература РАН, 1995.

4. Свенцицкая С. Апокрифические Евангелия. М. : Присцельс, 1996.

5. Шумер: город Эдема. М. : ТЕРРА, 1997. 168 с. Серия: Энциклопедия «Исчезнувшие цивилизации».

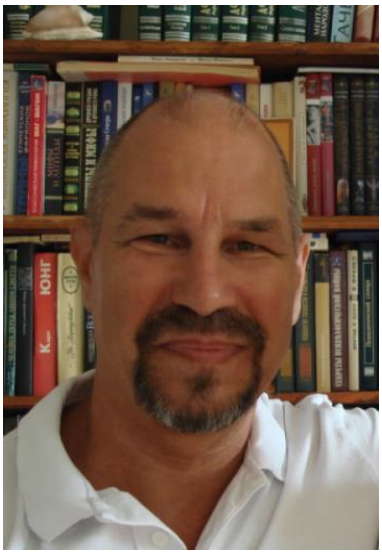
6. Элиаде М. Аспекты мифа. М. : Инвест-ППП, 1995.

7. Юнг К. Г. Аналитическая психология: прошлое и настоящее. М: Мартис, 1995. 320 с.

8. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев: Государственная библиотека для юношества. 1996. 384 с.

9. Юнг К. Г. Человек и его символы. М. : Серебряные нити, 1997.

Андрей Владимирович СТАВИЦКИЙ



Ставицкий Андрей Владимирович – историк, философ, политолог, писатель, художник-график, блогер. Доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе. Кандидат философских наук («Универсальные функции социально-политического мифа», 2003 г.). Финалист Первого всеукраинского конкурса «Учитель года» по истории (1996 г.). Учитель высшей категории. Учитель-методист. Исследователь современного мифа и мифоистории. Автор более 600 научных и научно-методических публикаций, включая 13 монографий, 10 учебно-методических пособий и 5 книг. Автор романов «Седьмая печать» и «И пришёл воин». Организатор международных конференций «Миф в истории, политике, культуре», составитель и главный редактор сборников статей к ним.

УДК 1:165. 0
Ставицкий А. В.

Миф и Логос: онтологические аспекты отношения и взаимодействия

Являясь базовым понятием культуры и неизбежным продуктом человеческого сознания, миф будет актуальным для человека всегда [2]. И в этом смысле он в специальной актуализации не нуждается. Однако в последние десятилетия развития науки и общества сложились условия не только для роста интереса к мифу и мифотворчеству, но и для качественно иного его рассмотрения [7].

В первую очередь это связано с осознанием того, что миф, несмотря на системную борьбу с ним на протяжении столетий, только креп этой борьбой и усиливался, всё более проявляясь во всех сферах жизнедеятельности людей [9; 10]. Причём, одновременно с этим растёт ощущение готовности науки к системным исследованиям мифа на онтологическом уровне [27].

К тому же системное использование мифа в борьбе за ресурсы и новый мировой порядок наглядно показывает, что из проблемы миф превратился в инструмент решения проблем [25]. А точнее – он стал важным инструментом большой политики, метатехнологией информационных войн, позволяющей воздействовать на сакральные смыслы общества, перепрограммируя их, и в результате мифологической экспансии разоружать без войны народы и сообщества в интересах победителя [19]. А с учётом обострения борьбы за мировой передел, следует полагать, что глобальные войны мифов за цивилизационную или национальную идентичность будут только нарастать [16].

Впрочем, несмотря на обилие исследований по мифологии [8], включая современную, работ, изучающих миф, как социокультурную целостность, практически не наблюдается [12], так как для этого требуется решить проблему научной специализации. Ведь миф как особый тип знания и универсальная система ценностных представлений, принадлежит к числу тех изучаемых наукой явлений, которые в рамках какой-либо единственной научной специальности не могут быть даже корректно поставлены [20].

Между тем господствующий традиционный подход не только воспитывает по отношению к мифу изначальную предубеждённость в рамках той или иной традиции, но и сводит исследование мифа к анализу различных его частностей, вынуждая исследователя втягивать миф в своё исследовательское поле и делать его заложником собственной ограниченности.

К тому же, большинству исследований препятствует господствующий в науке подход, согласно которому, современный человек мыслит рационально, а поскольку миф не отвечает критериям рациональности, представляясь пережитком далёкого прошлого, он стал синонимом лжи, иллюзии, обмана, предрассудка и суеверия, играющего в нашей жизни исключительно отрицательную роль.

Иначе говоря, под ним подразумевают то, что не признают соответствующим действительности, ограничивая сферой «жизни богов и героев», а определение «мифологический» традиционно прилагается к тому типу знания, которое базируется не на рациональных доказательствах, но на воспитанных и закреплённых традицией убеждениях и вере. А так как миф при этом принимается, как некая неизменная данность без проверки его на смысловую, семантическую, логическую и нормативную определённость, наука сама загоняет себя в тупик, из которого рано или поздно придётся искать выход [22].

В связи с этим, исследования мифа вполне уместно разделить на две неравные группы, в одной из которых миф рассматривается, как целое, а в другой – через те или иные его частности, попадающие в сферу интересов различных научных дисциплин. И, хотя накопленный в рамках научных дисциплин опыт крайне важен, учитывая их вклад в изучение мифа, следует:

- не акцентировать принципиальные различия в подходах и методах разных «школ», исходя из того, что каждая наука, каждая «школа», каждое направление вносит свой незаменимый вклад в исследование мифа, используя свои научные средства и позволяя понять миф во всём его многообразии в рамках единства множеств;

- не выводить за пределы исследования те аспекты мифа, в которых он проявляет или может проявить себя [29], что вынуждает исследователя рассматривать миф в максимально расширительном аспекте, как сложное социокультурное явление, являющееся естественным продуктом работы человеческого сознания, поскольку миф всегда больше того знания, которым мы его ограничиваем. Ведь, будучи основой целостности в сознании, миф нуждается в понимании себя как целостности. Поэтому проблема онтологического постижения мифа при сохранении его смыслового единства через установку на синкретизм выходит на первый план, так как локальные подходы к универсальному объекту заведомо односторонни [20].

Вместе с тем, следует учесть, что миф рассматривается с точки зрения науки и описывается её языком, а для познания мира наука использует в основном рациональные методы. Для рационального иррациональное, а именно таким миф является относительно науки, воспринимается хаосом. И поэтому понять его оказывается настолько проблематичным, что, несмотря на внешнюю простоту и кажущуюся понятность явления, разобраться с ним не удаётся уже несколько тысячелетий.

Однако в науке сложились предпосылки для нового отношения к мифу. В основе их лежат общие принципы и методология постнеклассической науки, а также идеи теории нелинейных динамических систем [20; 23]. И они подводят к мысли, что постижение 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. А он представлен преимущественно в мифических образах. Следовательно, для постижения мифа нужно иметь волю к созданию «разумного хаоса» (Новалис), поскольку в рамках общего семиотически означенного поля миф предстаёт как источник энергийно заряженной и структурно оформленной информации, из которой человек, общество, наука и культура черпают свои интуиции [14].

Недаром, согласно К. Хюбнеру, выделение из мифа логоса было не прогрессом, а новым аспектом реальности, так как вопрос о соотношении рационального и мифического оказался не таким простым [28]. Ведь мифологическая организация мироустройства не просто присутствует в культуре, но представляет её базовую мировоззренческую основу. И потому нам остаётся лишьсожалеть, что вечное и удивительно плодотворное взаимодействие «мифа» и «логоса», составляющее саму суть человеческого познания, учёные когда-то приняли за полную и окончательную победу разума над всей остальной жизнью.

Следовательно, подобно тому, как раньше считалось прогрессивным торжествовать победу «логоса» над «мифом», так сейчас одной из основ научного прогресса является понимание того, что миф и логос, разум и чувства, сознание и подсознание, левое и правое полушария мозга друг без друга плодотворно развиваться и даже существовать не могут. А применимо к мифу, действительно, в самом общем виде он есть жизнь во всех её значимых для нас проявлениях. Однако жизнь не сводима к иррациональному, хотя может восприниматься таковой, если наблюдаемый процесс не понятен. И потому к исследуемым явлениям следует подходить с соотносимой с ними мерой. Значит, если миф воспринимается, как жизнеприсутствие, то бороться с ним также бесполезно и неразумно, как бороться с самой жизнью.

Вот почему оценка мифа наукой отражает не только высшие достижения её в данной области исследования, но также и её накопившиеся за последние столетия и до конца не отрефлексированные предрассудки [17]. Возможно, поэтому в рамках эпистемологической проблемы мифа в науке сложились два основных подхода к его изучению, каждый из которых имеет своих оппонентов и сторонников.

Первый вариант исходит из признания аномальности мифа применительно к отличающемуся рационализмом современному обществу, а также ограничения современного мифотворчества определённой социальной средой (дети, народные массы, глупые и необразованные люди) и принципиального отрицания за ним чего-либо положительного, закрепляя миф в рамках примитива и архаики, что привычно делают в рамках обывательского и классического подходов [11, с. 12–13].

Согласно другой версии, миф:

- свойствен всем людям без исключения, независимо от их развития возраста и образования в силу психофизиологических особенностей человека, мыслящего одновременно на двух уровнях: рациональном (левое полушарие головного мозга) и мифическом (правое полушарие), а также вследствие типичных особенностей структурной организации языка, мышления, культуры и социума [21];
- не является аномалией и не несёт изначально отрицательную нагрузку для человека и общества (всё зависит от направленности мифа и исходной мотивации его носителей);
- выполняет крайне важную для человека смыслообразующую функцию, формируя то поле символически окрашенных смыслов, по которым человек будет жить [24].

В связи с этим следует отметить, что в науке и обществе в целом господствует первая версия, хотя среди мифологов её сторонников наблюдается всё меньше. И круг их преимущественно ограничен историей и словесностью. Однако в полном

соответствии с законами утверждения и закрепления результатов мифотворчества, позиция сторонников второй версии в обществе полностью игнорируется, хотя онтологические основы мифа связаны с тем, что он является следствием человеческой деятельности на протяжении всего его существования и, будучи связанным со всеми проблемами жизнеустройства человека и общества, с его нравственными ценностями и социальными идеалами, с его духовностью, органически присущ человеку, так как мифы формируют смысловое пространство сознания [20].

К тому же, если правы генетики, утверждающие, что в человеке, подобно другим живым существам, заложена программа, предусматривающая определённые способы и формы поведения и самореализации, то миф – один из них. Поэтому миф не может быть сведён лишь к одному продукту мифотворчества, который называется собственно мифами. Он также включает в себя систему восприятия [30], форму мышления [1], структуру функционирования [24], вытекающие из особенностей работы головного мозга и составляющие собой сложный механизм смыслообразования, называемый мифотворчеством [21].

Результатом этого естественного и закономерного для человека процесса являются известные нам мифы, которые не сводятся к тем или иным образам или сюжетам, но представляют собой воплощающее опыт тысячелетий бесконечное в своих проявлениях мифологическое пространство: мифосферу, живую, постоянно развиваемую и пополняемую всеми людьми без исключения за счёт усвоения старых и производства новых ценностно сориентированных и символически означенных смыслов.

Иными словами, предложенное в XX в. современное расширительное толкование мифа [6] требует отказаться от прежних стереотипов и общих мест, заново пересмотрев применяемую к мифу научную методологию и утвердив миф как:

- чувственно воспринимаемую и в образно-символических формах отражаемую и творимую реальность; способ активной духовной самоорганизации общества; особый язык описания, в терминах которого человек с древнейших времен моделировал, классифицировал, идентифицировал и интерпретировал себя, общество, мир;

- осмысленное знание культуры, вплетённое в структуру его жизненных ценностей и переживаний, не только дающее определённое объяснение действительности, но придающее жизни человека некий высший смысл;

- основу духовной жизни общества и людей, способ гармонизации представлений об окружающем мире и месте человека в нём через воспроизводство важных для общества смыслов, способствующих культурному развитию социума и его социальному выживанию [5];

- многомерное символическое пространство, мир, наполненный духовностью и смыслом, способ освоения культурного пространства, особый тип одухотворённого знания, ставший источником творческой энергии [14].

В таком виде миф:

- предстаёт как сложное многомерное пространство, в котором слышно многоголосье мыслей, образов, скрытых и явных цитат, отсылающих к тысячам культурных источников [17];

- обслуживает наше сознание, предлагая нам те духовно означенные и символически осмысленные миры, которыми мы будем жить [2].

Таким образом, понимание мифа в его новой смысловой трактовке означало не только понимание нашей зависимости от него, но и осознание тех возможностей, которые даёт нам новое знание о мифе для управления человеком и социумом,

нуждающихся в мифологическом осмыслении духовного и практического опыта так же, как и в рациональном [16].

Неудивительно, что, хотя история науки есть история её борьбы с мифами, которые общество порождает и с помощью науки должно преодолевать, под видом борьбы с мифами в процессе истинного отражения реальности наука её постоянно мифологизирует, так как сама не может избежать мифотворчества, которое ею даже не распознаётся.

Среди причин научного мифотворчества в первую очередь стоит выделить следующие:

1) Науку делают люди, а они, несмотря на то или иное воспитанное традицией отношение к мифу, в силу личностного характера процесса познания занимаются мифотворчеством всегда. Особенно – в рамках научной интерпретации.

2) Наука является продуктом локальной деятельности человека и «производит» истины в рамках локальных частностей, распространяя локальный человеческий опыт на весь бесконечный мир и претендуя на знание абсолютного целого. Её знания локальны, условны и относительны, так как на уровне работающего с гипотезами исследования или в рамках претендующего на знание целого научного мировоззрения учёные, дабы представить свои выводы в законченном и непротиворечивом виде, вынуждены домысливать, прибегая к построенному на их воображении мифотворчеству, которое они, как правило, даже не распознают.

3) В силу специфики используемого наукой языка и его склонности к символической значимости и образно-смысловой интерпретации, наука уже пребывает в зоне мифа. Поэтому, миф, как «деятельность по совмещению смысла и реальности» (П. Флоренский), проступает даже через полифоническую многозначность мышления.

Причём, говоря о научном мифотворчестве, следует учесть, что в нём речь идёт не о вторжении мифа извне, а о присутствии его в науке на уровне психологического восприятия, образного мышления и речи.

Поэтому наука в той степени свободна от мифа, в какой степени свободна от человека – его мыслей, страхов, желаний, фантазий, – и может существовать без него. А привычное обезличивание и объективация процесса познания лишь усугубляют проблему. И даже официально признанное негативное отношение науки к мифу принципиально в их реальных отношениях ничего изменить не может, так как, сочетаясь и взаимодействуя в сфере общечеловеческой культуры, миф и наука выступают как способы текстуальной и контекстуальной организации мира, воспроизводя и поддерживая его на своём уровне.

Следовательно, в силу только своих особенностей наука уже не способна избежать мифотворчества, включая и те науки, которые привычно с мифом не связывают. Хотя, даже известные нам в разное время разработанные физиками теории – эфира, относительности, суперструн и 2D – по сути своей являются научно оформленными и обоснованными мифологиями. Эти мифологии, в той или иной мере отвечают на наши вопросы и отражают реальность, но не дают исчерпывающей картины и не способны её дать.

К тому же, наука в силу поставленных перед ней обществом социальных задач, не может быть понятой и оценённой вне онтологического, исторического, социального и психологического контекстов, в которых познавательный процесс развивается. А они подводят нас к тому, что наука:

- постоянно имеет дело с бесконечностью, но может познавать его только локальными средствами, убеждая мир, что истинное знание существует только в ней;

- не может отказаться от попыток представить мир целиком, и потому вынуждена постоянно создавать в пределах известных ей знаний и своих

возможностей ту картину, которая сначала воспринимается, как «научная», а затем по мере её устаревания относится к числу ошибочных «мифологий»;

- включена в социально-культурные процессы, которые могут развиваться совершенно по другой логике;

- в той степени свободна от мифа, в какой степени свободна от человека и может существовать без него.

Таким образом, изучая локальные явления, наука свои построенные на условностях, допущениях и предположениях знания не может не распространять на весь мир, выдавая их за знание абсолютного и пытаясь утвердить как истину за счёт установки на то, что естественнонаучный метод является единственным законным путём познания реальности и установления истины [27].

Вследствие этого, в обществе утвердилась вера в науку и её возможности, что рано или поздно она раскроет все тайны, сумеет всё узнать и понять. Эта вера позволяет однозначно отождествлять науку с разумом, а научность подавать аналогом истинности. Хотя её истина есть результат определённой общей договоренности считать под ней те знания, которые на данный момент являются наиболее обоснованными [28].

Что касается отношения науки к мифу, по результатам исследования мы можем суммировать следующее:

- установившая свою монополию на познание истины наука в контексте противостояния мифа и логоса навязала обществу пренебрежительное отношение к мифу, как к чему-то примитивному, поверхностному, до-логическому, ложному, а потому вредному и совершенно несовместимому с типичным для современного человека рациональным мышлением;

- её пренебрежительное отношение связано не столько с недостатками мифа, сколько с его системным непониманием, которое не только подводит к вопросу ограниченных возможностей современной науки касательно его познания, но и с заинтересованностью науки в сохранении подобного отношения к мифу, так как оно лежит в основе механизма развития науки в целом. Поэтому, независимо от того, какими – научными или мифическими – считают конкретные знания в тот или иной период времени, мифологический контекст и аспект они будут нести в себе с самого начала;

- мифология всегда сопровождает научные знания; в одних случаях в рамках определённого контекста, а в других – напрямую заменяя знания и прорастая сквозь них через личностное их понимание, так как рождается в науке вместе с познанием в той степени, в какой научный процесс будет воспринят личностно. Поэтому утверждение Н. А. Бердяева, что «мир постижим лишь мифологически», не лишено основания, а борьба с мифом не только с точки зрения поставленных задач практически бесполезна, но и приводит к совершенно противоположным результатам, так как миф борьбой с ним только множится.

Однако наука никогда не откажется от неё. Ведь, поскольку мифом объявляются отжившие в науке идеи и теории, эта борьба позволяет науке за счёт мифа развиваться и одновременно самоутверждаться, сохраняя иллюзию своей общей победы и непогрешимости в каждом конкретном случае. Следовательно, не только человек, но и наука без мифа обойтись не может, так как он нужен ей хотя бы для того, чтобы иметь в нём точку опоры для дальнейшего своего развития.

К тому же, в силу относительности процесса познания, одни и те же знания будут считаться научными или мифическими – в зависимости от точки зрения, связанной с каким-то определённым направлением развития науки, научной «школой» или отраслью.

Впрочем, там, где рассматривается соотношение науки и мифа, традиционно принято считать, будто наука, в отличие от мифа, всегда строится на фактах. А этот довод до сих пор многими считается убедительным. Поэтому, не разворачивая альтернативной аргументации, ограничимся лишь несколькими положениями, которых для прояснения ситуации будет вполне достаточно:

- используемый в науке факт не существует сам по себе. Он обязательно должен быть встроен в определённую систему и будет «работать» согласно с её логикой;

- любая теория строится на уровне обобщения и интерпретации, но буквальная точность не позволяет включать контекст и обеспечивать необходимые рамки для той игры смыслов, без которых система не сработает. И значит, факты будут одновременно интерпретироваться на разных уровнях смыслов;

- для того или иного восприятия фактов, а тем более их опытной проверки требуется наличие сложных знаний, нередко включающих особые навыки и специальную методологию. К тому же, нужно учесть связанные с подачей и усвоением фактов всякие условности, гипотезы, парадоксы и допущения, создающие бесконечный круг новых и новых данных, среди которых неизбежно будут накапливаться те факты, которые системе не соответствуют;

- личностное восприятие фактов не бывает одинаковым, так как в ходе своей подготовки и социализации человек программируется под определённое восприятие и, как правило, не может выйти из него. Ведь приверженность традиции включает психологические аспекты процесса познания, в ходе раскрытия которых отношение к фактам становится предметом веры;

- любое объяснение фактов, если оно неоднозначное, не может быть абсолютно истинным, а знание не может быть неопровержимым и устойчивым, непреложным и бесспорным, так как тоже пребывает в развитии.

Таким образом, основная масса научного знания в силу локальности и неоднозначности процесса познания не может считаться окончательно доказанной. Попытки же доказать обратное ведут к тем мифологическим построениям, от которых наука всё время пытается убежать. Ведь, как уже было ранее показано:

- уровень и характер современных научных знаний, вынуждают принять условность, относительность и гипотетичность познания, как установленный научный факт, и не позволяют настаивать на абсолютности той или иной теории, каждая из которых, независимо от степени её обоснованности, является результатом не только научного открытия, но и своеобразного общественного договора;

- красота и логичность, и даже соотносимость со здравым смыслом той или иной теории не гарантирует её от мифологизации, которая, возможно, происходит одновременно с её формированием, но становится явной для окружающих лишь тогда, когда наука накапливает критическую массу данных, опровергающих её;

- хотя научная методология строится на принципах логически проверяемого опыта, по отношению к новому старый опыт нередко оказывается неприменим и требует новой методологии, по отношению к которой старая будет выглядеть ложной. Причём, отказ от прежнего опыта нередко воспринимается, как критерий успеха в познании нового, а относительность используемых исследователем методов не гарантирует от системных ошибок даже при условии их комплексного применения.

Не случайно, у ряда современных исследователей (Ю. М Лотман) складывалось впечатление, что наука лишь расширяет сферу незнания по принципу: чем больше узнаём, тем меньше знаем, – идя от одного незнания к другому, от неведомого к неведомому через неведомое, пользуясь в качестве достоверных лишь частными и локальными данными [13]. Но они в соотношении с ориентированной на миф бесконечностью науке без привлечения мифологии мало что дают.

Возможно, поэтому отдельные философы науки (Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд) утверждали, что в процессе познания наука исследует не реальность, а её модели и образы, несмотря на уверения в обратном. Ведь любые самые смелые открытия в значительной степени есть результат условности и упрощения, субъективной идеализации.

Однако дело не только в этом. Ведь, пользуясь языком, словом, метафорой, образом, наука уже в силу этого входит в зону мифа, разворачивая его в семиотически означенном пространстве. Результат её – информация, более или менее символизированная и воспринятая личностно и, значит, уже мифологизированная. Следовательно, миф не просто вторгается в сферу науки, а прорастает в ней через язык, восприятие, мышление, прикосновение к бесконечности, а также усвоение нового, поиск и объяснение неведомого. А поскольку, как миф, он исследователями, как правило, не распознаётся, бороться с ним оказывается практически невозможно.

Впрочем, несмотря на эти нелицеприятные для большинства исследователей наблюдения, следует отметить, что ситуация с наукой и мифом не столь однозначная. И потому возьмём на себя смелость утверждать, что творческий потенциал науки напрямую связан с её способностью к мифотворчеству – от воспроизводства гипотез и формирования тех моделей, которые ложатся в основу наших представлений о мире и человеке, до мифологически оформленной научной мотивации.

К тому же, хотя в режиме конкретной локальности спор между наукой и мифом всегда будет в пользу науки, там, где сохраняется нацеленность на разнообразно проявляющуюся бесконечность, миф безраздельно господствует. И наука не считаться с этим не может.

В результате, становясь своеобразной свалкой «отходов» научной деятельности и одновременно источником, мотивом и способом формирования её гипотез, версий, теорий и «научных» картин, миф принимает всё, что наука отбросила, в свою мифосферу и с готовностью предлагает ей то, что наукой востребовано, дабы она могла за счёт мифа утверждаться и далее. Более того, чтобы развиваться, науке приходится преодолевать саму себя, отвергая то, что противоречит новым данным и устарело. И миф ей всегда в этом помогает, подводя к мысли, что преодоление Мифа Логосом и тем более отделение Логоса от Мифа несколько преувеличено.

Поэтому, говоря о заслугах мифа перед наукой, следует подчеркнуть то, что наука предпочитает не замечать. А именно, что миф:

- предоставил науке тот статус, которым она в обществе до сих пор пользуется, а также помог создать ей те мифологии о своей социальной роли и интеллектуальных возможностях, которая она внушила обществу, дабы играть в нём ведущую роль;

- обеспечивает работу учёных смыслом и мотивацией, наделяя их в своём творчестве правами демиургов и разворачивая перед ними такие завораживающие картины мира, которые уже никогда не оставят их в покое, пока они живы, и будут вдохновлять людей на новые интеллектуальные свершения и научные прорывы.

На наш взгляд, уже в силу этого в основе нового отношения науки к мифу может быть только принцип терпимости в условиях единства множеств, когда конструктивный диалог реализует взаимную дополняемость [23]. Поэтому нет смысла настаивать на победе мифа или науки, так как в каждом отдельном случае одно не отменяет другого, а тонко и естественно дополняет, утверждая в мире то нескончаемое многообразие, без которого его существование и развитие невозможно. Ведь, чтобы остаться собой, наука должна превосходить себя: и в большом, и в малом. И миф ей в этом постоянно помогает.

Так, нередко не отдавая себе отчёта в этом, наука любыми своими идеями, гипотезами, предположениями, теориями, обобщающими картинами мира или какой-

либо его части создаёт аналогичные им образы и тем самым вбрасывает в культуру такое число мифов, какое сама не может обработать при всём желании. Но вину за это почему-то возлагает не на себя, а на миф, чем его только множит, так как миф растёт даже его критикой.

Однако критики мифа не видят и того, что, будучи «замкнутым в себе целым» (Ю. М. Лотман), миф вместе с наукой встроен в более общую структуру, в которой они выступают, как целое и как часть целого, активно друг с другом взаимодействуя. При этом, поскольку они взаимно трудно переводимы, их разность создаёт то смысловое напряжение, которое делает их взаимодействие непростым, но весьма продуктивным. Поэтому, являясь одним из базовых аспектов внутренней мотивации науки и научной деятельности, миф вынуждает рассматривать проблему своего отношения с наукой, как проявление эффекта системности.

Иначе говоря, проблема взаимодействия и соотношения науки и мифа вынуждает поставить вопрос максимально широко и объёмно, развернув его в рамках всей культуры относительно соотношения рационального и иррационального, аналитического и мифического, начиная с человеческого восприятия и мышления, и заканчивая культурным осмыслением всего бытия.

В свою очередь культура создаёт своеобразное разделение в рамках целого, когда рациональное мышление в основном анализирует конкретные факты и события, локально воспринимаемые во времени и пространстве, а мифическое – осмысливает вопросы экзистенциального порядка, требует поставить вопрос об их системной зависимости. И тогда миф, не важно, в чём он проявляется – в жизни, культуре, религии, философии или даже науке – есть та динамичная и вместе с тем устойчивая внесистемность, за счёт которой наука, как система, существует и развивается. И факт, что система и внесистема находятся в состоянии взаимного отрицания, не означает, что они не входят в более общую систему, в рамках которой пребывают и диалектически взаимодействуют.

Поэтому, хотя наука и миф являются разными частями целого, их различия не мешают им делать общее дело – творить наш образный мир, пребывая в диалектическом соответствии и взаимной онтологически оформленной дополнительности.

Следовательно, союз науки и мифа в рамках структуры культуры обеспечивает ту «возлюбленную непохожесть» (Г. Д. Гачев), в рамках которой творится их общий Мифо-Логос. В нём рациональное соотносится с мифическим, а логос соотносится с мифом как Ин и Янь, вода и огонь, земля и небо, женщина и мужчина, правое полушарие мозга и левое. К тому же в самой этой бинарной симметрии заложена и асимметрия, как фактор дестабилизации и механизм творческого саморазвития [22]. Ведь вода – не огонь, земля – не небо, а левое полушарие мозга – не копия правого. На этой принципиальной разнице и строится активное взаимодействие, дающее рост целого в бинарном сочетании разного.

Что касается соотношения мифического к рациональному, то при его анализе следует учесть, что:

- рациональность в значительной степени воспринимается и интерпретируется, как система принятых в данном научном сообществе регулятивных средств;

- разные модели рациональности не могут отождествляться с рациональностью как таковой, поэтому речь должна идти лишь о сочетании различных степеней рациональности, одна из которых может восприниматься менее рациональной, а значит, более иррациональной относительно других.

- истина не является синонимом разумности, так как разум может заблуждаться, а частные проявления отдельных заблуждений, как правило, являются следствием

утвердившихся и воспитанных в обществе предрассудков, в основе которых лежит фактор привычности среды и способность людей к сохраняющему её мифотворчеству;

- противопоставленные друг другу в традиции техногенного общества рациональный (научный) и иррациональный (мифологический) типы мышления на деле оказались значительно более взаимосвязанными, т. к. вся система смыслообразования строится на асимметрии противоположных полюсов смыслового напряжения. А бинарность восприятия и мышления, выстроенного вокруг оппозиции «рациональное / мифическое» не только соответствует одному из диалектических принципов, но и совпадает с культурной и мозговой асимметрией.

Возможно, поэтому человеческое познание происходит одновременно на двух уровнях: рациональном, логическом и образно-ассоциативном, мифическом. Просто логическое мышление осознанно, а мифическое – нет. При этом здравый смысл в рамках сформированной на основе определённых идей и ценностей среды может оказаться полностью замифологизированным с точки зрения другой «среды» и не иметь ничего общего с её реальностью.

С другой стороны, и чувства создают для человеческой логики такой контекст, который может даже логику сделать иррациональной. И, хотя принято думать, что если мифическое мышление опирается на ассоциативно выстроенные образы, то аналитическое делает ставку на понятийность мышления, понятия не защищают от мифотворчества, так как понятийность мышления не исключает метафорической образности, а стремление к обоснованности знания – ассоциативной логики, нередко через них достигая более глубинного и развёрнутого знания [1]. Особенно на том уровне познания, когда старые теории и разработанные на их основе методологии уже не работают [14].

Таким образом, мысль, согласно которой рациональное мышление не выделяется из мифического, а сосуществовало с ним всегда – вытекает даже из человеческой физиологии. И поскольку «человеку разумному» избежать мифологического мышления так же невозможно, как усилием воли отключить работу правого полушария головного мозга, бремя сознательного отказа от мифотворчества, которое человек на себя возложил с выделением Логоса из Мифа, должно быть снято, как несостоятельное [28].

К тому же, аналогия соотношения рационального и мифического типов мышления с функциональной асимметрией мозга «работает» не в пользу идеи о том, что мифическое мышление является более простым и относительно рационального недоразвитым, так как формирование правого полушария за счёт дозревания его лобной доли завершается позже левого. Тем более, что мифическое мышление даже т. н. «примитивных» народов справляется со сложными классификационными задачами, и уже потому по определению примитивным быть не может [3].

Исходя из вышеизложенного, понятно, что наука должна взять на себя ответственность за сохраняющиеся в отношении мифа предубеждения в обществе и проанализировать, как их необходимо изменить. А нам, предваряя это, предоставляется возможность определиться в исходной аргументации, которую можно свести к следующему:

1) Активное и продуктивное общение науки и мифа формирует целое и работает на него, питая тот единый организм, который мы чаще называем обобщённым названием «культура». В нём каждая из двух бинарных её структур является одновременно и целым, и частью целого, обеспечивая успешное функционирование системы всем необходимым и помогая ей выполнять свои функции, наделяя человечество ценностными смыслами, предлагая ему варианты устройства будущего и отвечая на основные вопросы, связанные с устройством

мироздания и различными аспектами жизнедеятельности людей. Иначе говоря, миф и наука, несмотря на недовольство и активное сопротивление учёных, продолжали действовать, как единый бинарно устроенный механизм, дополняя друг друга и обогащая. Причём, не только миф обслуживает искусство, науку и всё общество, но и они обслуживают миф, поскольку включены в процесс смыслообразования.

2) Оппозиция «наука / миф» является органичным следствием природы общества и человека, обеспечивая само существование культуры. А их диалог формирует то творческое напряжение, без которого создание новых Текстов и, следовательно, развитие культуры в целом было бы невозможным.

3) Биполярная организация мозга, восприятия, мышления и культуры выстраивает на противопоставлении двух основных элементов такую эффективную систему взаимодействия, которая составляет основу механизма развития объекта, как целого, делая его самодостаточным и жизнеспособным. Следовательно, абсолютная победа какого-либо из этих полюсов теоретически невозможна, а практически для них гибельна.

Таким образом, признание бинарности устройства мозга, человеческого восприятия, мышления и культуры подводит нас к принятию точки зрения, согласно которой рациональное и мифическое сосуществовали в человеческом сознании всегда. И, независимо от того, выделился ли Логос из Мифа или нет, они существовали и взаимодействовали на принципах исходного функционального равенства и взаимного дополнения, чему свидетельством являются базовые математические знания, дошедшие до нас со времён Древнего Египта и Шумера.

Вследствие этого вопрос о роли мифа в обществе обретает несколько иное освещение. Так, согласно ему, мифы, независимо от страны, общества и эпохи:

- по-своему объясняют окружающий мир, создавая особый символически окрашенный воображаемый образ реальности;
- оправдывают и, следовательно, узаконивают существование той общности и культуры, которая этот миф исповедует, наделяя их существование чрезвычайно важным для них смыслом;
- являются организующей силой общества, способом его духовной самоорганизации, придающим осмысленность всему человеческому существованию, нормализуя, гармонизируя и упорядочивая его через имеющие силу и характер установок общие для всех ценности, идеи, правила и ритуалы.

В свою очередь, установка на упорядочивание объектов мифологизации требует уделить особое внимание возможной структуре мифа, так как знание мифологической структуры и умение её выявлять из живой мифологической субстанции через преодоление структурной неопределённости мифа, безусловно, помогает лучше разобраться в нём, чтобы лучше его понимать и использовать.

Однако при этом следует учесть, что процесс исследования мифологических структур должен определяться логикой мифа, а не соображениями удобства понимания применительно к тому, что уже было известно и наработано, например, в рамках структурной лингвистики, как это произошло с разработкой структуры мифа французским антропологом К. Леви-Стросом [4, с. 213–241]. Ведь он не брал за основу структуры миф как целое во всём его исходном пространственно оформленном и синкретически выраженном смысловом многообразии, т. е., как обладающее универсальными свойствами сложное социокультурное явление, сведя миф к высказыванию.

В результате, многомерная «взрывная» динамика мифа у него была заменена односторонней линейностью, а сложное функциональное «мерцание» – бриколажем и повествованием. Хотя анализ мифа должен быть не структурно-высказывательным, а

структурно-смысловым [26]. Поэтому, с учётом опыта К. Леви-Строса, основные методологические установки при исследовании структур мифа можно свести к следующему:

- ни одна из найденных и предложенных для анализа структур мифа не может охватить всех вариантов его структурирования. Ведь единой универсальной структуры мифа не существуют, так как она будет разной в зависимости от системы отсчёта и того явления, которое в данный момент изучается, как объект мифологизации;
- 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;
- анализ мифа и социального мифотворчества выстраивается в рамках двух исходных полярных, но ключевых контекстов – личности и социума, индивидуального сознания и среды, в которой эта личность формируется и реализуется [18].

Что касается вариантов структурирования, в рамках которых может быть выстроена мифическая структура бытия, то их наиболее удобно разворачивать:

- на основе антропологического, культурного и социального аспектов мифа;
- в рамках внутреннего устройства мифа, его системных свойств и способов функционирования;
- на уровнях мифа, как текста, как функции и как социокультурного пространства, где функции и тексты взаимодействуют, создавая своеобразное «поле игры»;
- рассматривая миф, как целостный знак, как последовательность знаков и как их структурную иерархию;
- в рамках сочетаний «знак – идея – сюжет – тема» или «мифология природы (мира) – мифология общества (социума) – мифология человека и его души»;
- в соответствии со структурой социума, разбивая миф на экономический, социальный, политический и культурный аспекты;
- как мифологическое взаимодействие на уровнях «мир – общество – человек» или «природных», социальных, психологических и семиологических проблем;
- разделяя миф на культурологический, антропологический, исторический, социальный, глобальный (цивилизационный), а также естественнонаучный, семиологический и психологический аспекты;
- в соответствии с рациональным, ассоциативным и интуитивным мышлением;
- в рамках бинарной структуры, начиная от оппозиций «космос / хаос» и «природа / культура» до мифов «отцов» и «детей»;
- согласно функциям мифа, группируя их вокруг трёх основных функций в рамках процесса мифологизации: созерцания, разрушения и созидания.

Впрочем, понятно, что этими примерами варианты структурирования мифа не исчерпываются. К тому же, следует учесть, что механизм структурной динамики мифа

обеспечивает динамическое состояние системы через взаимные перемещения, смену актуальности и полюсов внутреннего напряжения. Однако в мифе механизм самоорганизации сочетается с механизмом самодезорганизации. Поэтому миф является и не является структурой одновременно, сохраняя в режиме социодинамики некий роевый, сетевой принцип, в котором центром или периферией может стать любая частность.

Таким образом, в основе трансформации лежит смена главного и второстепенного, центра и периферии, однозначного и амбивалентного, существующего и «несуществующего», системного и внесистемного, ценного и лишённого ценности, описываемого и не подлежащего описанию.

В связи с этим, при изучении мифа следует учесть ряд крайне важных методологических аспектов.

1) Миф крайне индивидуален и личностен, какие бы «коллективные представления» в его основе ни лежали. Индивидуален потому, что всегда пребывает в каждом отдельном сознании и лишь объективируется вне его. И это сознание всегда воспринимает миф личностно [6, с. 205–422]. Поэтому познание мифа всегда начинается с себя и может быть только в форме общения, с собой и с миром, а общение всегда носит личностный характер и чем-то сродни инициации через сопричастие в сопереживании. Следовательно, главная проблема при изучении мифотворчества – не миф, а человек. Как создатель мифов, носитель мифических структур сознания и миф для себя и других одновременно.

2) В силу своей универсальной изменчивости миф не равен сам себе и в нашем антропоцентричном мире выступает матрицей, точкой опоры, источником и механизмом развития культуры одновременно, характеризуясь сменой элементов и связей, где одно подменяет, «взрывает» смыслами, сводит на «нет» или кардинально преобразует другое.

3) Будучи, сложной саморазвивающейся знаково-символической системой, миф постоянно меняется вместе с опытом человека и человечества. Причём он развивается и растёт даже через отрицание и своеобразное «самоуничтожение» его, поэтому любые попытки бороться с мифом в принципе лишь его развивают и множат [22].

Что касается основных свойств мифа, то к главным его особенностям следует отнести универсальность и синкретизм. При этом синкретизм мифа обеспечивает в нём неразрывное слияние всех частей в целое, вплоть до неразличения субъекта и объекта, цели и средств, общей идеи и конкретного воплощения, чувственного образа и символа, формы и содержания, слова и вещи, предмета и знака, синкретизм обеспечивает смысловое единство при максимально возможном смысловом разнообразии.

С другой стороны, благодаря своей универсальности, миф способен превращать в себя всё, что угодно, если оно для нас значимо, и, таким образом, создаёт феномен «всеприсутствия мифа», проявляющегося в тотальном мифотворчестве.

К сожалению, несмотря на то, что миф обслуживает социум и человека и неизбежно должен меняться вместе с ними, наука наложила табу на развитие мифа, согласно которого он не имеет права выходить за рамки традиционного общества и функционировать в иных социальных системах. Однако, на наш взгляд, способность мифа к трансформации, помноженная на его универсальность и тождественность меняющемуся человеку и социуму, должна приводить к весьма существенным изменениям мифа, как такового во времени, позволяя ему оставаться собой, даже переходя в собственную противоположность. Ведь миф кажется неизменным лишь потому, что его изменения происходят параллельно изменениям в социуме. Но если

его изучают там, где социум не менялся тысячелетиями, это не значит, что в нацеленном на развитие обществе миф не будет меняться вместе с ним [22].

Впрочем, какие бы изменения в социуме ни произошли, роль и функционирование мифа в нём остаётся неизменным [24], что говорит о способности мифа выступать субъектом социального процесса и влиять на него решающим образом.

В результате, объект мифологического воздействия выступает, как «мыслящая структура», не только творчески воспринимающая информацию, но и генерирующая и транслирующая её, создавая эффект смысловой «игры», которая по мере втягивания в неё только усложняется. При этом:

- миф не даёт человеку шанса применить по отношению к нему свою логику, так как воздействует на человека не последовательно в порядке общепринятого повествовательного нарратива, а синкретично, разом на всех возможных уровнях, что делает его точное описание практически невозможным;

- универсальная пластичность мифа позволяет ему не только представляться таким, каким его хотят видеть, вплоть до чего-то предельно ясного, конкретного и простого, но и достигать пределов максимально насыщенной структурно оформленной символизации того, что только что казалось ясным и простым;

- благодаря своей пластичности, миф, будучи, одновременно закрытым и открытым, порождает смысл и одновременно его высвобождает, постоянно расширяя свои границы, но не выходя за пределы осмысленности. Поэтому миф нельзя понять, не приняв изначально богатства его смыслов. А характеризуя миф односторонне, мы не выясняем его сущность, не видим его универсальности и многообразия, но выражаем лишь своё отношение к нему, а, значит, характеризуем не миф, а только самих себя. Ведь общая склонность человеческого ума к созданию мифов при ярко выраженном сознательном их отторжении на рациональном уровне вызвана тем, что мы отражаем мир непроизвольно, осмысливая вызванные чувствами переживания.

Впрочем, роль, которую миф играет в жизни людей, за последние тысячи лет принципиально не изменилась уже потому, что не изменился сам человек. Следовательно, мифотворчество в мире никогда не исчезало, трансформируясь, мимикрируя и принимая разные формы, чтобы питать, подобно источнику, всю культуру как целое.

При этом чтобы достигнуть внутренней целостности, современное общество, и человеческое сознание функционируют на двух уровнях – рациональном и мифологическом, где та же рациональность может оказаться проявлением мифологического восприятия, «воспитанного» средой. Поэтому погружённый в определённое культурное пространство человек неизбежно творит свою мифологию, органично с этим культурным пространством связанную и составляющую её неотъемлемую часть [25].

В свете этого, можно прийти к выводу, что миф представляет собой:

- сложный механизм по переработке смысловой энтропии в структурно организованную информацию, обеспечивающий поиск, организацию, хранение, трансляцию и пополнение той информации, которая нужна для поддержания необходимого нам смысла;

- тип социального кодирования, механизм социализации личности через погружение её в определённую среду;

- форму и способ человеческого переживания, являющийся типичным и, следовательно, повторяющимся, чтобы понять окружающую нас среду во всей её полноте и значимости;

- модель и отчасти оправдание всего, что человек в своей жизни делает», предлагающий определённый образец отчасти ритуализированного поведения;

- способ духовной самоорганизации через одухотворённое существование, соотнесённое с высшими мировыми и человеческими ценностями, понятыми и реализуемыми в соответствии с настоящим моментом.

Следовательно, миф нам нужен. Нужен потому, что:

- выстраивая системную связь между миром фактов и миром знаков, миф проступает сквозь значимость через наше отношение к ним, чтобы связать реальность с нашим отношением к ней в плане значения и ценностей. Так, через свой миф мы оцениваем те идеи и ценности, которые должны отвергнуть или принять;

- поднимая вечные вопросы и великие темы, миф по-своему отвечает на них сообразно времени. Предлагая в ответах те смыслы, которые человек ждёт, ищет, и которыми хочет и будет жить, миф вызывает переживание вечного, создавая впечатление, что вечность говорит с нами на языке мифа и через миф делает нас частью себя;

- миф – основной способ манифестации человекомерности бытия. Поэтому, изучая его, мы неизбежно приходим к человеку, так как он мыслит весь мир, пропуская его через себя, приписывая ему то, что чувствует и ощущает сам на основании тех образов, которые он усваивал с рождения.

В этом смысле мы всегда внутри мифа и миф внутри нас потому, что все порождаемые нами в диалоге со средой мыслечувства в той или иной степени мифологизированы. Миф также погружён в нас как язык и как язык же становится для нас столь привычным и в силу привычности настолько незаметным явлением, что понять и почувствовать его присутствие или отсутствие мы можем, лишь попав в совершенно иную языковую и смысловую среду. Поэтому для человека быть вне мифа равносильно тому, чтобы быть вне жизни, так как попытка воспринимать жизнь во всей её полноте, означает воспринимать её мифологически.

Следовательно, для нас мир всегда человекомерен потому, что мы мыслим его мифологически, ставя себя в центр вселенной, как его основное системообразующее звено, какими логическими обоснованиями мы бы это ни отвергали и ни прикрывали. Ведь антропоцентричный миф нужен человеку, чтобы преодолеть «трансцендентальную бесприютность», осознав свою самость в рамках бесконечного мироздания. А через неё понять свою роль в мире как великую человеческую миссию. Так, пропуская мир через себя, человек осознаёт через миф свою бесконечность, делая мир человекомерным, чтобы в нём жить.

Литература

1. Кассирер Э. Феноменология познания. М., СПб. : Университетская книга, 2002. Т. 2. Мифология. 280 с.

2. Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить: Пер. с англ. Семенов К. . Киев: София; М. : Гелиос, 2002. 252 с.

3. Леви-Строс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. Ст. и прим. А. Б. Островского. М. : Республика. 1994. 384 с.

4. Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М. : ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.

5. Лобок А. М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. 688 с.

6. Лосев А. Ф. Самое само: Сочинения. М., ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с.

7. Мелетинский Е. М. Миф и двадцатый век // Мелетинский Е. М. Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. С. 419–426.

8. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М. : Академический проект, Мир, 2012 331 с.

9. 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.

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

11. 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. 584 с.

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

13. На пороге непредсказуемого. Последнее интервью Ю. М. Лотмана. URL: http://opentextnn. ru/man/na-poroge-nepredskazuemogo-poslednee-intervju-ju-m-lotmana/ (дата обращения: 07. 02. 2020).

14. Оботурова Г. Н. Миф в структуре познания и деятельности. Вологодский гос. педагогический ун-т. Вологда: Русь, 2000. 324 с.

15. Пивоев В. М. Мифологическое сознание как способ освоения мира. Петрозаводск, 1991. 104 с.

16. Полосин В. С. Миф. Религия. Государство: исследование политической мифологии. М., 2001. 440 с.

17. Пятигорский А. М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. М. : Языки рус. культуры: Кошелев, 1996. 279 с.

18. Ставицкий А. В. Миф и исходные параметры его структурирования // Вопросы психолингвистики, 2019, № 3 (41). С. 174–185.

19. Ставицкий А. В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест. 2015. 748 с.

20. Ставицкий А. В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.

21. Ставицкий А. В. Причины социального мифотворчества. Материалы Научной конференции «Ломоносовские чтения» 2016 года / Под ред. В. А. Иванова, И. С. Кусова, Н. Н. Миленко, В. В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе», 2016. С. 201–204.

22. Ставицкий А. В. Развитие мифа во времени: обоснование проблемы // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология, издательство Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского (Симферополь), 2019, том 5, № 4. С. 146–152.

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

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

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

26. Ставицкий А. В. Структура мифа по К. Леви-Строссу: опыт несостоятельного // Вопросы психолингвистики, 2018. № 1(35), с. 126-140

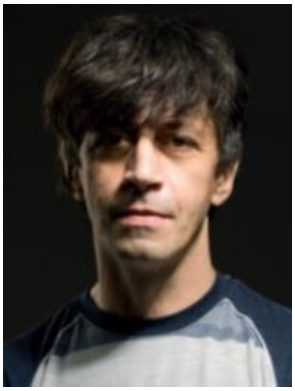
27. Хюбнер К. Истина мифа. М. : Республика, 1996. 447 с.

28. Хюбнер К. Прогресс от мифа, через Логос, к науке? Вопрос теории науки. Научные и вненаучные формы мышления. Материалы симпозиума. Москва, 4–9 апреля 1995 года. Москва – Киль, 1996. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. URL: https://gtmarket. ru/laboratory/expertize/6257

29. Элиаде М. Аспекты мифа. М. : Инвест-ППП, 1996. 240 с.

30. Юнг К. -Г. Душа и миф: Шесть архетипов. Киев; М. : Порт-Рояль; Совершенство, 1997. 384 с.

АВТОРЫ / AUTHORS



Аванесов Сергей Сергеевич
директор научно-образовательного центра «Гуманитарная урбанистика», заведующий кафедрой теологии ФГБОУВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», доктор философских наук, профессор (г. Великий Новгород, Россия).
Avanesov Sergey Sergeevich
Director of the Research and Education Center «Humanitarian Urbanistics», Head of the Department of Theology of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Doctor of Philosophy, Professor (Veliky Novgorod, Russia).

Алентьева Татьяна Викторовна
профессор кафедры всеобщей истории ФБОУВО «Курский государственный университет», доктор исторических наук, профессор (г. Курск, Россия).
Alentieva Tatyana Viktorovna
Professor of the Department of General History of Kursk State University, Doctor of History, Professor (Kursk, Russia).

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 Professoremeritus of the Department of Modern and Contemporary History of St. Cyril and Methodius University, Doctor of History (VelikoTarnovo, Republic of Bulgaria).

Арпентьева Мариям Равильевна
профессор Института психологии, ФГБОУ ВО «Калужский государственный университет им. К. Э. Циолковского», доктор психологических наук, доцент (г. Калуга, Россия).
Arpentieva Mariam Ravilievna
Professor of the Institute of Psychology of Tsiolkovskiy Kaluga State University, Doctor of Psychology, Associate Professor (Kaluga, Russia).

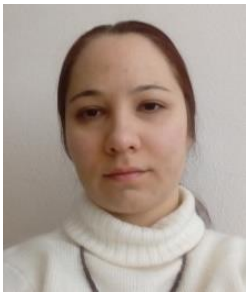
Артамонов Денис Сергеевич
доцент кафедры социальных коммуникаций ФБГОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского», кандидат исторических наук (г. Саратов, Россия).
Artamonov Denis Sergeevich
Associate Professor of the Department of Social Communications of Chernyshevsky Saratov National Research State University, Candidate of History (Saratov, Russia).

Барбер Пол
научный сотрудник Музея истории культуры Фаулера Калифорнийского университета, доктор философии (Лос-Анджелес, Калифорния, США).
Barber Paul
Researcherof Fowler Museum of Cultural History, of University of California, Ph. D in Philosophy (Los Angeles, CaliforniaUSA)

Барбер Элизабет
почетный профессор археологии и лингвистики кафедры языков и литературы Западного колледжа, доктор философии (г. Лос-Анджелес, Калифорния, США).
Barber Elizabeth
Professor emerita of Archaeology and Linguistics of the Department of Languages and Literature of Occidental College, Ph. D in Philosophy (Los Angeles, California, USA).

Бахарев Николай Юрьевич
исследователь, ГОУ ВПО «Московский государственный областной университет» (г. Москва, Россия).
Bakharev Nikolay Yurievich
Researcher of Moscow State Regional University (Moscow, Russia).

Бекмурзаева Феруза Шухратовна
преподаватель Военного института (инженерно-технического) Военной академии материально-технического обеспечения им. генерала армии А. В. Хрулева (г. Санкт-Петербург, Россия).
Bekmurzaeva Feruza Shukhratovna
Lecturer of the Military Institute (Engineering) of Khrulev Military Academy of Logistics (St. Petersburg, Russia).



Белогубова Елена Валериевна
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин МОАУ ВО «Воронежский институт экономики и социального управления», кандидат философских наук (г. Воронеж, Россия).
Belogubova Elena Valerievna
Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of Voronezh Institute of Economics and Social Management, Candidate of Philosophy (Voronezh, Russia).

Богомолов Арсений Николаевич
аспирант кафедры философии социально-гуманитарного профиля ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского» (г. Симферополь, Россия).
Bogomolov Arseniy Nikolaevich
Post-graduate student of the Department of Philosophy of Vernadsky Crimean Federal University (Simferopol, Russia).

Бурнашева Маргарита Павловна
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
Burnasheva Margarita Pavlovna
Researcher of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

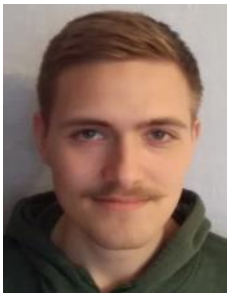
Васильева Ульяна Вячеславовна
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
Vasilyeva Ulyana Vyacheslavovna
Researcher of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

Вереш Петер Тибор
ведущий научный сотрудник Института комплексных исследований гуманитарных наук, Академия наук Венгрии, доктор исторических наук, профессор (г. Будапешт, Венгрия).
Veres Peter Tibor
Leading Researcher of the Institute for the Integrated Studies of the Humanities of the Hungarian Academy of Sciences, Doctor of History, Professor (Budapest, Hungary).

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).

Глинский Николай
журналист, автор и редактор издания «Пшекруй» («Przekroju»), (г. Варшава, Польша).
Glinsky Nikolay
Journalist, author and editor of the «Przekroju» publication, (Warsaw, Poland).



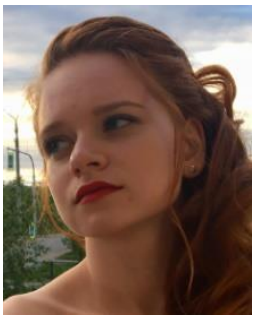
Данилов Владимир Андреевич
исследователь, Московский Государственный областной университет (г. Москва, Россия).
Danilov Vladimir Andreevich
Researcher of Moscow State Regional University (Moscow, Russia).

Дроздова Мария Александровна
исследователь, факультет прикладной психологии ГОУ ВПО «Санкт-Петербургский институт психологии и социальной работы» (г. Санкт-Петербург, Россия).
Drozdova Maria Alexandrovna
Researcher of the Faculty of Applied Psychology of St. Petersburg Institute of Psychology and Social Work (Saint-Petersburg, Russia).

Дубовицкий Виктор Васильевич
заведующий отделом истории науки и техники Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан, доктор исторических наук (г. Душанбе, Республика Таджикистан).
Dubovitsky Viktor Vasilievich
Head of the Department of History of Science and Technology of Donish Institute of History, Archeology and Ethnography of the Academy of Sciences of the Republic of Tajikistan, Doctor of History (Dushanbe, Republic of Tajikistan).

Евлампиев Игорь Иванович
профессор кафедры русской философии и культуры Института философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).
Evlampiev Igor Ivanovich
Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor(Saint-Petersburg, Russia).

Енконню Жан
менеджер Федерации высших учебных заведений коллективного интереса (FESIC), доктор философии (Париж, Франция).
Inconnu Jean
Manager of the Federation of Higher Education Institutions of Collective Interest (FESIC), Ph. D in Philosophy (Paris, France).



Закоптелкова Анастасия Сергеевна
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
Zakoptelkova Anastasia Sergeevna
Researcher of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

Зевако Юлия Валерьевна
научный сотрудник лаборатории гуманитарных междисциплинарных исследований Института истории и археологии Уральского отделения РАН, кандидат политических наук (г. Екатеринбург, Россия).
Zevako Yulia Valerievna
Researcher of the Laboratory for Humanitarian Interdisciplinary Research of the Institute of History and Archeology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Candidate of Political Sciences (Yekaterinburg, Russia).

ЗиминаАнастасияАлександровна
исследователь, Московский Государственный областной университет (г. Москва, Россия).
Zimina Anastasia Alexandrovna
Researcher of Moscow State Regional University (Moscow, 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).

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 of Lipetsk State Technical University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Lipetsk, Russia).

Илива Мария Николаевна
исследователь, кафедра истории и международных отношений Филиала МГУ имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).
Iliva Maria Nikolaevna
Researcher of the Department of History and Foreign Affairs of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University (Sevastopol, Russia)

Карабыков Антон Владимирович
профессор кафедры философии социально-гуманитарного профиля ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В. И. Вернадского», доктор философских наук, доцент (г. Симферополь, Россия).
Karabykov Anton Vladimirovich
Professor of the Department of Philosophy of Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Simferopol, 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 of the Institute of History and Archeology of the Ural Branch of the RAS, Associate Professor of the Department of Archeology and Ethnology of the Faculty of History of Ural Federal University, Candidate of History (Yekaterinburg, Russia).

Киселева Анастасия Михайловна
преподаватель кафедры иностранных языков ФГКВОУ ВО «Военная академия материально-технического обеспечения им. генерала армии А. С. Хрулева» (г. Санкт-Петербург, Россия).
Kiseleva Anastasia Mikhailovna
Lecturer of the Department of Foreign Languages of Khrulev Military Academy of Logistics (St. Petersburg, Russia).

Коваленко Сергей Владимирович
профессор кафедры «Специальной психологии и инклюзивного образования» ФБОУ ВО «Московский государственный областной университет», доктор философских наук, доцент (г. Москва, Россия).
Kovalenko Sergey Vladimirovich
Professor of the Department of Special Psychology and Inclusive Education of Moscow State Regional University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Moscow, Russia).

Кондратьев Виктор Михайлович
доцент кафедры философии и социальных наук ГБОУ ВО «Московскийгородской педагогический университет», кандидат философских наук (г. Москва, Россия).
Kondratyev Viktor Mikhailovich
Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences of Moscow City Pedagogical University, Candidate of Philosophy(Moscow, Russia).

Конопленко Андрей Анатольевич
исследователь, кандидат исторических наук (г. Саратов, Россия).
Konoplenko Andrey Anatolievich
Researcher, Candidate of History (Saratov, Russia).

Корешков Павел Валерьевич
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
KoreshkovPavelValerievich
Researcher of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

Корнилова Елена Николаевна
профессор кафедры зарубежной журналистики и литературы факультета журналистики ФБОУ «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова», доктор филологических наук (г. Москва, Россия).
Kornilova Elena Nikolaevna
Professor of the Department of Foreign Journalism and Literature of the Faculty of Journalism of Lomonosov Moscow State University, Doctor of Philology (Moscow, Russia).

Королева Светлана Борисовна
профессор кафедры преподавания русского языка как родного и иностранного ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н. А. Добролюбова», доктор филологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).
Koroleva Svetlana Borisovna
Professor of the Department of Teaching Russian as a Native and Foreign Language of Nizhny Novgorod State Linguistic University, Doctor of Philology, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).

Косов Александр Владиславович
доцент кафедры социальной и организационной психологии ФГБОУ ВО «Калужский государственный университет им. К. Э. Циолковского», кандидат психологических наук, доцент (г. Калуга, Россия).
Kosov Alexander Vladislavovich
Associate Professor of the Department of Social and Organizational Psychology of Tsiolkovsky Kaluga State University, Candidate of Psychology, Associate Professor (Kaluga, Russia).

Крайнов Григорий Никандрович
профессор кафедры «Политология, история и социальные технологии» ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», доктор исторических наук, профессор (г. Москва, Россия).
Kraynov Grigory Nikandrovich
Professor of the Department of Political Sciences, History and Social Technologies of the Russian University of Transport, Doctor of History, Professor (Moscow, Russia).

Кузина Ольга Андреевна
старший преподаватель кафедры иностранных языков Филиала МГУ им. М. В. Ломоносова в г. Севастополе, кандидат филологических наук (г. Севастополь, Россия).
Kuzina Olga Andreevna
Senior Lecturer of the Department of Foreign Languages of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University, Candidate of Philology (Sevastopol, Russia).

Куприянов Виктор Александрович
научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН, кандидат философских наук (г. Санкт-Петербург, Россия).
Kupriyanov Viktor Alexandrovich
Researcher of St. Petersburg Branch of Vavilov Institute of the History of Natural Sciences and Technology of the Russian Academy of Sciences, Candidate of Philosophy (St. Petersburg, Russia).

Леви Моше
президент Метанарратив-Центра, доктор философии (Тель-Авив, Израиль).
Levi Moshe
President of the Metanarrative Center, Ph. D in philosophy (Tel Aviv, Israel),

Лесовиченко Андрей Михайлович
профессор кафедры философии и культурологии ФГБОУ ВО «Сибирский государственный университет путей сообщения», доктор культурологии, профессор (г. Новосибирск, Россия).
Lesovichenko Andrey Mikhailovich
Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Siberian State University of Railway Engineering, Doctor of Culturology, Professor (Novosibirsk, Russia).

Маленко Сергей Анатольевич
заведующий кафедрой философии, культурологии и социологии ФБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», доктор философских наук, профессор (г. Великий Новгород, Россия).
Malenko Sergey Anatolievich
Head of the Department of Philosophy, CultureStudies and Sociology of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Doctor of Philosophy, Professor (Veliky Novgorod, Russia).

Мамонова Светлана Константиновна
исследователь, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова» (г. Москва, Россия).
Mamonova Svetlana Konstantinovna
Researcher of Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia).

Мартишина Наталья Ивановна
заведующий кафедрой философии и культурологии ФГБОУ ВПО «Сибирский государственный университет путей сообщения», доктор философских наук, профессор (г. Новосибирск, Россия).
Martishina Natalia Ivanovna
Head of the Department of Philosophy and Culture Studies of the Siberian State University of Railway Engineering, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia).

Масс Уильям Брюс
научный сотрудник Национальной лаборатории Лос-Аламоса, доктор философии (Лос-Аламос, Нью-Мексико, США).
Masse William Bruce
Researcher of Los Alamos National Laboratory, Ph. D in Philosophy (Los Alamos, New Mexico, USA).

Матвеева Инга Юрьевна
доцент кафедры литературы и искусства Театрального факультета ФГБОУ ВО «Российский государственный институт сценических искусств», кандидат филологических наук, доцент (г. Санкт-Петербург, Россия).
Matveeva Inga Yurievna
Associate Professor of the Department of Literature and Art of the Theater Faculty of the Russian State Institute of Performing Arts, Candidate of Philology, Associate Professor (St. Petersburg, Russia).

Минеева Анна Алексеевна
сотрудник кафедры философии Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектронники (г. Минск, Республика Беларусь).
Mineeva Anna Alekseevna
Employee of the Department of Philosophy, Belarusian State University of Informatics and Radioelectronics (Minsk, Republic of Belarus).

Москаленко Максим Русланович
доцент Филиала Удмуртского государственного университета в г. Нижняя Тура», кандидат исторических наук, доцент (г. Нижняя Тура, Россия).
Moskalenko Maxim Ruslanovich
Associate Professor of the Branch of Udmurt State University in Nizhnyaya Tura, Candidate of History, Associate Professor (Nizhnyaya Tura, Russia).

Мошина Елена Анатольевна
доцент кафедры иностранных языков ФГКВОУ ВО «Военная академия материально-технического обеспечения им. генерала армии А. С. Хрулева, кандидат филологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).
Moshina Elena Anatolievna
Associate Professor of the Department of Foreign Languages of Khrulev Military Academy of Logistics, Candidate of Philology (St. Petersburg, Russia).

Найдыш Вячеслав Михайлович
профессор кафедры онтологии и теории познания ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия).
Naidysh Vyacheslav Mikhailovich
Professor of the Department of Ontology and Epistemology of Peoples Friendship University of Russia, Doctor ofPhilosophy, Professor (Moscow, Russia).

Найдыш Ольга Вячеславовна
преподаватель кафедры онтологии и теории познания факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, кандидат философских наук (г. Москва, Россия).
Naidysh Olga Vyacheslavovna
Lecturer of the Department of Ontology and Epistemology of Peoples Friendship University of Russia, Candidate of Philosophy (Moscow, Russia).

Некита Андрей Григорьевич
профессор кафедры философии, культурологии и социологии ФБОУВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», доктор философских наук, профессор (г. Великий Новгород, Россия).
Nekita Andrey Grigorievich
Professor of the Department of Philosophy, Culture Studies and Sociology of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Doctor of Philosophy, Professor (Veliky Novgorod, Russia).

Пивоев Василий Михайлович
профессор кафедры общеправовых и гуманитарных дисциплин Северного института (филиала) ФГБЦУ «Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста РФ)» в г. Петрозаводске, доктор философских наук, профессор (г. Петрозаводск, Россия).
Pivoev Vasiliy Mihailovich
Professor of the Department of General Legaland Humanitarian Disciplines of the Northern Institute (Petrozavodsk Branch) of All-Russian State University of Justice (RPA of the Justice Ministry of Russia), Doctor of Philosophy, Professor (Petrozavodsk, Russia).

Пиккарди Луиджи
научный сотрудник Института геонаук и ресурсов Земли, доктор философии (Флоренция, Италия).
Piccardi Luigi
Researcher of the Institute of Geosciences and Earth Resources, Ph. D in Philosophy (Florence, Italy).

Пименова Марина Владимировна
ректор ЧОУ ВО «Институт иностранных языков», доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).
Pimenova Marina Vladimirovna
Rector of the Institute of Foreign Languages, Doctor of Philology, Professor (St. Petersburg, Russia).

Племяшова Алёна Владимировна
исследователь, Российский государственный гидрометеорологический университет (Институт «Полярная Академия») (г. Санкт-Петербург, Россия).
Plemyashova Alena Vladimirovna
Researcher of the Russian State Hydrometeorological University (Institute «Polar Academy») (St. Petersburg, Russia).

Пожарский Святослав Дмитриевич
профессор кафедры гуманитарных дисциплин Смольного института РАО, кандидат психологических наук, доцент (г. Санкт-Петербург, Россия).
Pozharskiy Svyatoslav Dmitrievich
Professor of the Department of Humanitarian Disciplines of Smolny Institute of the Russian Academy of Education, Candidate of Psychology, Associate Professor(St. Petersburg, Russia).

Прохватилов Илья Владимирович
аспирант кафедры истории России средних веков и нового времени ГОУ ВПО «Московский государственный областной университет» (г. Мытищи, Московская область, Россия).
Prokhvatilov Ilya Vladimirovich
Post-graduate Student of the Department of The Russian History of Middle Ages and Modern Times of Moscow State Regional University (Mytishchi, Moscow Region, Russia).

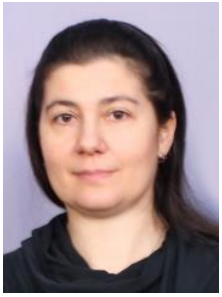
Пушкарева Александра Викторовна
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
Pushkareva Alexandra Viktorovna
Researcher of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

Родичева-Яровенко Алена Олеговна
аспирант кафедры психологии и педагогики ФГБОУ ВО «Сибирский государственный университет науки и технологий имени академика М. Ф. Решетнева» (г. Красноярск, Россия).
Rodicheva-Yarovenko Alena Olegovna
Post-graduate Student of the Department of Psychology and Pedagogy of Reshetnev Siberian State University of Science and Technology (Krasnoyarsk, Russia).

Розина Валентина Александровна
исследователь, кафедра политологии и права ГОУ ВО МО «Московский государственный областной университет», кандидат политических наук (г. Москва, Россия).
Rozina Valentina Alexandrovna
Researcher of the Department of Political Sciences and Law of Moscow State Regional University, Candidate of Political Sciences (Moscow, Russia).

Розина Ольга Владимировна
доцент кафедры истории России средних веков и нового времени ГОУ ВПО МО «Московский государственный областной университет», кандидат исторических наук, доцент (г. Москва, Россия).
Rozina Olga Vladimirovna
Associate Professor of the Department of the Russian History of Middle Ages and Modern Times of Moscow State Regional University, Candidate of History (Moscow, Russia).

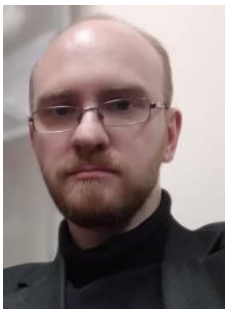
Серов Николай Викторович
член Оптического общества им. Д. С. Рождественского, доктор культурологии (семантика цвета), кандидат химических наук (спектроскопия), профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).
Serov Nikolay Viktorovich
Member of Rozhdestvensky Optical Society, Doctor of Culturology (Semantics of Color), Candidate of Chemistry (Spectroscopy), Professor (St. Petersburg, Russia).



Силичева Ольга Ваниковна
психолог-практик, кандидат психологических наук (Волгоградская обл., г. Волжский, Россия).
Silicheva Olga Vanikovna
Practicing Psychologist, Candidate of Psychology (Volgograd region, Volzhsky, Russia).

Смирнов Максим Юрьевич
доцент кафедры психологии труда и организационной психологии ФГБОУВО «Омский государственный технический университет», кандидат философских наук (г. Омск, Россия).
Smirnov Maksim Yurievich
Associate Professor of the Department of Labor and Organizational Psychology of Omsk State Technical University, Candidate of Philosophy (Omsk, Russia).

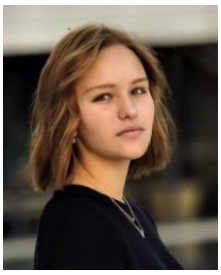
Соегов Мурадгелди
консультант Национального института рукописей АНТ, доктор филологических наук, профессор, действительный член (академик) Академии наук Туркменистана (г. Ашхабад, Республика Туркменистан).
Soyegov Muradgeldi
Consultant of the National Institute of Manuscripts, Academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Doctor of Philology, Professor (Ashgabat, Republic of Turkmenistan).



Спорник Александр Павлович
доцент кафедры философии, культурологии и социологии ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», кандидат философских наук (г. Великий Новгород, Россия).
Spornik Alexander Pavlovich
Associate Professor, Department of Philosophy, cultural studies and sociology Yaroslav-the-Wise Novgorod State University, Candidate of Philosophy (Veliky Novgorod, Russia).

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

Ставицкий Виктор Владимирович
заведующий хирургическим отделением, заслуженный врач Украины (г. Знаменка, Украина).
Stavitskiy Viktor Vladimirovich
Head of the Surgical Department, Honored Doctor of Ukraine (Znamenka, Ukraine).



Стахурская Елена Игоревна
исследователь, кафедра истории и международных отношений Филиала имени М. В. Ломоносова в г. Севастополе (г. Севастополь, Россия).
Stakhurskaya Elena Igorevna
Researcher of the Department of History and Foreign Affairs of Sevastopol Branch of Lomonosov Moscow State University (Sevastopol, Russia).

Суслова Елена Петровна
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
Suslova Elena Petrovna
Researcher of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

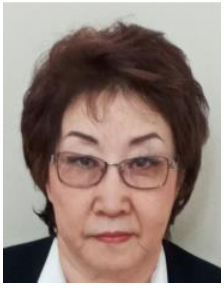
Сюзюмов Илья Андреевич
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
Syuzyumov Ilya Andreevich
Researcher of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

Тарз Дэниел Патрик
профессор кафедры физики Университета Висконсина, доктор философии (г. Мэдисон, Висконсин, США).
Thurs Daniel Patrick
Professor of the Department of Physics of University of Wisconsin, Ph. D in Philosophy (Madison, Wisconsin, USA).

Тимощук Алексей Станиславович
профессор кафедры философии и религиоведения ФГБОУ ВПО «Владимирский государственный университет им. А. Г. и Н. Г. Столетовых», доктор философских наук, доцент (г. Владимир, Россия).
Timoshchuk Alexey Stanislavovich
Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of Stoletovs Vladimir State University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladimir, Russia).

Тихонова Софья Владимировна
профессор кафедры теоретической и социальной философии ФБГОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского», доктор философских наук, доцент (г. Саратов, Россия).
Tikhonova Sofya Vladimirovna
Professor of the Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov National Research State University named after N. G. Chernyshevsky, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Saratov, Russia).

Трофимцева Светлана Юрьевна
профессор кафедры философии и общегуманитарных дисциплин ФКОУ ВО Самарский юридический институт ФСИН России, кандидат философских наук, доцент (г. Самара, Россия).
Trofimtseva Svetlana Yurievna
Associate Professor of the Department of Philosophy and General Humanitarian Disciplines of Samara Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Samara, Russia).

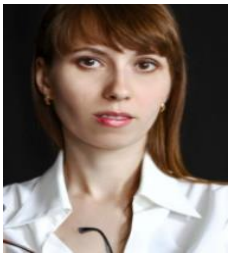


Умурзакова Анастасия Жуматовна
профессор кафедры русской филологии Атырауского государственного университета им. Х. Досмухамедова, кандидат филологических наук (г. Атырау, Республика Казахстан).
UmurzakovaAnastasiaZhumatovna
Professor of the Department of Russian Philology of DosmukhamedovAtyrau State University, Candidate of Philology (Atyrau, Republic of Kazakhstan).

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 of Kursk State University, Doctor of History (Kursk, Russia).

Фоминенко Юрий Анатольевич
аспирант факультета философии, культурологии и искусства Ленинградского государственного университета имени А. С. Пушкина (г. Санкт-Петербург, Россия).
Fominenko Yuriy Anatolievich
Post-graduate Student of the Faculty of Philosophy, Culture Studies and Art of Pushkin Leningrad State University (St. Petersburg, Russia).

Харитонов Александр Михайлович
научный сотрудник ФГБУН Тихоокеанский институт географии ДВО РАН (г. Владивосток).
Kharitonov Alexander Mikhailovich
Researcher of the Pacific Institute of Geography Feb RAS (Vladivostok, Russia)



Харланова Юлия Викторовна
доцент кафедры психологии и педагогики Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого, кандидат педагогических наук (г. Тула, Россия)
HarlanovaYuliaViktorovna
Associate Professor of the Department of Psychology and Pedagogy of Tolstoy Tula State Pedagogical University, Candidate of Pedagogy (Tula, Russia)

Храпунов Никита Игоревич
ведущий научный сотрудник Научно-исследовательского центра истории и археологии Крыма ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского», кандидат исторических наук (г. Симферополь, Россия).
Khrapunov Nikita Igorevich
Leading Researcher of the Research Center of the History and Archeology of Crimea of Vernadsky Crimean Federal University, Candidate of History (Simferopol, Russia).

Царева Надежда Александровна
профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин ФБОУВО «Дальневосточный технический рыбохозяйственный университет», доктор философских наук, доцент (г. Владивосток, Россия).
Tsareva Nadezhda Alexandrovna
Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines of the Far Eastern Technical Fisheries University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladivostok, Russia).

Шанина Юлия Александровна
заместитель директора Института филологического образования и межкультурных коммуникаций по научной работе, доцент кафедры русской литературы ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», кандидат филологических наук (г. Уфа, Россия).
ShaninaYuliaAlexandrovna
Deputy Director of the Institute for Philological Education and Intercultural Communication for Research, Associate Professor of the Department of the Russian Literature of Akmulla Bashkir State Pedagogical University, Candidate of Philology (Ufa, Russia).

Шарипов Кирилл Салаватович
исследователь, ФГАОУ ВО «Уральский Федеральный университет имени Первого президента России Бориса Николаевича Ельцина» (г. Екатеринбург, Россия).
SharipovKirillSalavatovich
Researcher, Ural Federal University name dafter the First President of Russia Boris Nikolayevich Yeltsin (Yekaterinburg, Russia).

Шенк Джошуа Вольф
художественный и исполнительный директор Института Беверли Роджерс (Лас Вегас, США).
Shenk Joshua Wolf
Artistic and Executive Director of Beverly Rogers Institute (Las Vegas, USA).

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 of the 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 (Sevastopol, Russia).

Широкова Ольга Владимировна
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
Shirokova Olga Vladimirovna
Researcher of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

Ширяков Илья Павлович
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
Shiryakov Ilya Pavlovich
Researcher of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

Шустов Александр Станиславович
исследователь, ФГБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого» (г. Великий Новгород, Россия).
Shustov Alexander Stanislavovich
Researcher ofYaroslav-the-Wise Novgorod State University (Veliky Novgorod, Russia).

Юмкина Екатерина Анатольевна
старший преподаватель кафедры социальной психологии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», кандидат психологических наук (г. Санкт-Петербург, Россия).
Yumkina Ekaterina Anatolievna
Senior Lecturer of theDepartment of Social Psychology of St. Petersburg State University, Candidate of Psychology (St. Petersburg, 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).

Яровенко Светлана Анатольевна
доцент кафедры философии и социальных наук ФГБОУ ВО «Сибирский государственный университет науки и технологий имени академика М. Ф. Решетнева», кандидат философских наук, доцент (г. Красноярск, Россия).
Yarovenko Svetlana Anatolievna
Associate Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences of Reshetnev Siberian State University of Science and Technology, Candidate of Philosophy, Associate Professor (Krasnoyarsk, Russia).

Научное интернет-издание

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 г. Севастополе, 2020. 658 с.

Рисунок на обложке:
«Погружение в Безмолвие» А. В. Ставицкого

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:
А. В. Ставицкий

Технический редактор:
М. Ю. Зенькович

Точка зрения авторов может не совпадать с точкой зрения редколлегии.

НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Дизайн, макет и верстка выполнены в историко-археологической лаборатории кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе

Подписано к публикации 28. 10. 2020 г.
Формат 70 х 108 1/8
Объем 74 п. л., уч. изд. л. 55, 8.

Распространяется через сеть Интернет