

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

ФИЛИАЛ МГУ в г. СЕВАСТОПОЛЕ

**Центр информационной политики и
международного сотрудничества**



МИФ

В ИСТОРИИ, ПОЛИТИКЕ, КУЛЬТУРЕ

**Сборник материалов I Международной научной
междисциплинарной заочной конференции
(ноябрь 2017 года, г. Севастополь)**

Севастополь
2018

УДК 008:130:30

ББК 1

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

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

Редакционная коллегия:

Баранов А.В. профессор кафедры политологии и политического управления Кубанского государственного университета, доктор исторических наук, доктор политических наук, профессор.

Габриелян О.А. декан философского факультета Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского, доктор философских наук, профессор (председатель).

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

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

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

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

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

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

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

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

Хапаев В.В. заместитель директора Филиала МГУ в г. Севастополе по научной работе, доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе, кандидат исторических наук.

Юрченко С.В. профессор, профессор кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в г. Севастополе, проректор Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского, заведующий кафедрой политических наук и международных отношений КФУ, доктор политических наук.

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

ISBN 978-5-9500360-8-8

© Филиал МГУ в г. Севастополе

Editorial Board:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Collection of materials of the 1st International scientific interdisciplinary correspondence conference (November 2017, Sevastopol) / Ed. O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov in the city of Sevastopol, 2018. 592 p.

СОДЕРЖАНИЕ

Редакционная коллегия.....	2
Содержание.....	4
Введение.....	20

1. Человек мифический: прошлое, настоящее, будущее. Роль мифа в жизни человека и общества

<i>Аскарова Г.Б.</i> Мифология как основа народного воспитания.....	29
<i>Асмус М.</i> Вечно возвращающийся миф.....	33
<i>Вуд М.</i> Что есть миф?.....	37
<i>Галанина Е.В.</i> Миф и исследование видеоигр.....	39
<i>Иванов А.Г.</i> Роль мифологии в жизни общества.....	44
<i>Махинин А.Н.</i> Этнокультурная идентичность в пространстве мифов и стереотипов.....	48
<i>Петрунин А.М.</i> Особенности военного мифа.....	53
<i>Петев Н.И.</i> Искусственная мифология: постановка проблемы	57
<i>Ставицкий А.В.</i> Человек мифический: бинарность мышления, сознания, культуры.....	62
<i>Юрченкова Н.Г.</i> Культурные нормы мордвы в контексте мифологического сознания.....	66
<i>Яковлева Е.Л.</i> Современный модус человека мифического.....	70

2. Миф как универсалия и смысловая матрица культуры. Великие мифы великих культур

<i>Авдеева И.А.</i> Миф о гуманизме в контексте современной европейской ситуации.....	74
<i>Бегунова Е.А.</i> Роль мифа в культурной памяти.....	77
<i>Габриелян О.А.</i> Мифология - идеология – социальные технологии	

(возможности исследования).....	80
<i>Кислый А.Е.</i> Миф как элемент экономической структуры общества.....	84
<i>Пикалов Д.В.</i> Ханаанский миф в Ветхом Завете.....	87
<i>Плотичкина Н.В.</i> Мифология сетевого фронта.....	92
<i>Сабекья Р.Б.</i> Мифологема андрогина в теории любви Платона.....	97
<i>Садуов Р.Т.</i> Скандинавская мифология в современном российском комиксе.....	101
<i>Ставицкий А.В.</i> Постмифологическое время» и тотальность мифологического сознания.....	105
<i>Шмагина А.М, Храмова А.О.</i> Архетипическое восприятие российской телеведущей: образ Матери.....	110

3. Мифопоэтическое восприятие народов и людей

<i>Астахов О.Ю.</i> Образ Диониса в мифотворчестве Вяч. Иванова.....	115
<i>Бычков Д.М.</i> Миф об Астрахани в русской литературе.....	118
<i>Гагаев А.А., Гагаев П.А.</i> Космо-психо-логос Давида и Мгера Младшего Сасунских.....	122
<i>Грачева М. В.</i> Сказка в философском мире ребенка: от мифа к этосу.....	127
<i>Исаев Г.Г.</i> Миф Хлебникова в современной русской прозе.....	130
<i>Лепехова Е.С.</i> Влияние синтоистских мифов на религиозную политику императрицы Древней Японии.....	136
<i>Никулина А.К.</i> Миф в романе Д. Марксона «Любовница Витгенштейна».....	137
<i>Редзёж В.</i> «Герника» - миф о мире.....	141
<i>Ставицкий А.В.</i> Природа и смысл поэтического мифотворчества.....	144
<i>Тадина Н.А., Ябыштаев Т.С.</i> Миф о православии алтайцев.....	149
<i>Шульга А. А.</i> Образ змеи в мифологии народов Восточной и Юго-Восточной Азии.....	153

4. Причины и смысл мифотворчества

<i>Арапова Э.А.</i> Концепция мифа в учении К.Г. Юнга.....	158
<i>Коротких Р.Е.</i> «Новая мифология» как принцип синтеза культуры в раннем немецком романтизме.....	162
<i>Кузнецова А.И.</i> Художественная литература как один из факторов формирования архитектурного мифа.....	167
<i>Кузнецова Ю.В.</i> Мифологические основания массового кинематографа..	172
<i>Кузьмина Т.И.</i> Миф и внушаемость в психологическом контексте.....	176
<i>Найдыш В.М.</i> Основные закономерности мифотворчества.....	181
<i>Ставицкий А.В.</i> Мифотворчество как способ формирования ценностных смыслов.....	187
<i>Умурзакова А.М.</i> Философское мифотворчество о движении как первооснове мироздания.....	191
<i>Чайковский А.Е., Родина Н.А.</i> Роль периодической печати в создании и разрушении мифов и стереотипов в годы Великой Отечественной войны. (На материале журнала «Смена»).....	195
<i>Шлыкова А.Г.</i> Социальный стереотип как инструмент современного мифотворчества.....	199

5. Миф и проблемы познания

<i>Арапов О.Г.</i> К вопросу о мифоонтологии сознания.....	204
<i>Арпентьева М.Р.</i> Геймификация современного образования: игры в образование в России.....	210
<i>Дрянных Н.В.</i> Миф как специфическая форма рационального познания..	219
<i>Дубравина А.М.</i> Миф как форма объективации социальных иллюзий.....	224
<i>Кукушкина Е.Н.</i> Этнософия как отражение мифологического сознания (на примере «алтайской философии»).....	229
<i>Куликова О.Б.</i> Наука, миф и философия как способы миропознания: традиции и альтернативы.....	233

<i>Лазаренко Л.В.</i> Миф как чудо и бытие: несколько замечаний о форме и содержании «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева.....	237
<i>Ставицкий А.В.</i> Наука и религия: гносеологический аспект.....	242
<i>Тимощук А.С.</i> Познание религии в контексте мифотворчества.....	250
<i>Шрейбер В.К.</i> Миф как мировоззрение: шаги к осмыслению.....	253

**6. Миф и логос. Наука и миф: особенности взаимоотношения.
Причины и условия для современного научного мифотворчества**

<i>Арпентьева М.Р.</i> Мифология болезни и современный эдологический бизнес.....	259
<i>Астафуров В.И.</i> Научные мифы XX века: «Четырехмерное пространство-время».....	267
<i>Борисова Н.В.</i> Логика мифа в дневниках и прозе Михаила Пришвина...	272
<i>Градинар И.Б., Кутыкова И.В.</i> Проектирование образа будущего: от мифотворчества к здравому смыслу	276
<i>изумен Ермоген (Панасюк А.Н.)</i> Категория «миф» в понимании А.Ф. Лосева и ее востребованность в современной науке.....	279
<i>Москаленко М.Р.</i> Некоторые мифы об истории научно-технического развития и работа с ними в преподавании гуманитарных дисциплин...	284
<i>Петрунин А.М.</i> «Диалектика мифа» А.Ф. Лосева: особенности содержания и стиля изложения.....	288
<i>Ставицкий А.В.</i> Постнеклассическая наука и миф: особенности отношений.....	293
<i>Субботин А.И.</i> Миф как социально-онтологическая структура.....	299
<i>Харланова Ю.В.</i> Миф и мифология в науке: психологический аспект...	304

7. Миф и слово: языковая сущность мифа

<i>Долоцкая Н.А.</i> Коммуникативная составляющая мифического насилия..	309
<i>Кадоло Т.А.</i> Мифологемы в наименованиях торговых объектов города	

Абакана.....	313
Кайгородова И.Н. «Свой / чужой» в текстах советской политической цензуры.....	318
Краснова Т.И. Миф и слово в политике.....	322
Кузина О.А. Роль средств массовой информации в конструировании мифов (на примере освещения украинского кризиса).....	326
Ртищева О.В. Представления о мифологическом содержании языка в заметках Л. Витгенштейна о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера.....	331
Ставицкий А.В. Миф и его содержание: проблема перевода.....	334
Стеванович Б. Миф как проявление синкретичности бытия.....	339
Тюгашев Е.А. Демаркация мифологии как социально-философская проблема.....	343
Харитонов А.М. О кельтских параллелях в индоевропейской мифологии	348

8. Миф традиционный и современный: опыт сравнительного анализа. Эволюция мифа

Двуреченская А.С., Серболина Ю.Р. Роль масс-медиа в мифологизации популярных артистов эстрады.....	353
Карагулян А.Л. Особенности социальной мифологии в переходных обществах.....	357
Крылова М.Н. Мифы о магии в современном информационном пространстве.....	362
Кузнецова И.С. Модернизация мифа: образ человека в XXI веке.....	367
Лепехов С.Ю. Митраистские мифологии как медиативный фактор в евразийском культурном и политическом пространстве.....	372
Соегов М. О структурной идентичности имен (прозвищ) раннесредневекового коркута (Горкуз «страши их») и древнего Заратуштры (Йараштурай «помири нас всех»).....	373
Ставицкий А.В. Современный миф: новые подходы и возможности изучения.....	378

<i>Ушницкий В.В.</i> Мифология якутских кузнецов.....	382
<i>Харитонов А.М.</i> Была ли Иштар богиней торговли?.....	387
<i>Шульга Д.П.</i> Орнитоморфные образы китайского порубежья в эпоху поздней древности.....	392

9. Миф в истории. Особенности мифоистории. Битва за историю в контексте исторического мифотворчества

<i>Горожанина М.Ю.</i> Мифы отечественной истории и их классификация.....	396
<i>Земкевич Р.А.</i> Польша в тени маршала Пилсудского.....	401
<i>Зябликов А.В.</i> Миф о Сталине: истоки и становление.....	403
Поляков В.Е. Мифы как результат отсутствия объективной информации об участии крымских татар в Великой Отечественной войне.....	407
<i>Полякова И.П.</i> Исторические мифы в масс-медиа и их влияние на повседневную жизнь личности.....	410
Силенко В.Д. Мифологизированное восприятие древней истории в эпохе средневековья, на примере отражения образа Александра Великого в сочинениях Западной Европы и Руси.....	415
<i>Ставицкий А.В.</i> Миф в историческом поле культуры: психологический аспект.....	420
<i>Трофимцева С.Ю.</i> Некоторые аспекты использования исторических мифов в политической практике властных элит.....	425
<i>Фесикова О.В., Коробов В.С.</i> Исторические аспекты этического мировоззрения.....	429
<i>Цирихова Е.В.</i> Национально-исторический миф Украины: «новая история».....	432

10. Миф как инструмент политики и фактор национальной безопасности

<i>Кирейчиков В.К.</i> Роль социальных мифов в формировании социальной безопасности современного общества.....	435
--	-----

<i>Летуновский П.В., Петрунин А.М.</i> Миф как средство и фактор политики государств.....	439
<i>Нагорных О.В.</i> Влияние мифологии на процесс декоммунизации в Украине.....	443
<i>Нилов В.М.</i> Политический миф в печати Карелии как инструмент социальной мобилизации в 1930-ые гг.....	447
<i>Онопко О.В.</i> Политическая мифология как фактор национальной лояльности.....	451
<i>Пушкарева Г.В.</i> Мифы в идейно-ценностном механизме государственного управления.....	455
<i>Ставицкий А.В.</i> Потенциал культурных кодов России в условиях глобального взаимодействия цивилизаций: высший приоритет безопасности.....	460
<i>Стеванович Б.</i> Социальная природа и назначение мифа.....	463
<i>Федорова Т.В.</i> Терроризм как угроза системе национальной безопасности России в XXI веке: миф или реальность.....	467
<i>Шайгородский Ю.Ж.</i> Миф и идеология в символическом поле политики.....	472
<i>Шинкаренко В.Д.</i> Формирование новых мифов в массовой культуре и политике.....	478

11. Мифы России и о России

<i>Арпентьева М.Р.</i> Несогласие и феномен Советского Союза.....	484
<i>Баранов А.В.</i> Мифы либеральных представлений об истории России и их деконструкция.....	490
<i>Ильин А.Н.</i> Мифы о Крыме.....	495
<i>Королева С.Б.</i> «Ядро» британского мифа о России: образ «чудовищного» пространства.....	500
<i>Подхомутникова М.В.</i> Имиджевая политика России.....	503
<i>Рабуш Т.В.</i> Афганская война (1979 – 1989 гг.) и «стремление СССР к теплым морям» как миф западной пропаганды.....	506

<i>Русак Н.Г.</i> Место Русской православной церкви в последние годы существования советского государства.....	508
<i>Ставицкий А.В.</i> Роль и последствия раскрутки мифа об агрессии СССР против Польши в 1939 году.....	512
<i>Цельковский А.А.</i> «Москва – Третий Рим»: трансформация русского мессианского мифа.....	517
<i>Шендрикова С.П.</i> Ф.И. Шаляпин и революция: мифы и реалии.....	521

12. Россия и Запад в контексте мифотворчества. Миф в условиях глобального взаимодействия цивилизаций

<i>Анчев С. И.</i> Косово и Крым в планах Запада против России: мифологический аспект.....	526
<i>Басина П.А.</i> «Окно Овертона»: репрезентация представлений о России и Западе.....	531
<i>Батищев Р.Ю.</i> Миграционный кризис в Европе: мифологический аспект.....	535
<i>Ганчар А.И.</i> Миф о польском патриотизме римско-католического духовенства в Российской империи (на примере событий введения русского языка в римско-католическое богослужение в Гродненской губернии).....	540
<i>Коваленко С.В.</i> Истоки мифологического противостояния России и стран Запада.....	544
<i>Козн С. Ф.</i> Миф о российской угрозе и фатальная ошибка США.....	549
<i>Меритт Ж.</i> Почему Европа покрывает демографическую проблему в Африке?.....	555
<i>Петов М.А.</i> Взаимодействие России и Бразилии в рамках БРИКС.....	557
<i>Розумный М.Н.</i> Украина и Европа: мифологический аспект.....	562
<i>Ставицкий А.В.</i> Запад и Украина: проблемы и перспективы взаимодействия в контексте глобальных перемен.....	564
Авторы	569
Authors	581

CONTENT

Editorial Board	2
Content	4
Introduction	20

1. Homo Mythicus: the past, the present, the future. The Role of Myth in the Life of Man and Society

<i>Askarova G.B.</i> Mythology as the basis for vernacular education.....	29
<i>Asmus M.</i> The ever-recurring myth.....	33
<i>Wood M.</i> Whath is a myth?.....	37
<i>Galanina E.V.</i> Myth and videogame studies.....	39
<i>Ivanov A.G.</i> The Role of Mythology in Society.....	44
<i>Makhinin A.N.</i> Ethnocultural identity in space of myths and stereotypes... ..	48
<i>Petrinin A.M.</i> The special features of a military myth.....	53
<i>Petev N.I.</i> Artificial mythology: posing the problem.....	57
<i>Stavitskiy A.V.</i> Homo mythicon: binary thinking, consciousness, culture	62
<i>Yurchenkova N.G.</i> Cultural norms of the mordva in the context of mythological consciousness.....	66
<i>Iakovleva E.L.</i> Modern modus of homo mythicus.....	70

2. Myth as a Universal and Semantic Matrix of Culture. Great Myths of Great Cultures

<i>Avdeeva I.A.</i> Myth of humanism in context of the modern European situation.....	74
<i>Begunova E.A.</i> The role of myth in cultural memory.....	77

<i>Gabrielyan O.A.</i> Mythology - ideology - social technologies (research opportunities).....	80
<i>Kisly A.E.</i> Myth as an element of the economic structure of society.....	84
<i>Pikalov D.V.</i> The Canaanite myth in the Old Testament.....	87
<i>Plotichkina N.V.</i> The mythology of the network frontier.....	92
<i>Sabekiya R.B.</i> Mythology of androgyne in Plato's love theory.....	97
<i>Saduov R.T.</i> Scandinavian Mythology in Contemporary Russian Comics.....	101
<i>Stavitskiy A.V.</i> «Postmythological time» and the totality of the mythological consciousness.....	105
<i>Shmagina A., Khramova A.</i> Archetypal perception of the Russian TV presenter: the image of the Mother.....	110

3. Mythopoetic Perception of Peoples and Persons

<i>Astakhov O.Y.</i> The image of Dionysus in mythological ideas of Vyacheslav Ivanov.....	115
<i>Bychkov D.M.</i> The Myth of Astrakhan in Russian Literature.....	118
<i>Gagaev A.A., Gagaev P.A.</i> Cosmo-psycho-logos of David of and Mher the younger of Sassoun	122
<i>Gracheva M.</i> A fairy tale in the philosophical world of the child: from myth to ethos.....	127
<i>Isaev G.G.</i> Khlebnikov's myth in modern Russian prose.....	130
<i>Lepekhova E.S.</i> The influence of Shinto myths on the religious policy of the Empress of Ancient Japan.....	136
<i>Nikulina A.K.</i> Myth in D. Markson's novel «Wittgenstein's Mistress».....	137
<i>Redzoi V.</i> ««Guernica» as a myth of the world.....	141
<i>Stavitskiy A.V.</i> The nature and meaning of poetic myth-making.....	144
<i>Tadina N.A., Yabyshtaev T.S.</i> Myth of Orthodoxy with the Altai.....	149
<i>Shulga A.A.</i> The image of a snake in the East and South-East Asia peoples	

mythology.....	153
----------------	-----

4. Causes and Meaning of Mythmaking

<i>Arapova E.A.</i> The concept of the myth in K.G. Jung's doctrine.....	158
<i>Korotkikh R.E.</i> «New mythology» as a principle of the synthesis of culture in the early German Romanticism.....	162
<i>Kuznetsova A.I.</i> Fiction as the forming factor of the architectural myth.....	167
<i>Kuznetsova Y.V.</i> Mythological foundations of mass cinematography.....	172
<i>Kuzmina T.I.</i> Myth and suggestibility in a psychological context.....	176
<i>Naidysh V.M.</i> The basic patterns of mythmaking.....	181
<i>Stavitskiy A.V.</i> Mythmaking as a way of value meanings formation	187
<i>Umurzakova A.M.</i> Philosophical mythmaking about the movement as the fundamental principle of the universe.....	191
<i>Chaykovsky A.E., Rodina N.A.</i> The role of the periodicals in the creation and destruction of myths and stereotypes during the Great Patriotic War: case study of the «Smena» magazine	195
<i>Shlykova A.G.</i> Social stereotype as an instrument of modern mythmaking...	199

5. Myth and Problems of Cognition

<i>Arapov O.G.</i> On the myth ontology of consciousness	204
<i>Arpentieva M.R.</i> Gamification of modern education: education games in Russia.....	210
<i>Driannykh N.V.</i> Myth as a specific form of knowledge management.....	219
<i>Dubravina A. M.</i> Myth as a form of objectification of social illusions.....	224
<i>Kukushkina E.N.</i> Ethnosophy as a reflection of mythological consciousness: a case of the «Altai philosophy».....	229

<i>Kulikova O.B.</i> Science, myth and philosophy as ways to cognize the world: traditions and alternatives.....	233
<i>Lazarenko L.V.</i> Myth as a miracle and being: a few remarks about the form and content of the «Dialectics of Myth» by A.F. Losev.....	237
<i>Stavitskiy A.V.</i> Science and religion: the epistemological dimension.....	242
<i>Timoshchuk A.S.</i> Cognition of religion in the context of myth making.....	250
<i>Shreiber V.C.</i> Myth as a worldview: steps of understanding.....	253

6. Myth and Logos. Science and Myth: Relationship Specifics. Causes and Conditions for Modern Scientific Mythmaking

<i>Arpentieva M.R.</i> Mythology of the disease and modern edological business.....	259
<i>Astafurov V.I.</i> Scientific myths of the 20th century: «Four-dimensional space-time».....	267
<i>Borisova N.V.</i> The logic of myth in the diaries and prose of Mikhail Prishvin.	272
<i>Gradinar I.B., Kutykova I.V.</i> Designing the image of the future: from myth to common sense.....	276
<i>Hegumen Ermogen(Panasiuk A.N.)</i> The category of «myth» in A. F. Losev interpretation and its relevance in modern science.....	279
<i>Moskalenko M.R.</i> Some myths about the history of scientific and technological development and how to deal with them in teaching humanitarian disciplines.....	284
<i>Petrinin A.M.</i> «The Dialectics of Myth» by A.F. Losev: features of content and style.....	288
<i>Stavitskiy A.V.</i> Post-non-classical science and myth: specifics of relations.	293
<i>Subbotin A.I.</i> Myth as a socio-ontological structure.....	299
<i>Harlanova J.V.</i> Myth and mythology in science: psychological aspect.....	304

7. Myth and Word: the Linguistic Essence of Myth

<i>Dolotskaya N.A.</i> The communicative component of mythical violence.....	309
<i>Kadolo T.A.</i> Mythologems in trading object's names of the city of Abakan...	313
<i>Kaigorodova I.N.</i> «Friend or foe» in the texts of Soviet political censorship...	318
<i>Krasnova T.I.</i> Myth and word in politics.....	322
<i>Kuzina O.A.</i> The role of mass media in myth's construction (a case study of the Ukrainian crisis coverage).....	326
<i>Rtischeva O.V.</i> Ideas of mythical content of language in L. Wittgenstein's notes on «The Golden Bough» by J. J. Frazer.....	331
<i>Stavitskiy A.V.</i> Myth and its content: the problem of translation.....	334
<i>Stevanovich B.</i> Myth as a manifestation of the syncretism of being.....	339
<i>Tyugashev E.A.</i> Demarcation of mythology as the social and philosophical problem.....	343
<i>Kharitonov A.M.</i> On Celtic Parallels in Indo-European mythology.....	348

8. Myth Traditional and Modern: Practices of Comparative Analysis. The Evolution of Myth

<i>Dvurechenskaya A.S., Serbolina Y.R.</i> The role of mass media in the process of popular pop singers mythologization.....	353
<i>Gharagulyan A.L.</i> Peculiarities of social mythology in transitional societies.	357
<i>Krylova M.N.</i> Myths about magic in the modern information space.....	362
<i>Kuznetsova I.S.</i> Myth modernization: the image of man in the 21st century...	367
<i>Lepekhov S.Y.</i> Mithraic mythologies as a mediative factor in the Eurasian cultural and political space.....	372
<i>Soyegov M.</i> On structural identity of names (nicknames) of early Middle Ages korkut (Gorkus, «frighten them») and ancient Zaratushtra (Yarashturay, «reconcile all of us»).....	373
<i>Stavitskiy A.V.</i> Modern myth: new approaches and opportunities for studying.	378
<i>Ushnitskiy V.V.</i> Mythology of the Yakut smiths.....	382
<i>Kharitonov A.M.</i> Was Ishtar the goddess of trade?.....	387

<i>Shulga D.P.</i> Ornithomorphic images of the Chinese borderland in the era of late antiquity.....	392
--	-----

9. Myth in History. The Battle for History in the Context of Historical Mythmaking. Features of Myth-history

<i>Gorozhanina M.U.</i> Myths of Russian history and their classification.....	396
<i>Zemkevich R.A.</i> Poland in the shadow of Marshal Pilsudski.....	401
<i>Zyablikov A.V.</i> The myth of Stalin: origins and formation.....	403
<i>Polyakov V.E.</i> Myths as a result of the lack of objective information about the participation of Crimean Tatars in the Great Patriotic War.....	407
<i>Polyakova I.P.</i> Historical myths in the mass media and their influence on the daily life of a personality.....	410
<i>Silenko V.D.</i> Mythologized perception of ancient history in the Middle Ages: a case study of the reflection of Alexander the Great image in works written in Western Europe and Russ.....	415
<i>Stavitsky A.V.</i> Myth in the historical field of culture: the psychological aspect.	420
<i>Trofimtseva S.Y.</i> Some aspects of using historical myths in the political practice of power elite.....	425
<i>Fesikova O.V., Korobov V.S.</i> Historical aspects of the ethical worldview.....	429
<i>Tsirikhova E.V.</i> National historical myth of Ukraine: «a new history».....	432

10. Myth as a Tool of Politics and a Factor of National Security

<i>Kireichikov V.K.</i> The role of social myths in shaping of the social security of modern society.....	435
<i>Letunovskiy P.V., Petrunin A.M.</i> Myth as a means and factor of state's politics.....	439
<i>Nagornyh O.V.</i> The influence of mythology on the process of decommunization in Ukraine.....	443
<i>Nilov V.M.</i> Political myth in Karelia press as a tool of social mobilization in	

the 1930s.....	447
Onopko O.V. Political mythology as a factor of national loyalty.....	451
Pushkareva G.V. Myths in the Ideological-Value Mechanism of Public Administration.....	455
Stavitskiy A.V. Potential of cultural codes of Russia in the context of global interaction of civilizations: the highest priority of security.....	460
Stevanovich B. The social nature and purpose of the myth.....	463
Fedorova T.V. Terrorism as a threat to the national security system of Russia in the 21st century: myth or reality	467
Shaygorodsky Yu.Z. Myth and ideology in the symbolic field of politics.....	472
Shinkarenko V.D. The creation of new myths in popular culture and politics..	478

11. Myths for Russia and about Russia

Arpentieva M.R. Disagreement and the phenomenon of the Soviet Union.....	484
Baranov A.V. Myths of liberal representation about the history of Russia and their deconstruction.....	490
Ilyin A.N. Myths about Crimea.....	495
Korolyova S.B. The «core» of the British myth about Russia: the image of the «monstrous» space.....	500
Podhomutnikova M.V. Image policy of Russia.....	503
Rabush T.V. The Afgan war (1979-1989) and «The USSR's desire for warm seas» as a myth of western propaganda	506
Rusak N.G. The place of the Russian Orthodox Church in the last years of the existence of the Soviet state.....	508
Stavitskiy A.V. The role and consequences of the promotion of the myth of the aggression of the USSR against Poland in 1939.....	512
Tselykovsky A.A. «Moscow the Third Rome»: the transformation of the Russian messianic myth.....	517

Shendrikova S.F. Chaliapin and the revolution: myths and realities..... 521

**12. Russia and the West in the context of mythmaking.
Myth in the Global Interaction of Civilizations**

Anchev S.I. Kosovo and Crimea in the West's plans against Russia: the mythological aspect 526

Basina P.A. «The Overton Window»: representation of ideas about Russia and the West..... 531

Batishchev R.Y. The migration crisis in Europe: mythological aspect..... 535

Hanchar A.I. The myth of the Polish patriotism of the Roman Catholic clergy in the Russian Empire: a case study of introduction of the Russian language into catholic church services in Grodno region..... 540

Kovalenko S.V. The origins of the mythological confrontation between Russia and Western countries..... 544

Cohen S.F. The myth of the Russian threat and the fatal mistake of the USA.. 549

Merritt G. Why does Europe cover up the demographic problem in Africa?..... 555

Petov M.A. Interaction of Russia and Brazil in the BRICS..... 557

Rozumny M.N. Ukraine and Europe: the mythological aspect..... 562

Stavitskiy A.V. West and Ukraine: problems and prospects of interaction in the context of global change..... 564

Authors (rus.)..... 569

Authors 581

ВВЕДЕНИЕ

Представленные в первом сборнике «Миф: история, политика, культура» работы не просто отражают общее положение дел в такой грандиозной и синкретичной по характеру сфере исследований, какой является мифология, но и дают пищу для новых размышлений. При этом предлагаемые публикации показывают весь спектр наиболее актуальных направлений изучения мифа: от его онтологии до прикладных аспектов практического применения мифа в истории, политике, культуре, образовании, воспитании, медиасфере.

Поэтому организаторы сборника решили хотя бы отчасти отойти от привычного деления исследований на научные отрасли, сделав акцент на проблематику, которая не имеет жестких границ и носит довольно условный характер, но зато позволяет одной темой объединить работы авторов, изучающих миф в рамках разных научных дисциплин.

В данном сборнике таких направлений было выделено 12. Но список их может быть существенно больше.

Несмотря на интересную тематику предлагаемых работ, по содержанию ряда статей заметно, что их авторы не изучают миф системно, а просто пишут по случаю. Поэтому глубокое знание темы порой подменяется штампами и пересказом уже написанного. В любой области знаний подобное отношение выглядело бы противоестественным, как если бы геолог начал рассуждать о структурной лингвистике, а филолог написал статью по квантовой физике. Но сложившееся отношение к мифу данную позицию оправдывает, т.к. подобный подход к мифу в науке давно стал привычным.

В результате отсутствие базовых представлений о мифе нередко ведет к тиражированию заблуждений применительно к конкретной специализации. Более всего подобных публикаций, где миф сводится к банальному заблуждению массового сознания или откровенной и искусственно организованной лжи, которой противопоставлена всепобеждающая правда науки. И в нашем сборнике они тоже есть. Обычно в конце названия таких

статей к заявленной теме приписывают фразу «мифы и реальность», что как бы подразумевает, что мифы автором поняты, преодолены и разоблачены. Хотя чаще под названием «мифы» в данном случае скрываются обычные заблуждения, которые к мифу могут прямого отношения не иметь, т.к. миф не является синонимом неправды, представляя собой значительно более сложное явление, а, участвуя в процессе познания, имеет свои представления об истинности.

Понятно, что миф требует глубокого проникновения в его суть. Но сделать это без диалога с мифом и вызова установленной догме нельзя. А тех, кто не принимает его, лишая современный миф его онтологического статуса, миф водит по кругу научного мифотворчества, построенного на привычном противопоставлении мифа логосу, научному знанию, где общим местом принято считать, что миф:

- лжив и порочен;
- обитает в массовом сознании и силами рационального мышления может быть успешно преодолен;
- свойствен только людям глупым и необразованным.

Однако мы вынуждены признать, что вырастающий из чувств, желаний и страхов миф не более порочен, чем люди, его порождающие, которым проще и легче обвинять в порочности не себя, а миф, и тем они уже вступают на стезю мифотворчества. Поэтому преодолевать стоит не миф, а пренебрежительное отношение к нему, которое мешает его дальнейшим исследованиям.

Главная сложность изучения мифа связана с тем, что он, как особый тип знания и универсальная система ценностных представлений, принадлежит к числу тех изучаемых наукой явлений, которые в рамках какой-либо одной научной специальности не могут быть даже корректно поставлены. Ведь, будучи универсалией культуры и основой целостности в сознании, миф нуждается в понимании себя как целостности. А значит, его следует воспринимать не как ложь и иллюзию, но как в образно-символической форме отражённую сознанием реальность, которая имеет свою «истинность» и

обладает огромным суггестивным влиянием, делающим миф неустранимым из общества в принципе, когда утрата смысла лишает права на жизнь. А способ этого отражения может проявляться в мифотворчестве:

- вызванном установками данной культуры, власти или отдельных социальных групп;
- ставшем результатом работы подсознания;
- связанном с интуициями на уровне т. н. «коллективного бессознательного».

Поэтому, с учётом того, что именно мифы формируют смысловое пространство сознания не только людей, но и народов, в нынешних переломных исторических условиях задача разобраться в этом крайне непростом вопросе для науки является делом чести, а для общества – вопросом выживания. Таким образом, проблема мифа и социального мифотворчества, их роль и особенности, возможности и последствия вновь выдвигаются на передний план гуманитарных исследований.

Примером тому является феномен т.н. «постправды», за которым, собственно, и скрывается мифология, дополненная технологией системной манипуляции и опасных игр с подсознанием. Вот только качественных изменений в характере исследований мифа за редким исключением, к сожалению, пока не произошло. Но процесс идёт. И в свете исследований А.Ф. Лосева, М. Элиаде, К. Леви-Строса, Р. Барта, Ю.М. Лотмана, Дж. Кэмпбелла, Г.Д. Гачева, А.М. Пятигорского, К. Хюбнера, В.М. Найдыша, А.М. Лобка и других выдающихся ученых нам придётся признать, что смысловая оценка и выбранные обществом средства борьбы с мифом оказались в значительной степени ошибочными и нуждаются в существенной коррекции. Хотя наука в целом по инерции продолжает их выводы игнорировать, не понимая, что без вызова удобной и привычной для исследователей догме двигаться дальше в изучении мифа нельзя.

Отметим, что эта проблема имеет для науки и социума не только фундаментальное, но и прикладное значение. Ведь тем, кто изучает миф основательно, известно, что:

- мифологический универсум не исчез, не был преодолен ни наукой, ни обществом, но лишь поменял способ своего выражения, сделав его более скрытым, устойчивым, гибким и опосредованным, потому что миф такая же данность нашего сознания, как язык и наука, оставаясь нерушимым фундаментом всей мировой культуры;

- миф есть определенным образом организованная знаковая система, с помощью которой мир познаёт сам себя, не боясь общаться с бесконечностью;

- у каждого человека своя мифология, но носителем её она не распознаётся, ведь человек постоянно пребывает в мифе, а миф пребывает в нём, и выйти за пределы одного мифа, значит, лишь то, что человек поменял его на другой;

- миф равнодушен к человеческим вкусам и влечениям, к порокам и мотивациям, но может обслужить любой из них в соответствии с желаниями своего носителя;

- из проблемы миф стал инструментом решения проблем, и это обстоятельство резко усиливает интерес к нему власти и его влияние на людей;

- миф обладает огромным нравственным и духовным потенциалом, игнорировать который обществу уже нельзя.

Однако, к сожалению, миф до сих пор принимается, как некая неизменная данность без проверки его на смысловую, семантическую, логическую и нормативную определенность в рамках целого, что якобы позволяет его преодолеть. Хотя наиболее развернутые и глубокие исследования мифа показали, что, руководствуясь приоритетом рациональности, человек сам убедил себя в том, что от мифа избавился, тем самым лишь способствуя новому мифотворчеству. А теперь за это расплачивается.

В результате получилось как в анекдоте: ложки нашлись, но осадок остался. Вроде все ответы по мифу даны. Он преодолен, но не исчезает, а

ответы не убеждают, и вопросы сохраняются, вынуждая борьбу с мифом воспринимать как одну из форм мифотворчества, т.к. этой борьбой миф только множится. Значит, роль мифа в обществе явно недооценена, так как, удовлетворяя социокультурную потребность в целостном знании, он организует и регламентирует жизнь человека, предписывая людям правила социального поведения, обуславливает систему ценностных ориентаций, облегчает переживание стрессов, порождаемых критическими состояниями природы, общества и индивидуума.

Более того, каким-то странным образом миф оказался тесно связан фактически со всеми проблемами жизнеустройства человека и общества, с их нравственными ценностями и социальными идеалами, с их духовностью, подводя к мысли, что способ и содержание мифотворчества народа напрямую связаны с его существованием.

Возможно, так происходит потому, что в мифах сосредоточен жизненно важный для существования человечества ресурс устойчивых и постоянно в разных формах повторяющихся во времени и пространстве ценностей, без актуализации которых дальнейшее существование и развитие человечества оказывается невозможным. Поэтому философия жизнеустройства и философия науки без анализа социального мифотворчества будут ущербными.

В свете этого особо стоит отметить, что:

- миф, как объект познания, актуализирует себя постоянно, а актуальность его исследований имеет для науки и общества непреходящий характер;

- хотя миф всегда воспринимался, как проблема, лишь сейчас его начинают осознавать, как механизм решения проблем;

- наука созрела, чтобы понять миф и себя в мифе, и через это изменить своё отношение к нему, знаменуя ту стадию проявленности мифа, когда его можно оценивать, как базовую и ключевую культурную универсалию.

И поскольку миф является основным инструментом социализации и сохранения смысловой цельности социума, а также инструментом развития,

коррекции и защиты личной и социальной идентичности, нам следует признать, что в мифах кроются те резервы выживания, без которых человек существовать не может, как бы он при этом к мифам ни относился. Ведь:

- миф - смысловое поле культуры, особым образом организованная и устремленная в вечность информация, происхождение и значение которой до конца не известно;

- в рамках отдельных социокультурных пространств современные мифологии являются носителями жизненно важного для общества и страны смысла, где миф выступает механизмом управления сознанием, инструментом современной политики и фактором национальной безопасности, главная задача которого поиск, обретение, сохранение или разрушение общего символически означенного для людей сакрального смысла;

- возможности и потребности общества в эмоционально сильных и символически насыщенных образах умножаются на политический заказ власти в условиях эпохи тотальных манипуляций, когда мифы позволяют контролировать общественное сознание, а следовательно, и поведение людей, не прибегая к прямому насилию.

В результате важнейшую роль в процессе поиска новых мобилизующих идей играет способность общества к мифотворчеству, когда она воспринимается как иммунная система социума и инструмент культурной экспансии, а глобальный контроль над мировыми ресурсами определяется возможностью глобального лидера через свои и чужие мифы контролировать сознание людей. А это значит, что в условиях массового использования психотехнологий, применяемых в духе социальной вирусологии, знание онтологических начал мифа и мифотворчества позволяет создать возможности для распознавания и грамотной защиты от вредного мифотворчества чужих элитарных групп и сообществ, включая собственную власть, если она идет против интересов социума и людей.

Возможно, поэтому особое беспокойство вызывает тот факт, что, несмотря на каскад технологических открытий и преобразований, которые

готовит наука для человечества в ближайшие годы, нами до сих пор не раскрыта тайна сознания. Мы летаем в космос, изучаем отдаленные объекты Вселенной, но не познали человека, не поняв, как работают в мозге миллиарды нейронов, создающие опыт и эмоции. Мы не знаем, почему в состоянии «блуждающей мысли» человеческий мозг активнее, чем, когда мы думаем сознательно, и способен «крутить» до 200 объектов против трех при сознательном мышлении. Мы только подступаем к тайнам дефолт-системы, скрывающей истинный потенциал человеческого мозга и мифотворчества в частности. Мы не можем понять и принять причины и смысл мифотворчества, полагая, что человеку это надо преодолеть. Однако попытки взломать сознание как программу идут постоянно, множа риски и угрозы будущего и подводя к грандиозной проблеме смены ключевой парадигмы бытия.

Миллиарды лет всё живое на планете подчинялось законам естественного отбора и органической биохимии. Но сейчас наука пытается заменить эволюцию с помощью естественного отбора на эволюцию с помощью разумного замысла, но не божественного, а человеческого. В данной ситуации контроль над смыслами человека и человечества становится определяющим. Ведь от наших ответов на вопросы, каким будет общество в будущем, зависит не только жизнь человечества, но и всего живого на планете. И без помощи мифа этой проблемы не решить. Ведь информация становится главным активом власти и социума, а его смыслы – высшей формой её организации. Но эти смыслы могут быть раскрыты и поняты только в образно-символической, т.е. мифологической форме. И ради них в мире идут ментальные войны, войны на историческом поле, разворачивается глобальная конкуренция образов и проектов будущего как войны мифов с целью контроля социальной, этнокультурной и цивилизационной идентичности.

В основе данной конкурентной борьбы лежит простой тезис, что мир будет таким, каким мы его мыслим. Конкуренция проектов настоящего и будущего потребует сильных мифологий, органично сочетающих динамизм с устойчивостью, а ценностные начала с эффективностью креатива. И с учётом

этого, новым глобальным лидером станет тот, кто сумеет создать самый привлекательный и эффективный проект, где привлекательность проявляется в новых интерактивных формах архетипических ценностных начал, а технологии будут помножены на порожденный культурой великий созидательный миф.

Данное обстоятельство вынуждает нас воспринимать миф как инструмент метаполитики и фактор национальной безопасности, обеспечивающий защиту и экспансию на высшем уровне приоритетов общественной безопасности, где речь идет о базовом мировоззрении социума и культурных кодах цивилизации. И с ним связан социальный заказ на информационную разработку способов организации мифов и внедрение их в доступную всем контекстно-ориентированную информационную среду.

Впрочем, этим список проблем не исчерпывается. Сейчас мир стоит перед лицом угрозы такого масштаба и вынужден решать проблемы такого уровня, какого человечество ещё не знало. Налицо утрата смысла бытия людей в рамках всего человечества. И мир должен её преодолеть. Но в этом деле ему понадобится весь имеющийся у него духовный потенциал. Однако переосмыслить социокультурное бытие на новом витке его развития, не изменив своего отношения к мифу, не получится.

Именно этим объясняется необходимость пересмотреть роль и место мифа в современной системе знания. Ведь без существенной коррекции отношения к мифу и мифотворчеству нам трудно будет понять нашу ответственность за образ своего мира в мире других.

Поэтому миф надо изучать системно, во всей полноте проявлений его многообразия, средствами всех исследующих миф наук, не теряя при этом его глубины и целостности, когда исследования мифов понимаются, как практика междисциплинарных и интегративных исследований социального смыслообразования, обладающего потенциалом суггестии. Ведь мы живём в такие времена, когда социальные процессы всё чаще объясняют в терминах вирусологии, программирования, бесструктурного и матричного управления, а человеческое сознание и культурные коды цивилизаций взламывают и

конструируют как компьютерные программы. Но если миф контролирует пространство ценностных смыслов общества и человека, можно считать, что изменение отношения к мифу в науке и обществе по своим последствиям соотносимо с открытием квантовой физики и психоанализа. И совершить такой научный переворот одному ученому не под силу.

Вот почему данный сборник воспринимается его организаторами как приглашение к коллективному «мозговому штурму» в самой важной сфере культуры. Как возможность аккумулировать общие усилия отечественных и зарубежных исследователей мифологии с целью выявления наиболее важных проблем и приоритетов мифа для дальнейшего его изучения, а главная задача его - не публикация статей, а обмен мнениями и сетевое объединение тех исследователей, кто изучению мифа посвятил свою жизнь.

Оргкомитет Всероссийской научной конференции «Миф: история, политика, культура» приглашает ученых: философов, историков, лингвистов, филологов, психологов, политологов, культурологов, этнологов, антропологов, а также студентов и аспирантов соответствующих специальностей, проживающих в Российской Федерации и других государствах, к научному сотрудничеству, уважительным и аргументированным дискуссиям, как на заседаниях следующей конференции, которая состоится летом 2018 года в Крыму, так и на страницах нового сборника, лучшие статьи которого будут предложены для публикации в журнале ВАК Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского.

Редакционная коллегия

1. ЧЕЛОВЕК МИФИЧЕСКИЙ: ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ, БУДУЩЕЕ. РОЛЬ МИФА В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

УДК 37.013.43

Аскарова Г.Б.

Мифология как основа народного воспитания

Мифологический тип религиозности был присущ практически всем народам мира, что в решающей мере определило специфику их культурных традиций, обычаев и норм повседневной жизнедеятельности. Укорененность мифа в народном сознании обусловила его проникновение во все сферы жизнедеятельности человека, в том числе и воспитательную деятельность. Поскольку древний человек постоянно находился в состоянии психологической нестабильности и неуверенности в завтрашнем дне, в вечном страхе перед грозными силами природы, он, безусловно, нуждался в определенных компенсаторных механизмах, способных не только подменить жестокую действительность некой идеальной реальностью, но, в первую очередь, позволивших бы ему понять природу мира, постичь его иерархичность, пространственно-временную организацию, осознать причинно-следственные взаимосвязи, свое место и назначение в сложноструктурированном мире людей и вещей.

В культуре различных народов можно найти точки пересечения, к примеру, при попытках объяснения обустройства окружающей действительности посредством образа так называемого «мирового дерева», олицетворяющего собой иллюстрацию строения мира и космоса с его нижним, средним и высшим ярусами, населенными людьми, духами и богами. Мифология, таким образом, явилась особой формой духовной культуры, построенной на основе принципа синкретичности, то есть целостности, нерасчлененности общественного сознания, объясняющего мир с позиций

философских, житейско-обыденных, образно-поэтических и религиозно-обрядовых знаков, символов и атрибутов.

Таким образом, именно мифология позволила найти ответы на многие вопросы, волновавшие людей. Получив представление о должном, человечество смогло обустроить свое последующее бытие сообразно приобретенным знаниям о происхождении и конце мира, о собственном происхождении и смысложизненном предназначении, о достижении личного счастья и способах избегания несчастий. Все это свидетельствует о том, что мифология – несомненно значимая, наработанная тысячелетним опытом составляющая культуры, игнорирование которой негативно скажется на духовно-нравственном развитии молодого поколения.

Не подлежит сомнению, что мифология как таковая сыграла важную роль в формировании морально-этических принципов мироздания и собственно человеческого существования, которые впоследствии стали трактоваться как глубоко народные и, соответственно, были отнесены к сфере этнопедагогики.

Если мы обратимся непосредственно к этнопедагогическим основаниям воспитательного процесса, то обнаружим, что мифологическое понимание мира буквально пронизывает систему народных воззрений на окружающую действительность. Прежде всего, это выражается в синкретических установках народа: также как древний человек практически был слит со своим природным и социальным окружением, так и во все последующие исторические времена народные воспитатели пропагандировали идеи единства и нерасчлененности всего сущего. Результатом подобного видения мира стало всемерное «одушевление», «очеловечивание» природы, сознательная персонификация природных феноменов и стихий. Недаром для народного языка расхожими являются такие определения как «хмурое» небо, «веселый» дождик, «злой» ветер, «безжалостный» ураган, «седой» туман и т.п. Доказательством диалектического единства мифологического и этнопедагогического выступает также и антропоморфизация, которая характерна как для мифотворчества, так и для народного творчества, ибо и там, и здесь природа насквозь

антропоморфична – наделена непосредственно человеческими чертами и свойствами, и это служит доказательством того, что человек не выделяет себя из природного мира, позиционируя себя как его закономерную часть. Ему свойственно ощущение некоего родства с животными, отдельными растениями и предметами неживой природы. Свидетельством служит огромное количество метафор, сравнений и эпитетов, активно используемых в народном лексиконе, а именно: злобный, словно волк; неуклюжий как медведь; хитрая как лиса; трусливый как заяц; трудолюбивый как муравей, а также – губки, что ягодки; походка как у лебедушки; щечки словно яблочки; глаза словно вишенки (васильки, изумруды, сапфиры), лебяжья шейка; зубы словно жемчуг; грациозная как козочка (серна, газель); могучий как дуб; тоненькая словно березка; стройный как кипарис; тихая как мышка; соколик мой ясный и др.

Немаловажную роль в развитии народного воспитания сыграла и тема мифологической героизации человека. Та же самая мифология древних греков героизировала смертного человека, чтобы продемонстрировать невиданные возможности человека, ведь недаром герои были рождены от связи богов с людьми, и потому божественные свойства также могут быть присущи и земному человеку в том числе. Именно в этом и заключен гуманистический пафос мифологических легенд и сказаний. Ведь если не божество, а обычный смертный человек оказывается способным на душевное благородство и героическое самопожертвование, которые зачастую неведомы богам, если в своих альтруистических подвигах человек способен противостоять сильнейшим мира сего – богам – и даже восставать против них, невзирая на возможность трагического исхода, то это в очередной раз доказывает величие человеческого духа и тела, раздвигает границы самосовершенствования человека до беспредельных масштабов. Возьмем, к примеру, древнегреческий миф о титане Прометее, бросившем вызов Зевсу и подарившему слабым, униженным и невежественным земным людям огонь, чтобы они могли обогреться, приготовить пищу и использовать огонь во благо себе и всему человеческому роду. По сути, это знаменовало собой обращение человека к техническому

прогрессу. Принято считать, что Прометей выступил по отношению к первобытному человеку как своего рода первый учитель, ибо именно он, как полагается, научил людей гончарному и кузнечному делу, возделыванию и окультуриванию земель, скотоводству, мореплаванию и кораблестроению, врачебному делу, обучил их письму и чтению, ориентировке по звездам и другим видам трудовой деятельности. Именно за факт приближения земного человека к уровню богов Зевс впоследствии жестоко покарал Прометея, приковав его цепями к скале, к которой ежедневно прилетал голодный орел, чтобы клевать печень героя.

Надо заметить, что во все времена довольно остро стоял также вопрос защиты Отечества и родной земли от недругов разного рода и свойства. Именно поэтому для массового сознания в мифологическую эпоху была характерна синкретичность – неразрывность не только с миром природы, но и с социальным миром. Ведущей идеей мифологических преданий и народного воспитания является идея социальной солидарности, выражающейся в последовательно-целенаправленном формировании у людей чувства глубинной сопричастности друг к другу, поскольку вне общества человек страдает не только физически, но и психологически. Только на основе солидарной жизнедеятельности возможно благополучное функционирование каждой отдельно взятой личности и общества в целом.

Народная педагогика также не обошла своим вниманием идею героизации человека, ведь вопрос защиты родной земли и своего дома никогда не терял своей актуальности. В легендах и эпических сказаниях многих народов мы обнаруживаем тенденцию героизации человека, нередко приносящего свою жизнь на алтарь Отечества. Здесь можно вспомнить и легендарных древнерусских богатырей Илью Муромца, Добрыню Никитича и Алешу Поповича, а также знаменитого башкирского былинного богатыря Урал-батыра, посвятивших свои жизни бескорыстному служению своему народу. Передавая детям и молодежи из поколения в поколение легенды о подвигах эпических богатырей, народ формировал у них поведенческие образцы и

высокие гражданские чувства. Вот как, к примеру, воспитывали нартов – знаменитых кавказских богатырей: они уже в подростковом возрасте должны были уметь на полном скаку останавливать коня перед каким-либо препятствием, уметь на скаку метко поражать дальние мишени, легко переправляться на конях через бурные горные реки, прыгать на коне с крутого берега реки в воду, перепрыгивать через горные расщелины. В качестве иллюстрации можно привести описание одной из популярных нартских забав: с вершины высокой горы бросали огромный диск, который стоящий под скалой нарт должен был троекратно отразить обратно сначала лбом, затем – руками и, наконец, грудью [1, с.76].

Так, путем приобщения к мифологии народ формировал в детях ценные социальные и нравственные качества и знакомил с наукой выживания в сложном и опасном мире, который спасут благородство, добро и служение ближнему.

Литература

1. Гуртуева М.Б. Игры и спортивные состязания как средство воспитания джигита-горца // Педагогика. 2004. № 3. с. 76-82.

УДК 008

Асмус М.

Вечно возвращающийся миф

Мало что в мировой культуре так занимает человека как его мифология, которую он привычно считает сказками. Миф человека отталкивает и притягивает одновременно. А отношения с мифом у него давно превратились в игру. Человек его мучает, презирает, стыдится и обожает. При этом такое впечатление, что человек совсем без него не может. Миф для человека как старая любимая и безропотная игрушка ребенка, которую он может терзать,

обижать, таскать по полу, вести диалог, утомлять бесконечными разговорами, но без нее будет чувствовать себя несчастным и в постели не заснет.

Впрочем, если миф и игрушка, то с той особенностью, что эта «игрушка» внутри. Миф в сознании и вокруг него. Он - двойник. Второе «я». Вечный спутник и собеседник. Миф вместе с человеком растет, меняется до неузнаваемости, постоянно исчезает и возвращается, оборачивается новыми лицами, обеспечивая вечный уход и приход. Но почему? Зачем? Наверное, связано это с тем, что миф неотделим от человека и вне его существовать не может. Он представляет его мысли, чувства, весь внутренний мир. До времени скрытый, потайной. Мир, которого приученный к рациональности человек избегает и стыдится, но без которого не может жить. Он вынуждает человека играть, воображать, меняться, притворяться, погружаться в волшебный мир страхов, фантазий и надежд.

Так миф нас спасает и не требует ничего взамен, организуя то пространство, в котором нуждается наше сознание. Он постоянно преобразует хаос непознанного мира в космос нашего сознания, где всё прочувствовано, принято и упорядочено в соответствии с нашими привычками и запросами. Недаром, чтобы человек что-то принял, он должен сделать привычным это и одеть в одежды привычного для него мифа.

Возможно, поэтому миф для человека крайне удобен. Он бесконечно услужлив, не обижается, не оскорбит и не ударит в ответ. Он выполнит все, что человек пожелает. Облечет вещи и явления в любую удобную и приятную для него форму. Выполнит любой его каприз. Возьмет на себя все наши заблуждения и недостатки. Не будет претендовать на то, что мы приписываем себе.

Чтобы мы делали без мифа, оставшись один на один с бесконечным миром и самим собой? Как бы преодолели без него свою экзистенцию? Ту бездну, в которую мы боимся всматриваться и не можем не смотреть. Но не является ли этой бездной сам миф?

Так усложнение научного знания привело к тому, что миф вернулся, в том смысле, что человек снова обратил на него внимание [1]. Но произошло это как-то коряво, раз обычно к мифу сводят всякую, связанную суевериями, чушь типа, что «Мы используем только 10% нашего мозга», или «Существует темная сторона луны», или «Антибиотики убивают вирусы» и т.п. И даже работы великих исследователей мифа - от К.Г. Юнга и К. Леви-Строса, до Дж. Кэмпбелла и М. Элиаде - не поколебали общего представления о том, что миф сеет порок и обман, отвлекая человека лживыми образами от правды жизни, к которой устремлен его пытливый ум [2].

Но почему человек и наука по отношению к мифу заинтересованы так обманываться? Пока не очень ясно, с чем связано тотальное непонимание мифа. С такой поразительной сложностью мифа, что наука не знает даже как к нему подступиться или с плохо скрытым желанием его не понимать?

Впрочем, тот факт, что наука до сих пор не смогла создать метод и язык описания, позволяющий понять миф во всей его глубине и сложности, говорит о том, что миф, возможно, представляет собой более сложную систему, чем наука, и соотносим с ней примерно в такой же степени, в какой древний язык тайного знания «арго» соотносим с современным языком.

Более того, миф подходит под все ключевые параметры сложных адаптивных систем, включая невыводимость свойств САС из свойств составляющих её элементов, обмен информацией и энергией, способность к адаптивной активности и наращиванию за счет нее сложности и упорядоченности.

При этом не исключено, что именно миф хранит ключ к тайне мирового господства над народами и людьми. Ведь он связан с секретом функционирования человеческого сознания, т.к. в нем содержится все, что нужно, чтобы люди стали богами. Но достойны ли они этого?

В алхимии утверждалось, что лишь тот сумеет понять тайну алхимического знания трансмутаций философского камня, кто полностью изменил себя. Свою духовную сущность. Свое внутреннее «я». И примерно так

стоит воспринимать современную проблему отношения человека с мифом и использования его в обществе. Поэтому, чтобы понять миф, человек должен не упрощать его из соображений удобства понимания, а поменять себя [3]. А понять миф нужно, чтобы его грамотно использовать.

На протяжении сотен лет наука сначала отрицала знания древних цивилизаций, противопоставляя культуре многовековой традиции быстро прогрессирующую технологию. Однако в XX в. стало ясно, что тот, кто сможет объединить культурную традицию с новейшими технологиями, станет властелином мира. Первыми такую попытку предприняли в Третьем Рейхе. Но неудачно. И нам остается лишь гадать, насколько они приблизились к цели? Чего им не хватило: правильного понимания проблемы или просто времени? Впрочем такой же вопрос стоит перед нами и сейчас. Сможет ли человечество понять и совместить великие знания древних с новейшими технологиями или на этом пути перед ними стоит заслон, вынуждающий человека стать чем-то большим, чем он есть.

В результате, увлекшись технологической стороной преобразований, человечество рискует упустить самое главное. То, что связано с фундаментальными знаниями бытия, открывающими правду и тайну человека. Однако, увлекшись практическими перспективами возможностей психотехник, ученые продолжают миф не замечать [4]. Но почему? И к чему это приведет?

Эй, человек! Оглянись вокруг. Посмотри на небо и звезды. На вечно меняющийся вокруг тебя чудесный в своей неповторимости мир, где волшебство вырастает из привычной банальности, но каждый раз превосходит ее в процессе его познания. Загляни в свои самые сокровенные глубины. И ты увидишь в них лишь миф, который растит и меняет тебя.

Литература

1. Cooper D.E. Modern mythology: the case of «reactionary modernism» // History of the human sciences. L., 1996. Vol. 9, № 2. p. 25-37.

2. McCormick J.P. Dangers of mythologizing technology and politics // Philosophy a. social criticism. Chestnut Hill, 1995. Vol. 21, № 4. p. 55-92.

4. Watt J. Myths of modern individualism. Cambridge, 1997. 215 p.

5. Weiss L. The myth of the powerless state. Ithaca (N.Y.): Cornell univ. press, 1998. - XVII, 260 p. (Cornell studies in polit. economy).

УДК 82.0(075.8)

Вуд М.

Что есть миф?

Мифы - это истории, основанные на традиции. Некоторые могут иметь фактическое происхождение, а другие - полностью вымышленные. Но мифы - это больше, чем просто истории, и они служат более глубокой цели в древних и современных культурах. Мифы - священные рассказы, которые объясняют мир и опыт человека. Мифы так же актуальны для нас, как и для древних. Мифы отвечают на бесконечные вопросы и служат в качестве компаса для каждого поколения. Например, мифы о потерянном рае дают людям надежду на то, что, живя добродетельной жизнью, они могут заработать лучшую жизнь в будущем. Мифы о золотом веке дают людям надежду, что есть великие лидеры, которые улучшат свою жизнь. Поиск героя - образец для молодых мужчин и женщин, которым они следуют, поскольку они принимают взрослую ответственность. Некоторые мифы просто успокаивают, такие как мифы, которые объясняют явления природы как действия богов, а не произвольные события природы.

Субъекты мифов отражают всеобщие заботы человечества на протяжении всей истории: рождение, смерть, загробная жизнь, происхождение человека и мира, добро и зло и природа самого человека. Миф вписывается в универсальное культурное повествование, коллективную мудрость человека. Прекрасной иллюстрацией универсальности этих тем является то, что так

много народов, что не общались друг с другом, создают мифы, которые очень похожи. Так, например, культуры во всем мире, от Ближнего Востока до далеких гор Южной Америки, имеют мифы о больших наводнениях, девственных рождениях и загробной жизни.

В отличие от сказок, мифы не всегда оптимистичны. Суть верных природе жизни мифов такова, что они часто предупреждают как пророчества. Многие мифы поучительны и действуют как руководство социальными нормами, утверждая культурные табу, такие как кровосмешение, братоубийство и жадность.

Мифы также широко распространены в искусстве и рекламе по очень простой причине. От фильма до автомобилей до парфюмерии реклама использует визуальные метафоры, чтобы говорить с нами. В то время как художники каждого поколения переосмысливают мифы, те же основные образцы проявились в мифологии в течение тысяч лет. Имя, фраза или изображение, основанные на знакомом мифе, могут говорить о качестве и объемах тех, кто поглотил эти мифические сказки с рождения.

Когда Жаклин Кеннеди сравнила время пребывания своего мужа на посту президента как на новый Камелот, мы понимаем, что она имела в виду, что это был золотой век, как у короля Артура. Когда греческое правительство окрестило кампанию по спасению этнических греков из-за стен железного занавеса «Операция "Золотое руно"», мы поняли, что они ссылались на древнее имя, чтобы сообщить, что эти люди принадлежали им и должны быть возвращены.

Каждое поколение сказочников добавляет еще один уровень факта и вымысла к мифам, так что темы и персонажи мифов являются вневременными и бесконечно важными, поскольку они заново изобретаются и снова привносятся в жизнь каждого нового поколения.

Миф и исследование видеоигр¹

Вопросы исследования мифа в видеоиграх являются значимыми сегодня, как для разработчиков и исследователей видеоигр, так и для общества в целом, поскольку видеоигры в наши дни оказывают весомое влияние на современное массовое сознание. Видеоигры являются одним из способов формирования ценностных установок, паттернов поведения и социального взаимодействия, наряду со СМИ, кинематографом, рекламой, социальными медиа и др. Многие исследователи видеоигр говорят о том, что видеоигры не следует рассматривать просто как развлекательный продукт, поскольку они оказывают значительное влияние на общество и многие сферы нашей жизни, такие как: образование, военная подготовка, здоровье, безопасность и др. [1].

Видеоигры сегодня широко распространены, они являются неотъемлемой частью нашей жизни. Все большее количество исследований показывают позитивные эффекты, оказываемые видеоиграми на человека в когнитивном, мотивационном, эмоциональном и социальном аспектах [2]. Сегодня существует необходимость изучения видеоигр как значимого феномена современной культуры, влияющего на систему ценностей, поведение, психоэмоциональное состояние человека, его отношение к миру и коммуникацию с другими людьми.

С одной стороны, видеоигры презентуют доминирующие в современной культуре ценности, с другой стороны, они сами выполняют функцию формирования ценностей, стереотипов и жизненных установок. Каждая видеоигра представляет особый взгляд на мир [3]. Видеоигры способны формировать собственные виртуальные миры [4], смыслы, образы и ценности которых транслируются игровыми сообществами и субкультурами посредством косплей, фанфикшн, летсплей и др.[5]

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 16-33-01069

Видеоигры моделируют множество виртуальных миров, погружаясь в которые человек начинает отождествлять образ реальности с самой реальностью. Подобное отождествление является особенностью мифологического восприятия мира. Поэтому сегодня исследование мифа в видеоиграх является значимой исследовательской задачей, которая открывает новое направление для исследований видеоигр. Как миф присутствует в видеоиграх? Целью данной статьи является определение основных направлений исследования мифа в видеоиграх.

Мы понимаем миф как первичное пространство жизненных смыслов, которое не ставится субъектом под сомнение. Миф является неотъемлемым свойством человеческого сознания, поэтому он присутствует в любой культурно-исторической эпохе [6,7]. Миф создает систему координат для восприятия и понимания окружающей действительности, наделяет ее сакральными смыслами. Миф служит основой адаптации человека в мире, с его помощью осуществляется первоначальное познание и структурирование реальности [8]. Миф характеризуется эмоциональной вовлеченностью человека в собственное пространство, нерасчлененностью части и целого, образа реальности с самой реальностью.

В современной культуре существуют практически неограниченные возможности конструирования мифов во многих сферах общественной жизни: рекламе, политике, науке, искусстве, видеоиграх и т.д. Деятельность по созданию современных социальных мифов принято называть мифодизайном. Термин «мифодизайн» был введен А. Ульяновским [9]. Мифодизайн представляет собой рационализированную технологию по созданию мифологических структур, имеющих авторский смысл и предназначенный для восприятия определенной целевой аудиторией. По сути, мифодизайн есть особый метод дизайна системы представлений о мире.

Технологии мифодизайна создают смыслы и образы, которые воспринимаются как единственно возможная картина мира. С помощью мифодизайна конструируется пространство сакральных смыслов для «живущих

в мифе», которое не ставится ими под сомнение. Потребитель воспринимает такой сконструированный миф как часть реальности. Как только сознание потребителя находит возможность взглянуть на миф со стороны и критически его воспринять и осмыслить, начинается процесс демистификации, то есть выхода из-под власти существующего мифа.

Технологии мифодизайна оказывают манипулятивное воздействие на массовое сознание. С помощью мифодизайна структурируется призма восприятия социумом предмета, услуги, товара, события и т.д. Мифодизайн есть рационализированная технология конструирования смыслов, символов и образов, задающих необходимые мифодизайнеру установки поведения целевой аудитории.

Мифодизайн применяется в брендинге и рекламе как инструмент, направленный на удовлетворение потребностей живущего в мифе [10]. С помощью мифодизайна проектируют представления целевой аудитории об определенном бренде, товаре или услуге. С помощью мифодизайна создаются современные мифы, которые А. Ульяновский предлагает определять как контекстуально условно истинные и аксиологически доверительные высказывания.

Мифодизайн отличается от мифотворчества своей целенаправленностью, прагматичностью, авторским характером и проработанностью процедур воздействия на аудиторию. Однако, как и мифотворчество, мифодизайн выступает инструментом оформления пространства культуры, формирования системы представлений о мире и месте человека, установления социальных связей.

В видеоиграх конструируется виртуальный мир, погружаясь в который человек некритически воспринимает те или иные высказывания, послания как истинные в условиях данного контекста. Поэтому исследование мифа в видеоиграх является значимой задачей.

Выделим направления исследования мифа в видеоиграх:

Во-первых, мы можем исследовать мифодизайн в видеоиграх как способ создания и трансляции смыслов для живущих в мифе, которые воспринимаются ими в качестве реальности их жизненного мира. Исследование мифодизайна в видеоиграх раскрывается посредством: анализа визуального языка видеоигры; анализа отражения в видеоигре потребностей целевой аудитории; анализа контекста репрезентации мифа в видеоигре; анализа использованной мифологической аргументации в видеоигре (использование условно-истинных аргументов, которые воспринимаются как естественно верные).

Во-вторых, мы можем провести анализ сознательного или неосознанного обращения разработчиков видеоигр к мифологемам и архетипам, а также использование ими мифологических сюжетов, фрагментов архаических и классических мифологий, образов героев и богов, мифологических символов. Так, в видеоиграх мы можем найти использование, например, архетипов матери, воина, золотого века, мудреца, троицы, круга, мирового дерева и т.д., а также различных мифологем, таких как, например, мифологем башни, моста, глаза, воды и т.д. Активно видеоигры используют образы хтонических существ древних мифологий. Отдельным исследованием может быть анализ мономифа [11] и трансформации образа героя в видеоиграх.

В-третьих, мы можем исследовать видеоигры как мифологические повествования. Видеоигры рассказывают истории, а также создают собственную интерпретацию исторических событий и явлений. Например, видеоигра «Assassin's Creed Unity» формирует собственное мифологическое повествование о Великой французской революции [12]. Интересно исследование особенностей построения мифологического нарратива и хронотопа в видеоиграх. Мы можем также выявлять и исследовать техники и приемы мифа, которые позволяют создавать особую образность и символичность в видеоиграх, например, техника бриколажа, закон партиципации (сопричастия), нарушение причинно-следственных связей, объяснение мира с помощью архе (священного первособытия) и сферы нуминозного и т.д.

В-четвертых, значимым направлением исследований может стать анализ видеоигр как феномена современной культуры. Образы, созданные видеоиграми, воплощаются в реальной действительности посредством косплей, фэндом, ролевых игр и т.д. В данном аспекте возможно исследование мифологических представлений, разделяемых игровыми сообществами и субкультурами.

Таким образом, видеоигры сегодня подвергаются анализу с различных сторон, например, как цифровое медиа, как искусство, как нарратив и т.д. Одним из перспективных, на наш взгляд, направлений исследований является миф в видеоиграх.

Литература

1. Fernández-Leiva A.J., Mora García A.M. Preface for the special issue on Science in Videogames // Entertainment Computing, Vol. 21, 2017, pp. 95-96
2. Granic I., Lobel A., Engels R.C.M.E. The Benefits of Playing Video Games // American Psychologist, Vol. 69, Issue 1, 2014, pp. 66-78.
3. Pérez-Latorre O., Oliva M., Besalú R. Videogame analysis: a social-semiotic approach // Social Semiotics, Vol. 27, No 5, 2017, pp. 586-603.
4. Галанина Е.В., Акчелов Е.О. Виртуальный мир видеоигры: культурфилософский анализ // Философская мысль. 2016. № 7. с. 97-111.
5. Самойлова Е.О. «Околоигровые феномены» и императивы современного общества потребления» // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. №12-3. с. 142-145.
6. Галанина Е.В. Миф как феномен современной культуры // Вестник Томского государственного университета. 2007. № 305. с. 50-52
7. Раздьяконова Е.В. Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры: автореферат дис. ... степени канд. философ. наук: 24.00.01. Томск, 2009. 23 с.

8. Галанина Е.В. Миф как реальность и реальность как миф: мифологические основания современной культуры: монография. М.: Академия естествознания, 2013. 129 с.

9. Ульяновский А.В. Мифодизайн: коммерческие и социальные мифы. – СПб.: Питер, 2005. 544 с.

10. Калиниченко С.С. Мифодизайн и реклама: конструирование современного социокультурного пространства: дис. ... канд. философ. наук: 24.00.01. Томск, 2012. 168 с.

11. Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами. К.: София, 1997. 336 с.

12. Галанина Е.В., Салин А.С. Мифическое в виртуальных мирах видеоигр // Философия и культура. 2017. № 9. с.76-88

УДК 130.1

Иванов А.Г.

Роль мифологии в жизни общества²

В последние десятилетия общество сталкивается с новыми вызовами, которые сопровождаются информационными войнами, размыванием культурных ценностей, кризисом национальных идентичностей. Но стоит вспомнить слова известного философа, что «...национальная сплоченность, или сосуществование народов и социальных групп, подразумевает общий связующий замысел» [1, с. 93]. Дело в том, что успешно противостоять вызовам современности возможно только через консолидацию, поиск объединяющей идеи. При этом во всех – и деструктивных, и конструктивных – общественных процессах и явлениях значимую роль играют социальные мифы, социальная мифология.

² Данная статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ 17-33-01056 а2 «Мифы о прошлом в современной медиа-среде: практики конструирования, механизмы воздействия, перспективы использования».

Миф имманентен социальному бытию, пронизывает его основания, служит фундаментом для развития всех форм общественной деятельности и сознания, являясь нередуцируемым явлением. Однако это не означает того, что должны прекратиться попытки познания мифа с позиций современного уровня развития науки. Изучение мифа возможно в рамках особого исследовательского подхода с использованием знаний из многих областей.

Мы сталкиваемся с общественными явлениями и событиями, содержащими мифологическое наполнение, зачастую не задумываясь об их этической стороне, оказываемом воздействии, практическом значении, не рассматривая миф как некую точку отсчета для интерпретации. Это не мешает, однако, широкому распространению в социальных науках исследований, где в центре внимания находятся миф, мифология, мифологическое. В последнее время происходит все более частое рассмотрение различных форм проявления мифа с самых разных ракурсов: при изучении, прежде всего, традиционных обществ, но также и исторической памяти, коммуникационного пространства, идеологии, социальных иллюзий. Как видим, интерес к мифу велик.

Рассмотрение функций социальной мифологии позволит увидеть ее двойственную – конструктивно-деструктивная – роль в жизни общества.

Ответ на вопрос о степени восприимчивости общества к социальным мифам кроется в понимании того, какими могут быть направления функционирования системы социальной мифологии – созидательными или разрушительными, какими могут быть последствия реализуемых социальной мифологией функций. В конечном счете само общество, его история могут дать ответ на данный вопрос. Проводниками основных функций социальной мифологии выступают такие её элементы как мифы и ритуалы, в которых сконцентрировано все многообразие потенциальных направлений функционирования социальной мифологии.

Направления и особенности функционирования системы социальной мифологии можно в целом показать через функции социальной мифологии. Анализируя социально-философские характеристики основных функций

социальной мифологии, мы исходим из системного представления о социальной мифологии и из того, что разделы философского знания могут быть использованы для выделения соответствующих функций. Кроме того, миф как форма мировоззрения предшествовал в исторической ретроспективе философии, и так же как и сама философия, сталкивался с необходимостью осмысления окружающего мира, процесса познания, формирования ценностных ориентаций людей, извлечения ими практической пользы, информации. Отсюда – части системы в теории социальной мифологии и функции – онтологическая, гносеологическая, аксиологическая, праксиологическая.

Социальная мифология представляет собой онтологически автономную систему, стремящуюся поддерживать один единственный уровень бытия, к которому сводятся сущности всех явлений и предметов мира, где генезис любых вещей связывается с вещным наличным бытием. Более того, социальная мифология способна «с нуля» оформить и создать социальное бытие. При этом все общественные явления и процессы отражаются в мифе с позиции их генетической обусловленности, что позволяет говорить о присущей мифу «абсолютной онтологичности».

Онтологическая функция социальной мифологии проявляется также и в том, что истиной в мифе считается не познанность сущности объекта, а то, в какой степени человек приблизился к объекту через ритуал, жертву или другой мифоконтентный феномен. Истина объекта определяется еще и тем, насколько хорошо известна история его происхождения, насколько хорошо человек способен воссоздать объект, совершив проверенные многими поколениями действия. Такого рода актуализация распространяется не только на значимые для народа моменты истории, но и на важные социальные события, которые, таким образом, вовлекаются в процесс создания мифологической картины мира. Данная функция социальной мифологии коррелятивна интегрирующей (связующей) функции ритуала.

Гносеологическая функция социальной мифологии восходит к такому свойству мифа, как отождествление реальности со всевозможными представлениями о ней. Миф дает человеку возможность познания мира таким, каков он есть, безо всяких дополнительных пластов знания, опосредованных, например, законами, нормами, правилами.

Социальные мифы отражают общественные явления и процессы, дают им свою интерпретацию через мифологические сюжеты, делая акцент на важнейших и судьбоносных моментах общественной жизни. В гносеологической функции социальной мифологии важен дескриптивный, интерпретационный аспект. Именно познание через объяснение, регламентацию является основным в гносеологической функции социальной мифологии и позволяет соотнести данную функцию с такой функцией ритуала, как функция социализации индивида (дисциплинирующая, подготовительная).

Аксиологическая направленность функционирования социальной мифологии обнаруживается уже в тотемизме, который посредством табу и тотемов задавал ценностные ориентиры для всего общества. Тотем выступал в качестве некоторого смыслообразующего и ценностного основания человеческого бытия и мотивировал жизнь общества, деятельность людей.

Аксиологическая функция социальной мифологии задает определенную ценностную шкалу общественным явлениям и отношениям, дает ценностные ориентиры для последующего общественного развития. Аксиологическая функция оказывается осуществимой как в индивидуальных мифах, на уровне восприятия человеком определенных архетипов, так и в социальных мифах. В первом случае речь идет о психотерапевтическом аспекте аксиологической функции, что делает возможным соотнесение этой функции с психологической функцией ритуала, во втором случае – об идентификационном аспекте.

Праксиологическая функция социальной мифологии отвечает за трансляцию, усвоение, воспроизводство мифов, а также способствует передаче знаний от поколения к поколению. Такая передача обязательно происходит в

рамках определенной группы людей, где в социальных мифах, в историях о происхождении вещей, героев отражены знания об обществе.

В полную силу данная функция проявляется во время обрядов, ритуалов, во время инициаций и посвящений, когда знания передаются самым непосредственным образом. Праксиологическая функция социальной мифологии способствует осуществлению практических действий, гармоничной социализации человека, приобщению к накопленным коллективом знаниям и навыкам, что позволяет сравнивать такую функцию с воспроизводящей функцией ритуала.

Коллективный характер социальной мифологии обуславливает общую направленность функций: необходимость воздействия на коллектив с целью регулирования общественной жизни. Хотя функции социальной мифологии способствуют поддержанию стабильности и обеспечению целостности общества, в отдельных сферах общества в определенные исторические моменты общественного развития социальная мифология может выполнять деструктивную роль.

Литература

1. Ортега-и-Гассет Х. Бесхребетная Испания; пер. с исп. // Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. с. 71-190.

УДК 323.1

Махинин А.Н.

Этнокультурная идентичность в пространстве мифов и стереотипов

Борьба за идентичность против попыток других присвоить и воспроизводить элементы культурной традиции, воспринимаемой как «своя» является отличительной чертой современной эпохи. Обращение к теме

идентичности актуализирует размышления о мифах и стереотипах идентичности, которые обладают повышенной резистентностью к исторической критике.

Следует заметить, что соотнесение человеком себя (изначально неосознанное) к той или иной социокультурной общности изначально осенено мифом, функцией которого в известном смысле является осознание членами данной общности их социокультурной идентичности как главной ценности и непререкаемой истины. Присутствие совокупности мифологических констант (сакральное происхождение общности, героический и религиозный пантеон, новое более совершенное «начало», искупительная жертва и пр.) является обязательной предпосылкой для самоидентификации субъекта и осознания им себя в качестве несоизмеримо более значимой части целого по сравнению с собой (общность представлений о прошлом и будущем, территории, языке, национально-государственном образовании и пр.). В последующем развитии это часто становится неререфлексивным элементом для этноса, поскольку источники их спрятаны далеко в прошлом и окутаны мифом (так называемые «объективные характеристики этноса»). Значит, миф по праву является реальным инструментом создания и поддержания этнокультурной идентичности не столько за счет своего содержания, сколько благодаря свойственной ему мобилизующей силы.

При такой логике феномен этнокультурной идентичности получает более или менее внятные очертания, однако он по-прежнему может выполнять функцию резервуара для старых и новых мифов. И здесь начинаются очевидные сложности. Нетрудно заметить, что современные исследования активно развенчивают миф о несостоятельности этнической нации, который исходил из понимания того, «будто у этнической общности есть общие генетические корни, этническое самосознание, которое может до поры до времени «дремать», но когда-то обязательно пробудится, и более или менее стабильный культурный багаж» [4]. Э. Смит доказывал, что «само этническое самосознание невозможно вне системы мифов и символов; оно мифично по

самой своей природе» [4]. Рассуждая о двух представлениях о крови, можно выделить следующие варианты: «кровь, которая течет в жилах» (в этом случае аффилиация членов группы предполагает кровную сопричастность, а маркеры «свой – чужой» основаны на чувстве «крови и почвы») и «кровь, которая течет из жил» (цементирует этнокультурную идентичность и общую память общности на фундаменте значимых событий и дат в истории бытования этнокультурной общности) [5].

Впоследствии, как известно, кровнородственные связи как онтологическая основа человеческих сообществ потеряли свое значение, непреодолимое стремление к сакрализации «начал» переместилось в культурное пространство. Принцип кровного родства сменился установкой о незыблемости примордиальных традиций. Как следствие такого разворота стало появление и развитие в пределах постсоветского пространства «научного неоязычества», главные аргументы которого сводились к обожествлению элементов повседневности и наделению их глубинными смыслами.

В качестве причины указанного дрейфа к примордиальным этническим и/или религиозным ценностям следует указать желание бывших республик в новых условиях установить гомогенные культурные границы, что представляется крайне сложной задачей. Для этого требуется специфическое «сырье», в котором находит свое выражение аутентичные основания бытия общности. В этом свете можно выделить два варианта решения указанной задачи:

1) актуализация нетронутых толщ этнокультурного бытия общности и бинарной связи почвы (в качестве аналога крови) и крови культуры (произрастающей из этой почвы), при этом крайним проявлением подобного синтеза религии и этничности является придание последней высочайшей санкции;

2) «самоотписывание».

Зададимся вопросом: не является ли сама идентичность мифом или выдумкой, если параметры процесса идентификации основаны

мифологизированных началах? Полагаем, что нет, ибо за счет подпитки древних мифов и продуцирования новых происходит подмена стертой веками реальности и одновременно сотворение реальности современной. И эта реальность действует. Придерживаясь этой логики, уместно привести точку зрения А.Ф. Лосева, который видел в мифе, прежде всего, яркую действительность, создающей самую что ни на есть бесспорную явь для человека [3]. В этом смысле категории этничности и этнокультурной идентичности во многом обладают мифологической природой. Если мы соглашаемся с мнением о такой мифологической природе интересующих нас феноменов, важно актуализировать понимание взаимосвязи мифа и этнических стереотипов (как эмоционально окрашенных устойчивых к новой информации и содержащих мощные оценочные реакции образ той или иной этнокультурной общности), которые являются значимыми компонентами в содержании любого вида идентичности. Для этнокультурной идентичности особенно важно восприятие членом общности бинарной оппозиции «Мы – Они», поскольку очень легко миф о злом Чужом способен трансформироваться в современного вида контрпродуктивные этнические идеологии.

Для понимания сущности феномена этнокультурной идентичности и отражения мифов и стереотипов самосознания членов этнокультурной общности следует понимать, что они выполняют следующие функции:

– *Внерефлексивность принятия.* Имея ввиду, что миф принимается целостно и априорно, вне попытки обнаружить в нем какие-либо противоречия, стереотип также «начинает действовать еще до того, как включается разум» [5].

– *Защита традиционных ценностей.* Причем для ныне существующих этносов (и наций) традиции, скорее, избираются или «воображаются» (Б. Андерсон [1]), часто с учетом актуальных потребностей времени. Утверждение о традициях как основании идентичности справедливо по отношению к бесписьменным этносам.

– *Иллюзия контроля над миром.* В известном смысле совокупность этнических стереотипов не столько способствуют категоризации мира социума,

а в большей степени служат космизации действительности, прежде всего, в контексте мифологических дихотомий («свой – чужой», «мы – они» и т.п.), в результате чего мир становится более управляемым по сравнению с неупорядоченной энтропической действительностью.

– *Самооправдание.* В целях моральной и эмоциональной стабилизации и самосохранения в ситуации уничижительного отношения к другой этнокультурной общности или ее членам посредством отрицательного гетеростереотипа реализуется акт самооправдания доминирующего этноса, что находит выражение в таких оценочных суждениях по отношению к другому этносу как более низкого уровня развития и бедной культуры, имеет аморальный образ жизни и сомнительный моральный облик. Здесь можно обнаружить две параллели с мифом: 1) миф является отличительным маркером дифференциации добра и зла, света и тьмы, совершенного и несовершенного; 2) является оправданием модели поведения для членов данной общности, оперируя при этом категориями высших целей и идеалов. Потому именно в мифах изначально вызревает известная оппозиция «Мы» (образ добра) – «Они» (образ зла), которые понимаются как этнические константы.

Таким образом, полагаем, что указанное родство этнических стереотипов и мифов отнюдь не является случайным. Как и первичные стереотипы возникают на основе мифа, так и современные мифы конструируются в соответствии со стереотипами. В известном смысле, этнокультурная идентичность представляется мифологической, поскольку этностереотипы (как важнейший компонент идентичности) насквозь пропитаны мифами. Однако это не является единственным и категорическим основанием понимания этничности во многом мифологической категории.

Что же делать человеку, болеющему душой за судьбу своего народа, но при этом не желающему множить миф? То, что он делал всегда. Четко знать, что этот народ для тебя незаменим. Строить баррикады. Бросаться на амбразуру. Становиться неизвестным героем. Становиться историком, этнологом, культурологом. Воспевать Родину в стихах и прозе. Впрочем,

вероятно, такая возможность – тоже своего рода миф. Но попробовать все-таки стоит.

Литература

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
2. Липпман У. Общественное мнение. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2004. 384 с.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М: Азбука, 2014. 320 с.
4. URL: <http://fanread.ru/book/2681394/>
http://liber.rsuh.ru/Conf/Newrussia_polit/filippov.htm

УДК 111.1

Петрунин А.М.

Особенности военного мифа

Мифы народов мира бывают разные. Особое значение имеют военные мифы. Они более привлекательны и держат народы в постоянной готовности к защите от врагов и злых духов. Вспомним мифы Троянской войны. Они до сих пор волнуют военного человека и привлекают внимание военных специалистов и военных историков.

В этом древнем мифе содержатся примеры верности, мужества и стойкости и примеры находчивости, военной хитрости. Чего стоит только Троянский конь. В мифе можно найти и обман, предательство, заблуждение и многое другое, без чего война не может быть.

Военные мифы таили в себе большие проблемы и были основой опасности для всего общества. В них содержатся правила ведения войны и определены пути, ведущие к победе. Все военные мифы пронизаны чудом. А.Ф.

Лосев подчеркнул: «В чуде есть веяние вечного прошлого, поруганного и растленного, и вот возникающего вновь чистым и светлым видением. Уничтоженное и опозоренное, оно незримо таится в душе и вот – просыпается как непорочная юность, как чистое утро бытия. Прошедшее – не погибло. Оно стоит незабываемой вечностью и родиной» [1, с. 196].

Внимание привлекает и миф древней Мексики «Согласно поверьям древней Мексики, боги придумали войну, чтобы солнце могло питаться кровью, необходимой ему для освещения вселенной» [2, с. 63], – отмечено в работе Михаила Лифшица. Всё было бы хорошо, но, согласно мифа, надо развязывать войну, чтобы устранить пасмурные, дождливые и хмурые дни. В итоге может быть и установилось бы светлое и радостное время. Этот миф – опасен, а идти на поводу у него – еще опаснее.

Древние люди верили в него. Уровень их развития был не высок. Люди были слабо просвещённые и они охотно верили тому, кто стоял у власти и на основе мифа «убедительно» призывал одно племя идти на войну против другого, для того чтобы время стало солнечным и тёплым.

В военном мифе скрыты демонические силы, которые являются загадочными. Они могут быть как добрыми (благодетельными), так и злыми (опасными). Проблема разрешается в столкновении разных сил. Так, Индийский бог Индра убивает первозданного змея ударом молнии и освобождает воды. «После этого появляется небо и солнце, начинает лить дождь» [3, с. 25].

Военные мифы разные, но всегда яркие и действенные. Например, Арес – бог войны в Древней Греции, был жестоким. Тем не менее, он не более демоничен, чем другие боги Эллады. Демонизм – это тайные силы, скрытые и как в «мареве, тумане», не дающие точно понять сущность и значение их в мифе. Эти демонические силы имеют двойственный характер. Они как просветляют, так и затемняют путь личности, её желание и цели.

Герой Абхазского героического эпоса Абрскил, родившись чудесным образом, вскоре стал непобедимым богатырём, защитником своего народа. В

доказательстве своей силы он проявил следующее: «Привязав к седлу кожаные мешки, наполненные огромными валунами, Абрскил поднимался на своём крылатом коне-араше в поднебесье. Сбрасывая валуны, он производил шум, подобный небесному грому, а рассекая саблей облака, извлекал молнию» [4, с. 23].

Следующий военный миф – миф о Георгии Победоносце. «Георгий Победоносец (в русском фольклоре Егорий Храбрый, мусульманское Джирджис), в христианских и мусульманских преданиях воин мученик, с именем которого фольклорная традиция связала реликтовую языческую обрядность весенних скотоводческих и отчасти земледельческих культов и богатую мифологическую топику, в частности мотив драконоборчества» [4, с. 373–247].

Это, пожалуй, самый идеальный и почитаемый мифический герой, имеющий особое значение в жизни воинов. «Черты блестящего аристократа («комита») сделали Георгия образцом сословной чести: в Византии – для военной знати, в славянских землях – для князей, в Западной Европе – для рыцарей» [4, с. 274]. Этот миф активно используется в жизни армии и воинском воспитании. Его почитают как российские воины, так и воины других государств.

Известно, что в честь него установлены награды: Георгиевский крест, Георгиевская лента. На Гербе РФ изображён двуглавый орёл, на груди которого дано изображение на коне Георгия Победоносца, который копьём поражает змея, олицетворяющего человеческое зло.

Сегодня, просто не верится, что простая Георгиевская ленточка на груди ветерана или молодого человека может привести в ярость украинского националиста, который так теряет психическое равновесие, что не считает себя человеком и попирает все нравственные нормы в своих действиях и поведении. Очевидно, что миф Георгия Победоносца живёт, действует, привлекает к себе внимание представителей других государств и побеждает.

В мифе борьба со злом священна для воина. Он этим гордится. Что касается злых сил, то они всегда несовершенные, случайные и временные. Тем не менее, их надо учитывать и стремиться во время «обезоружить», т. е. показать несостоятельность в данных условиях.

Основу военного мифа составляет герой. Он призван выполнить волю богов на земле среди людей, упорядочивая жизни и внося в неё справедливость, меру, законы, вопреки древней стихийности и дисгармоничности. У героя свои проблемы: «Обычно герой наделяется непомерной силой и сверхчеловеческими возможностями, однако он лишён бессмертия, остающегося привилегией божества. Отсюда не соответствие и противоречие между ограниченными возможностями смертного существа и стремлением Героя утвердить себя в бессмертии» [4, с. 295] .

Военные мифы живут и в наши дни. Они разные и подобно цепной реакции мгновенно могут оказаться в эпицентре военных событий. Известный политический деятель С.Г. Кара-Мурза увидел проблему самоубийства и войны в качестве «константы» Запада. Константа – это и неотъемлемое свойство системы, предмета, без чего они просто не могут существовать. Далее, политолог спрашивал: «И почему с самого возникновения гражданского общества в него глубоко заложен расизм и неприязнь к чужим; и почему “война – душа Запада”, так что он в принципе невыносим в состоянии мира» [5, с 262]. Быть в состоянии мира Западу просто не дано.

Хищническая, паразитическая природа Западных государств меняется медленно. Она меняется по мере усиления мощи миролюбивых государств. Проблема в том, что все богатства мира Запад силой оружия и войн собрал в течение трёх последних столетий, прожил их и жаждет новых удовольствий. Западная, особенно США, пропаганда под видом ярко разрисованного ящика в виде мифа об американской демократии, свободы, общества благоденствия и массового потребления, заманивает в него антинародных правителей других государств мира.

С.Г. Кара-Мурза вопрошал: «Вопрос стоит трагичнее: затянет ли всё человечество в эту мышеловку, или “послание” было только Западу?» [6, с. 263]. Западная военная философия не в состоянии преодолеть свою мифологическую судьбу.

Таким образом, военные мифы загадочные, героические и трагические. Они как помогают решить сложные проблемы современной военной жизни, так и облагораживают проблемы и опасности для народов мира.

Литература

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., Мысль, 2001. 558 с.
2. Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. М., Искусство, 1979. 582 с.
3. Шахнович М.И. Мифы о сотворении мира. М., Знание, 1969. 63 с.
4. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М., НИ «Большая Российская энциклопедия», 2000. Т. 1. А-К. 672 с.
5. Кара-Мурза С.Г. Попытка диалога с демократом // Интеллигенция на пепелище России. М., «Былина», 1997. с. 238–263.
6. Кара-Мурза С.Г. Попытка диалога с демократом // Интеллигенция на пепелище России. М., «Былина», 1997. с. 238–263.

УДК: 14+2/ 16+159.92

Петев Н.И.

Искусственная мифология: постановка проблемы

Искусственная мифология как феномен современного сознания ярко проявляется в таких сферах человеческой деятельности как киноиндустрия,

видеоигры [1; 2], комиксы, книжные издания в стиле фантастики и т.д. Внутреннее содержание мифов вышеперечисленных сфер имеет наличествующий, действующий, «живой» характер, в отличие от мифов, которые являются продуктом излишней рационализации, крайнего и радикального скептицизма и пропаганды, которыми изобилует современный мир. М. Элиаде отмечает, что в наше время понятие «миф» двойственно (одновременно иллюзия для одних, некая реальность для других), в своём противостоянии логосу и истории он стал обозначать «то, что не существует в действительности» [3, с. 11]. Дж. Ф. Бирлайн отмечает, что для обывателя понятие миф имеет значение лжи, выдумки и суеверия, а телевидение деформировало внутреннее содержание самого этого понятия, превратив его в обозначение ложной, а иногда и опасной концепции [4, с. 13-14]. К.Г. Юнг считает, что причиной десакрализации и некой когнитивной дисфункции в отношении понимания сущности мифа является наука и её отношение к предмету, т.е. к самой мифологии [5, с. 11-12]. Всё это позволяет нам говорить, о девальвации понятия мифа, и о секуляризации его изначального содержания, функций, назначения и т.д.

Другая проблема, связанная с мифом – это процесс мифологизации. Так, Р. Барт, рассматривая миф как семантическую и языковую структуру, отмечает, что мифом может быть любой предмет или явление нашего мира [6, с. 265-266]. Однако внутреннее содержание таких мифов – это пустое и мертвое, и они не будут нести в себе смысловой нагрузки, хотя и будут иметь форму мифологии. Проблема заключается в отделении таких «мёртвых» мифологем от мифов, пусть и современных, но имеющих особое внутреннее богатое, духовное, психологическое и возможно сакральное значение. Искусственная мифология как раз и является выражением таких «живых» мифов в наши дни.

Итак, генезис или начало мифологии, если рассматривать вне контекста её сакральности – это рефлексия архаического мышления индивидуума на события окружающего мира (прошлого, настоящего и будущего), с целью их

понимания и объяснения. Язык знаков и символов является в таком случае единственно возможным и приемлемым для передачи смыслового содержания во вне. Такая форма дефиниции становится единственно возможной для передачи содержания мифа, его структурированности и оформленности, при этом, не теряя его первоначального значения. Мышление первобытного индивида не дифференцировало естественное и сверхъестественное [7, с. 147-148].

Искусственная мифология – это специфическое интеллектуальное конструирование отчасти с обращением к традиционным мифологическим образам, отчасти с добавлением элементов современного бытия. Иногда включаются компоненты футуризма. При этом такая система настолько гармонично синкретична, что часто объединяет в себе кардинально разные элементы и понятия, то есть представляет собой конгломерат несовместимого. Это делает искусственную мифологию своего рода аморфной, способной к постоянному переходу, к постоянным метаморфозам. К. Юнг отмечает, что мифология это одновременно нечто застывшее, но и мобильное, субстанциональное, но не статичное, а способное к трансформации [5, с. 13]. Вышеуказанная особенность искусственной мифологии делает её по своему внутреннему содержанию идентичной традиционной мифологии, а именно «мифологии мифологии».

Рациональность искусственной мифологии заключается в том, что её синкретичность и аморфность создаёт лишь её видимость. Иррациональность обретает эфемерный вид рациональности. Б. Паскаль отмечает, что иногда самое неразумное подчас становится разумным [8, с. 180]. Искусственная мифология хоть и является продуктом рациональной когнитивной деятельности, однако примат её – иррационален. Причина этого – элементы традиционной мифологии.

Искусственная мифология возникает в тех системах, и усваивается такой формой сознания, где отсутствует мифологический компонент, момент иррационального, религиозного, сакрального. Такое состояние возникает при

сублимации, подавлении или там, где мифологический компонент находится в латентном состоянии, состоянии энтелехии, будущей, но сдерживаемой потенции. Также искусственная мифология может усваиваться в тех случаях, где мифологический компонент настолько деформирован, в частности вследствие излишней рационализации, что теряет своё внутренне содержание, некую сакральность, становится лишь формальностью, не выполняющую свои функции. Поэтому одна из функций искусственной мифологии – это компенсация иррационального компонента индивидуума.

М. Элиаде отмечает, что для понимания мифологии необходимо изучать «живой» миф, носители которого ещё остались, так как именно он обладает определённой жизнеутверждающей функцией и является неким примером подражания [3, с. 12]. Искусственная мифология есть «живой» миф. Можно сказать, что искусственная мифология является своеобразным продуктом мифологического сознания, его эманация в данной синкретической форме. Искусственная мифология обращается к бессознательному следу мифа в индивидууме. Она олицетворяет попытку восстановления мифологической составляющей сознания. Это прорыв бессознательного, иррационального. О подобных прорывах бессознательного, архетипов, как о феноменах сознания и мышления архаичного человека говорит Юнг К.Г. [5, с. 89]. Это попытка поиска и воспроизведение потерянного мифа.

Ряд авторов, в частности Элиаде, Бирлайн и Юнг, отмечают особую функцию мифа, как метода восстановления единства прошлого, настоящего и будущего. Дж. Ф. Бирлайн указывает, что именно через миф человек поддерживает связь с прошлым [4, с. 15]. К.Г. Юнг указывает, что с потерей прошлого настоящее утрачивает своё значение, ценность и способность к переоценке [5, с. 93]. Искусственная мифология обладает такой же функцией, только она восстанавливает те мифологические события, которые присутствовали в традиционной мифологии, но в иной форме.

Искусственная мифология часто совмещает футуристические сюжеты и компоненты с традиционными мифологическими представлениями. Это

необходимо для того, чтобы сделать миф «живым». Дело в том, что техника и технология являются «мёртвыми» [9, с. 443-449], а поэтому для того, чтобы миф воздействовал на индивидуума, усваивался им, необходима «живая» составляющая. Футуризм и технология – это нечто мёртвое и пассивное, поэтому быть основой мифологии они не могут. Они не способны пробудить в индивидууме особое состояние, их интенция направлена во вне, в отличие от традиционного мифа.

Несомненно, что искусственная мифология является частью современного мира, однако вопрос о том, является ли это деградацией мифа, или новым этапом его развития, или это нечто большее, например поиск истинного содержания бытия, является актуальным.

Литература

1. Петев Н.И. Генезис онтологического пространства искусственной мифологии / Новые идеи в философии: материалы III Междунар. науч. конф. (г. Москва, июнь 2017 г.). 2017, IV. с. 19-31

2. Петев Н.И. Онтология вселенной Warhammer 40.000 Философско-религиоведческий анализ / материалам XXIV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов» 10-11 апреля 2017 г. [электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2017 (эл. опт. Диск).

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

4. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная мифология. М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. 336 с.

5. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. М.: Совершенство, 1997. 384 с.

6. Барт Р. Мифологии / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2014. 351 с.

7. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / пер. с фр. Б.И. Шаревской. М.: Академический проект, 2015. 428 с.

8. Паскаль Б. Мысли. М.: Астрель, 2009. 253 с.

9. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: АСТ, 2016. 624 с.

УДК159.9

Ставицкий А.В.

Бинарность мышления, сознания, культуры: мифологический аспект

Мифологическое мышление, возможно, в основе своей алогично относительно рационального. Но настаивать сейчас на его дологичности, значит, пытаться вытеснить его в прошлое, поставив знак несомненного превосходства логического мышления над мышлением образным, интуитивным, ассоциативным [1]. Но так ли это? И если логическое мышление за тысячи лет в своем развитии, пройдя путь от конкретного мышления до абстрактного, достигло потрясающих вершин, то почему бы не предположить, что другие типы мышления, возможно, появившиеся ещё раньше, за то же время прошли путь не менее яркий и значительный.

Доказательством тому, хотя бы отчасти, могут служить мифологические структуры мышления в философии (А. Шопенгауэр, С. Кьеркегор, Ф. Ницше, А. Бергсон, Э. Дюркгейм, Д. Андреев, К. Леви-Строс), психологии (З. Фрейд, Г. Ле Бон, К. Юнг, В. Райх, Э. Фромм), литературе (И. В. Гёте, Э. По, Т. Элиот, Д. Джойс, Ф. Кафка, М. Булгаков, Х. Борхес, Г. Маркес, М. Павич и др.).

Кроме того, есть существенные основания сомневаться, что логическое мышление является самым сильным оружием разума. Против этого говорит хотя бы тот факт, что ни одно значительное открытие в истории человечества не было сделано исключительно силами логики. Нередко это происходит даже вопреки ей. А логика лишь потом объясняет отражённый в метафорах

мгновенно сложившийся ассоциативный ряд или мощнейший прорыв интуиции. Однако, несмотря на всё вышесказанное, точка зрения, согласно которой миф не имеет никакого отношения к здравому смыслу, в науке продолжается сохраняться [2].

Понятно, что миф может строиться на воображении, а может включать в себя вполне логично обоснованное суждение, но от этого мифом не перестанет быть, потому что миф есть осмысленный образ. Образ, не подменяющий суждение, но вполне ему соответствующий и с ним соотносимый. А потому любая теория, включая вполне логичные и по-своему красивые учения Птолемея, И. Ньютона и А. Эйнштейна, не говоря уж про различные социальные теории, какую бы смысловую нагрузку она ни содержала, несёт в себе свою мифологию, хотя к ней и не сводима. И если исследователь мифа этого даже не допускает, то какой миф он исследует? Насколько миф ограничивает, пытаясь водить его на коротком поводке? И что вообще под мифом понимает?

Особенно подобные суждения выглядят странными в ссылках на здравый смысл. Ведь согласно элементарному здравому смыслу, самолёты не должны летать, а железные корабли – плавать, поскольку их вес тяжелее воды и воздуха. Но в жизни этого не происходит. С другой стороны элементарный здравый смысл, пусть и ограниченный нашим зрительным кругозором, нам подсказывает, что земля плоская и не планета Земля крутится вокруг Солнца, а наоборот. Но вопреки этому здравому смыслу со времён Коперника и Галилея научно доказано обратное. В свою очередь, здравый смысл и даже логическое рассуждение обыкновенного «среднего американца» подсказывает ему, что Америка несёт всему миру, включая Вьетнам, Ирак, Сербию, Ливию и Афганистан только свободу и демократию, хотя остальной мир может с этим не соглашаться. Иначе говоря, здравый смысл в рамках среды, сформированной на основе определённых идей и ценностей, может оказаться полностью замифологизированным с точки зрения другой «среды» и не иметь ничего общего с её реальностью. Возможно поэтому, одна из основных задач

мифологии - отстаивать самоценность мифа в рамках культуры и сознания, где теория сознания воспринимается «как иносказания метафизики» (М. К. Мамардашвили). И в этом плане миф представляется определённой трактовкой феномена сознания. Она может отличаться от других трактовок, но не может быть проигнорирована.

Поэтому рискнём предположить, что рациональное мышление не выделяется полностью из мифического, а сосуществовало с ним всегда. И вытекает этот вывод не из анализа мышления древних народов, представления о которых, если отталкиваться от последних исследований К. Леви-Строса, могут оказаться весьма спорными [3], а из элементарной человеческой физиологии. Точнее, из бинарного принципа устройства головного мозга. Так, согласно общепринятой точки зрения, рациональное мышление сформировалось в сфере мифического и на определённой стадии развития вышло из мифа и отделилось от него. Но если мы имеем существенные основания взаимодействия мифа с наукой ассоциировать с работой двух полушарий мозга, то нам придётся принять и тот тезис, что мифическое и рациональное мышления возникают у человека одновременно, так как «мифологический мир ни на какой стадии не мог быть единственным организатором человеческого сознания» [4, с. 571].

Исходя из этого, логично допустить, что избежать мифологического мышления так же невозможно, как усилием воли отключить работу правого полушария головного мозга, чего человек не способен сделать даже в состоянии глубокой медитации. И если бы только это? Человек не может себе отказать даже в образных сравнениях, которые неизбежно у него возникают при восприятии окружающего мира и для других людей являются свидетельством остроты и глубины его ума [См.: 5; 6; 7]. Он не может себе отказать в яркости восприятия, которое выражается в образном языке описания, хлёстких оценках, ярких метафорах и блистательных аналогиях. Но всё это – результат работы мифического сознания и функционирования правого

полушария мозга, отвечающего за мифологическое образно-символическое мышление.

Какой же вывод из этого следует? Бремя сознательного отказа от мифотворчества, которое человек на себя возложил с выделением логоса из мифа, должно быть снято как несостоятельное, так как за ним скрывается комплекс своеобразной неполноценности, построенной на желании мыслить исключительно рационально и убеждённости в том, что человек до всего дойдёт с помощью логики. Однако сама же наука не подтверждает этого. Ведь каждый, кто занимался долгим интенсивным и целенаправленным интеллектуальным трудом, неизбежно сталкивался с такой ситуацией, когда анализ исследования складывался у него в какой-то момент, по сути, в готовом виде, будто сам собой, создавая впечатление, словно не он думал, а в нём думалось. Причём, дело не только в том, что ответ появлялся сразу «вдруг» весь целиком в готовом виде перед исследователем, так как нередко почти сразу возникало и его логическое обоснование. И оставалось просто записать его. Значит, задача заключалась не в том, чтобы понять результат, но надо было просто подобрать нужные слова. И не более.

К тому же, вероятно, что вероятно, что взаимодействие двух типов мышления – рационального и мифического - созвучно двум началам человеческой культуры, воплощённым в аполлонической и дионисийской традициях. В этом ключе рациональное и иррациональное начала выступают в единстве как своеобразные Ин и Янь коллективного сознания и всей мировой культуры. А если так, то, возможно, будущее современной науки зависит от того, насколько грамотно она распорядится своими Ин и Янь, выстроив их взаимодействие в позитивном ключе как плодотворно работающее единое целое.

Литература

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

2. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия: предыстория философии. М.: Наука, 1971. 240 с.
3. Леви-Строс К. Первобытное мышление: Пер. с фр.. М.: Республика, 1994. 384 с.
4. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.
5. Лукин А. В магическом лабиринте сознания. Литературный миф XX века // Иностранная литература. 1992. № 3. с. 234-249.
6. Иванова С. М. Тропую символа к мифу [Электронный ресурс] / С. М. Иванова. - Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts>
7. Девис П. Случайная вселенная. М.: Мир, 1985. 159 с.

УДК 008

Юрченкова Н.Г.

Культурные нормы мордвы в контексте мифологического сознания

Три наиболее важных события из цикла человеческой жизни: рождение, свадьба и смерть буквально пронизаны мифологической символикой. Рождение и смерть воспринимались как переходные моменты в биологическом смысле, а свадьба – в социальном. Обряды, сопровождающие эти события, тесно связаны с мифологическими представлениями о рождении, жизни и смерти.

Многие свадебные обряды у мордовского народа получают смысл исходя из мифа, точнее – из его содержания и смысла. Осознавая ответственность предстоящего события, сроки проведения свадьбы строго регламентировались. Мордва справляла свадьбы в наиболее благоприятное время – перед масленицей и после Радуницы, в то время, когда приходятся праздники Ведь аве – богине воды и покровительнице деторождения.

После Радуницы период для свадеб тоже считался благоприятным, так как по воззрениям народа, Ведь ава в это время разрешается от бремени и

охотно занимается судьбой будущих матерей. Удобным и счастливым для заключения браков считалось время после Петрова дня, когда воздаются почести Велень пазу – богу села и Чи пазу – богу солнца, которые заботятся об устройстве семейного счастья брачующихся.

Свадьба как перемена социального положения девушки, воззрение на происходящее как на символическую смерть, и следующее за ней оживление, – наглядно отразились в действиях невесты. В последнюю ночь перед свадьбой ровно в полночь, после первого пенья петухов выходила она во двор и стоя у задних ворот, на чистом месте, причитывая, обращалась, поочередно к верховному богу Нишке пазу, богу двора Кардаз сярко, к умершим предкам. В причитаниях невеста приглашала их на свадьбу и просила благословения. Войдя в дом, она ложилась на переднюю лавку и причитала о себе, созывая подруг оплакать девичество на место ее символической гибели и в тоже время на место ее воскрешения в другом качестве.

В свадебной обрядности нашли отражение представления мордовского народа о пространстве, выражающиеся в понятиях центр помещения – наиболее благоприятное место и периферия. Дом воспринимался как отражение или модель большого космоса. Каждое место в нем и вне дома имело свое значение и свое божество. Считалось, что в доме центр находится под матицей, и поэтому сваты обязательно садились под нее, вызывая этим благорасположение домашнего бога Юрт авы, заручались ее поддержкой в ответственном деле.

Сакрально значимым местом в доме выступала печь, символизирующая в свадебной обрядности грядущую жизнь и возрождение. У печки, являющейся источником социальной регуляции, происходило благословение молодых, «прикармливание» невесты из рук свекрови и наречение ее новым именем.

Мифологические воззрения мордовского народа, связанные с символикой длинных распущенных волос, отражающие культ и магию плодородия, также нашли отражение в свадебной обрядности мордовского народа. В мордовских мифологических песнях и сказках божества покровительствующие чадородию, плодородию (Ведь ава, Комля ава, Норов ава, Пакся ава) и даже демиург Нишке

паз изображаются с длинными распущенными волосами. Имеются песни с мифологическими сюжетами, рассказывающими о Чи пазе, расчесывающем гребнем «хорошие» волосы, о хозяйке воды – «шелковолосой» Ведь аве, любящей расчесывать волосы на берегу реки.

Для девушки волосы являлись признаком целомудрия и чистоты. По представления мордовского народа вырвать или отрезать у девушки прядь волос значило лишить ее свободы, самостоятельности. Сострижение прядей волос рассматривалось в некоторых случаях «как знак отчуждения от своего рода и прикрепление к иному роду» [1, с. 130].

С целью обеспечения плодородия осуществлялись и другие обряды. На «пропое» к столу должны быть поданы соленые лещи и блины, так как рыба символизирует плодородитость, а блин изображает солнце и выступает его прообразом, покровительствующим брачным союзам. При входе в дом жениха молодых обсыпают хмелем с пожеланиями быть богатыми, как хмель богат лепестками.

Широко распространенным предсвадебным обрядом было мытье невесты в бане. Перед баней одна из подруг расплетала невесте косу и отдавала ее матери на костник, а волосы перевязывала лентой. Затем невеста в причитаниях давала наказы своим родным, указывающие на отождествление замужества со смертью. Это подтверждает и тот факт, что невеста по приходу из бани садилась на то место, где обычно клали покойников, а в причитаниях выражала свое желание умереть.

По-разному объясняя смысл этого обряда, исследователи сходятся в одном, что «девичья баня» может быть пережитком древнего ритуала бракосочетания невесты с духом бани, которому она приносила свою девственность с целью обеспечить себе плодородитость.

Особенно тщательно во время проведения свадьбы соблюдаются обряды по отношению к божествам-покровителям: Куд аве, Юрт аве, покровителю двора Кардаз сярко, обитающим в пространстве, где проходила большая часть жизни человека. Объединяя в себе доброе и злое, обладая тайными знаниями

и сверхъестественными силами, божества могли сделать счастливой или несчастливой семейную жизнь. Полагали, что если домовых духов рассердишь, например, не пригласишь на свадьбу, они перестают покровительствовать и способны задушить хозяев. Воззрения, связанные с дуалистичностью мифологических образов, способствовали обязательному исполнению целого ряда свадебных обрядов имеющих целью «задабривания» домашних божеств [2, с. 134]. В доме жениха и невесты в период сватовства неоднократно справляются моления богам-хранителям домашнего очага. После «рукобитья» с целью получения благословения на начатое дело отец невесты в виде жертвы вырезает тремя ударами ножа «озандам пал» (божий кусок), кладет его под порог, где якобы пребывают домашние божества, просит их помощи, а в день свадьбы им делается специальное приглашение на пиршество.

После заключения брака обязательным было принесение жертвы Бая аве и Веды аве. Молодая совершала этот обряд, «кладя первой под банным полком, а второй бросая в реку – деньги, холст, хлеб и соль». Веды ава, покровительствующая браку и деторождению, могла рассердиться на семейную пару и обречь на постоянную или долговременную бездетность, наслать болезнь, которую только сама могла излечить. Во избежание этого «новобрачные тайно от всех ходили на реку и обнявшись на берегу, молили Веды аву о даровании детей» [3, с. 245]. Глубокой символичностью наполнен обряд собирания молодой «на реку», в котором явственно выступают мифологические основания совершаемых действий: огромная кипа полотенец, означающих символические реки, жертвоприношения в виде курицы, ковриги хлеба и яичница, погружение молодой в воду или обрызгивание ее водой.

Примечательно, что невеста входила в дом жениха с зажженным штатолом – главной святыней мордовского народа, выполняющей функцию сакрализации происходящего события. Являясь одним из важнейших смыслообразующих символов культуры мордовского народа, в свадебном обряде он выступает «каналом связи космических зон», мира богов и людей,

живых и мертвых. Свеча хранилась в доме невесты всю жизнь, а потом, как символ единения живых с миром предков, ее клали с хозяйкой в гроб.

В настоящее время одни свадебные обряды утратили свой первоначальный смысл и исполняются лишь по традиции, другие получили новое осмысление, третьи приобрели шуточный, игровой характер.

Литература

1. Шуляев А.Д. Жизнь и песня. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1986. 171 с .
2. Юрченкова Н.Г. Мифология мордовского этноса: генезис и трансформации. Саранск: республиканская типография «Красный Октябрь», 2009. 412 с.
3. Harva U. Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen. Helsinki, 1952. 448 s.

УДК 130.3

Яковлева Е.Л.

Современный модус человека мифического

Пытаясь приоткрыть тайны метафизики личности, сталкиваясь с одной из «вечных» ее характеристик, связанных с мифом. Человека можно охарактеризовать как *существо мифическое*. Заметим, как в далекую первобытную эпоху, так и в современности личность нуждается в мифе и мифизациях окружающего мира, в том числе Я. Возможно, объяснить подобное можно тем, что миф оказывается той вечной символической формой, помогающей самовыразиться личности, выдать за реальное фантазийное, связанное с потаенным/бессознательным/желаемым. В мифе личность скрывает, раскрывая, *себейность*, нащупывая ее пределы и возможности посредством несуществующего, связанного с необычностью/чудесностью. Миф создает

удобную среду личного обитания – своеобразную капсулу, существующую одновременно с действительностью, но нередко отчужденную от нее. В этом отношении миф становится формой бегства от реальности в небытийное, становящееся для личности бытийным. Мифический нарратив помогает личности самоутвердить себя не только в собственных глазах, но и окружающих людей. Развертываясь в действительности, мифологическое представляет фантазийное в качестве реального, заставляя поверить ему и себя, и окружающих людей (неважно в каком существовании – истинном или вымышленном).

Для мифологической модальности характерна *необычность*, являя собой *закон проявления чуда/чудесного*, где всякое чудо в конечном итоге растворяется в едином чуде мифологического духа. При этом в чуде совпадают и/или сталкиваются два разных плана действительности: личность сама по себе и история этой личности, что создает диалектическое напряжение. Благодаря чуду в мифе происходит фантазийная модификация событий, в которую *верящий верит*.

Господствующий в современном обществе гламур, базирующийся на идеях красоты, молодости и богатства, поддерживает в личности тягу к мифическому. Ключевые идеи гламура мифизируются, подстраиваясь под сменяемые друг друга модные тенденции. Мифологизация красоты, молодости и богатства рождает особый *иллюзорный мир*, с одной стороны, далекий от действительности, а с другой стороны, претендующий на реальность и даже пытающийся заменить ее. Данная антиномичность приводит к тому, что современный человек, стирая различие между реальным и фантазийным как естественным и искусственным, начинает жить в грезе – *гламурном пространстве* социального.

Гламур обнаруживает тесную связь с мифическим мышлением, что обнаруживается в самом понимании гламура, олицетворяющим роскошный стиль жизни, внешний блеск и шик. Миф оказывается мощной сцепкой довольно разрозненного и многоликого гламура. Дело в том, что миф,

обладающий внутренней прочностью и плотностью, представляет собой вечную символическую форму, способную трансформироваться, подстраиваясь к различным изменениям, тем самым являя своим бытием *закон устойчивости*. Подчеркнем, ядро мифического составляет утверждение о том, что *миф мифичен*, заставляя снять любые претензии с него и переводя стрелки ответственности на социальный/личный аспект. Но в контексте гламура игнорируется любая ответственность, усугубляя ситуацию поддержанием традиции *мифизирования мифического*.

Ярко выраженная в гламуре направленность на чудо объединяет все содержательные элементы мифического, придавая им характер таинственности и сакральности. Заметим, последнее динамично: любое профанное содержание бытия может приобрести его характер, высвечивая не объективное, а – субъективное, в котором есть место фантазийному и определенной идеальной соотнесенности с высшим. В итоге сакральное одновременно предстает как недоступное и близкое, чудесное и привычное, защищающее и раскрывающее. Данное обстоятельство, высвечиваясь в мифе, в дальнейшем расслаивает реальное бытие на ценности сакральные и профанные, через призму которых возникает современный дискурс гламура.

Гламурный миф повествует обо всем глянцево-гладком, красивом, идеальном и безупречном, тем самым создавая магическо-мифологический образ. Апофеоз подобного обнаруживается в медийном пространстве социального, на страницах мужских и женских журналов/передач. Телеэкраны и страницы СМИ заполняются гламурными мифизированными событиями, которые подаются ярче, чем действительность: они создают иллюзорный мир, по которому в конечном счете начинает жить реальность. Современный миф о гламуре представляет собой открытый текст, постоянно пополняющийся новыми эпизодами, в которых обнаруживается нигилизм видимостей, воспринимающийся реципиентами как реальности. Миф сегодня позволяет личности жить посредством его симулятивного содержания, уходя от реальности и радуя себя обманом/иллюзиями о существующем. Привлекательность гламурного мифа

заключается в том, что жизнь предстает в нем праздничной, без обязанностей, забот и тягостей, то есть чудесной, ничем не обремененной. Игра образов и смыслов в нем наделяет реципиентов желанными возможностями.

Обратим внимание на один момент. Современные гламурные мифизации являются не вечными, а сиюминутными: некоторые личности/вещи/предметы только на миг попадают во владение мифического слова, затем исчезают, а их место занимают другие. Сегодня мифы о гламуре создаются намеренно и технологично: их пишут не народы, а персоны, продуманно и рационализировано, искусно манипулируя сознанием и поступками воспринимающих их людей. Как правило, ярыми адептами гламура становятся (патологические/невротические) личности, проявляющие жадность к мифическому, страдающие от собственной неполноценности и разного рода фобий, в том числе, связанных с несоразмерностью внутреннего и внешнего Я. Гламурная личность боится, избегая, бытия внутреннего – *в-себе/при-себе/с-собой*, считая, что оно уничтожает бытие внешнее – *для-себя*. Данное обстоятельство свидетельствует о зыбкости гламура и его мифизированных конструкций, не способных сделать личность самодостаточной и не дающих уверенности, в том числе, в завтрашнем дне.

В заключении подчеркнем следующие моменты. Несмотря на вымышленную основу, миф обладает онто-поэтико-логическим статусом. Именно миф представляет собой удобную конструкцию, позволяющую вместить любую информацию о жизненной ситуации, приукрашивая ее и вплетая в повествование элементы фантазийного. С психологической точки зрения, миф являет собой способ быть в согласии с миром, но с миром воображаемым/идеальным/гармоничным. Мифизируя, человек примиряет себя с действительностью, самоутверждаясь в собственных глазах и окружающих людей. Но современные мифизации выступают в качестве суррогата бытия и коммуникации, помогая на небольшой промежуток времени преодолеть отчужденность в социальном, испытывая (нуминозное) наслаждение от подобного.

2. МИФ КАК УНИВЕРСАЛИЯ И СМЫСЛОВАЯ МАТРИЦА КУЛЬТУРЫ. ВЕЛИКИЕ МИФЫ ВЕЛИКИХ КУЛЬТУР

УДК 008(075)

Авдеева И.А.

Миф о гуманизме в контексте современной европейской ситуации

Современный европейский гуманизм и соответствующая ему в практике концепция прав человека и демократия, базирующаяся на неолиберальных ценностях - это тот идеал, под которым вот уже несколько столетий существует европейская культура и цивилизация. Однако же при попытке рационализировать его и углубиться в его содержание с опорой на генезис и современное наполнение мы приходим к неоднозначным результатам.

Миф о гуманизме создает смысловое поле европейской культуры, языковую систему, ценностные основания различных сфер действительности и деятельности. С другой стороны, он ушел от конкретики и потерял реальное содержание, видоизменился содержательно, но формально существует в прежней функции – стержневой опоры европейского мировоззрения.

Попытки разобраться в этих установках приводят к выделению в исторической ретроспективе двух как взаимоисключающих, так и взаимодополняющих тенденций, составляющих общий характер развития многих социокультурных трансформаций. *С одной стороны*, это процессы гуманизации, составляющие суть этих трансформаций, начиная с эпохи Возрождения и заставившие сначала изменить взгляд на человека, а затем и на все человечество. Этот гуманизм сначала позволил человеку возомнить себя титаном, практически Богом и правителем земного мира. Просветительские идеи развивали его, наполняя практическим воплощением в праве. Даже Реформация с идеей кальвиновского детерминизма, предопределенности и

несвободы не смогла его поколебать. Однако, с другой стороны, чрезмерная самоуверенность привела в результате к тотальному разочарованию и стыду за человека и его деяния в XX веке. В результате чего гуманизм XX века - это уже отнюдь не оптимистическое человеколюбие, основанное на вере в его великие возможности, а человеколюбие из признания неустойчивости человека в мире и признания его слабости. Признание человеческих слабостей и провал миссии сверхчеловека делает в XX веке сочувствие к человеческим слабостям и толерантность ведущим ориентиром современного гуманизма.

Трудно не признать тот факт, что термин «гуманизм» имеет вполне конкретное значение отношения к человеку как к высшей ценности, тем не менее, он не просто содержательно видоизменяется, но и весьма расширяет контекст своего употребления. Идея самосовершенствования за счет собственных усилий также редуцируется в концепциях трансгуманизма в идею совершенствования за счет тех результатов научно-технического развития, которые создаются другими людьми на благо всего человечества. Вот только идея блага конкретики не имеет и в своих трактовках часто расходится не только в контексте философской ее интерпретации, но и в контексте современных европейских политических программ (достаточно вспомнить последние выборы 2017 г., например, в Германии).

Нынешние гуманистические установки в противоречивости и разнообразии их культурного содержания представляют собой, скорее, как раз совокупность неких «сакральных» и почти абсолютных ценностно-мировоззренческих установок, которые зачастую противоречат их социально-политическому и культурному наполнению под эгидой некой идеальной и единой концепции гуманизма. При этом само существование гуманистического метанарратива сопровождается дальнейшим мифотворчеством: демократические идеалы, мультикультурализм, права человека и прочие ценностные установки и ориентиры, которые в практике имеют совсем иное наполнение нежели в представлениях о них, - все это стало там, что поддерживает традицию в развитии европейской цивилизации

последних столетий, обеспечивая ее непрерывность. Это, по мнению Б. Малиновского, главная практическая функция мифа. Речь идет именно о такого рода представлениях, которые не рационализируются в обыденном сознании, связаны именно с мироощущением, а не миропониманием (Ф. Х. Кессиди), существуют в определенной степени как сакральные истины, критика которых неуместна, осуждаема, а попытки конкретизации выстраиваются лишь в ключе позитивной доказательной аргументации.

Можно повсеместно наблюдать, как гуманитарное знание, возникающее в той или иной культуре, чаще всего служит именно поддержанию подобных установок. Попытки инакомыслия не получают достаточной поддержки и часто также встречают непонимание. Показательна в этом отношении Парижская декларация под названием «Европа, в которую мы верим» от 7 октября 2017 г. «Суеверие неизбежного прогресса» - вот что, по мнению авторов Декларации, управляет сегодняшней Европой. Эта Декларация не нашла достаточной поддержки во власти, но, возможно, в будущем она получит большой резонанс в обществе, которое в очередной попытке возрождения создаст или возродит иные мифы, опираясь согласно Декларации на необходимость «возродить чувство духовного величия (a sense of spiritual greatness, Sinn fur geistige Größe) и придать ему соответствующее значение, чтобы наша цивилизация сумела защитить себя, с одной стороны, от возрастающей власти материального богатства, а с другой, — от засилья вульгарных массовых развлечений» (§29) [1]. Мы нуждаемся в возрождении моральной культуры (§30)». На каких именно гуманистических установках будет происходить возрождение духовного величия, традиционно-ренессансных или христианских, либо это будет некий новый гуманизм и новая вера, покажет время.

Литература

1. Декларация A Europe we can believe in. URL: <https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/>

Роль мифа в культурной памяти

Миф является одной из первых форм духовного освоения человеком окружающего мира, его символическим воспроизведением и объяснением. Миф упорядочивает в сознании человека окружающий мир. Смысловыми единицами мифологического мышления являются не понятия, а коллективные представления, которые могут быть выражены в форме коллективных воспоминаний. Эти представления (воспоминания) формируются не на основе неких логических умозаключений, обобщения опыта, а по законам некой сопричастности человека к событиям, произошедшим в глубокой древности, то есть в «начале времен».

Традиционный миф обычно совмещает в себе два момента — диахронический (повествование о прошлом) и синхронический (соотношение настоящего и будущего). Таким образом, при помощи мифа человек и общество связывают в своем сознании прошлое с настоящим и будущим, и это обеспечивает духовную (ментальную) связь между поколениями. Миф объясняет происходившее и происходящее в мире и Вселенной. Миф представляет собой особый способ духовного и практического освоения мира человеком. В мифе, как наиболее ранней форме человеческих представлений о происходивших и происходящих событиях, объединяются зачатки знаний, религиозных верований, эмоциональные, нравственные и эстетические оценки определенных моментов «истории».

Так как миф может выступать одной из разновидностей коллективных воспоминаний, то его можно считать одним из составных элементов культурной памяти. Память всегда имела большое значение в жизни как отдельного человека, так и общества в целом. Обнаруживая связь и

преемственность прошлого, настоящего и будущего, культурная память является важным средством формирования и поддержания индивидуальной идентичности человека. Память человека и общества выступает как некое «хранилище» духовных ценностей культуры.

Данная статья является продолжением исследования, связанного с изучением культурной памяти и ее роли в жизни человека и общества. В ней будет предпринята попытка сравнения двух концепций значения мифа и мифологии (Я. Ассман и М. Элиаде) как составных частей культурной памяти, в жизни человека и культуры в целом.

В своей работе «Культурная память» Я. Ассман актуализирует ценностную и мифологическую составляющие культурной памяти. Он пишет, что память о далеком прошлом, о мифологических истоках и началах, именуется собственно культурной. В зависимости от характера той или иной культуры память обращается либо к космическим мифам, либо к историческим легендам. В ее истории важнейшим событием является канонизация, замораживание памяти, когда течение традиции останавливается созданием канона [1].

Концепция Ассмана учитывает внешние формы институционализации памяти – прежде всего, ее текстуальное закрепление усилиями особой социальной группы, носителей неких сакральных знаний. Сущность сакрального в культуре заключается в том, что оно хранит память о собственном легендарном основании. С точки зрения ученого, религия определяется через особый тип памяти, который носит агрессивно-завоевательный характер, разрушающий историческую память народа во имя бесконечного превосходства вечности. Вечность в культуре передается путем мифологизации отдельных явлений и событий культуры и, чтобы правильно толковать сакральные смыслы культуры, необходимо обращаться прежде всего к истокам. В памяти каждого человека есть определенный набор воспоминаний о культуре прошлого, которые он зачастую даже не осознает, именно они и составляют коллективные воспоминания человека о прошлом. Такие

воспоминания и заключаются чаще всего из мифов или отдельных знаков и символов (архетипов) [2]. В этом ключе концепция Я. Ассмана во многом близка к теории такого ученого, как М. Элиаде.

В своей работе «Аспекты мифа» М. Элиаде пишет, что сознанию человека присуще такое качество как мифологичность. Элиаде утверждает, что «современный человек считает, что он есть результат истории, а представитель архаического общества считает себя порождением целого ряда мифических событий» [3, с. 25]. Элиаде отмечает, что мифы со временем теряют своё прежнее значение и перестают осуществлять трансцендентную функцию, и что в какой-то момент истории культурная элита перестаёт проявлять интерес к истории богов и не верит больше в мифы, но продолжает всё ещё верить в богов. В современном мире происходит процесс десакрализации традиционного мифа, и это приводит к возникновению новой мифологичности современной культуры. Например, современный человек всё так же верит в сказки, истории, строящиеся по мифологической модели. Герои таких произведений и историчны, и психологичны. Эта модель, используемая в литературных произведениях современной культуры, сюжетно и функционально сближает их с мифами первобытных обществ. По Элиаде, современный человек таким образом пытается преодолеть время, одержимость памятью совпадает у него со страхом забвения и стремлением к аутентификации (подтверждению своей идентичности) [3].

Таким образом, сравнивая теорию Ассмана с теорией Элиаде можно сделать вывод о том, что сохранение сакрального в памяти человека и общества происходит путем канонизации определенных сюжетов и смыслов. Однако отличие концепции Ассмана от идей Элиаде заключается в том, что первый исследует только традиционные, статичные, закрепленные в древних культурах священные смыслы и символы, тогда как Элиаде говорит об их неизбежной трансформации во времени и пространстве [2].

Подводя итог вышесказанному, можно сделать вывод о том, что миф и мифология являются неотъемлемыми элементами культурной памяти. Они

играют одну из главных ролей в поддержании и сохранении культурной памяти человека и общества. Память – это живой и очень подвижный, сложный «организм», поскольку принадлежит различным группам, которые сохраняют ее для потомков. Память не всегда «удобна», но необходима, потому что дает свободу выбора своей культурной принадлежности. В отличие от истории память – это эмоциональное переживание, связанное с реальным или воображаемым воспоминанием и допускающее всевозможные манипуляции, изменения, вытеснение, забвение. Она является универсальным способом сохранения информации прошлых поколений для поколений будущего.

Литература

1. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

2. Бегунова Е.А. К определению понятия культурной памяти в зарубежной гуманитаристике // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 39. с. 53-60.

3. Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Академический проспект, 2014. 235 с.

4. Юнг К. Архетип и символ. М.: Канон+, 2015. 336 с.

УДК 008(075)

Габриелян О.А.

Мифология - идеология – социальные технологии (возможности исследования)

Мифологичное сознание зарождается на начальной стадии развития человечества. По мере развития человеческого общества оно вырабатывает

иные более продвинутые формы общественного сознания: религиозное, художественное, философское, научное. На наш взгляд, при этом они не элиминируют, не замещают мифологическое сознание. Оно присуще современному человеку как со-природное ему качество. Более того, есть все основания считать, что как самое первое и простое оно продолжает выполнять все ту же роль упрощенного, но целостного и непротиворечивого осмысления мира. Принцип наименьшего действия является универсальным и действует не только в физическом, но и в социальном мире. В повседневной жизни человек пытается минимизировать объяснительные процедуры своих действий и мифизированное сознание здесь оказывается максимально адекватным социальной жизнедеятельности человека. Причем это не связано со степенью развитости различных обществ XXI века.

Более того, в обществе потребления оно оказывается массово востребованным. Для обоснования этого тезиса достаточно проанализировать механизмы воздействия рекламы на современного человека или игровые интерактивные технологии, используемые в виртуальной среде. Наличие этого качества позволило разработать систему манипуляторного воздействия на целые социумы посредством «мягкой» силы.

Возникла потребность в ремифологизации, то есть в возвращении и осмыслении места мифа и мифологии в современном обществе. Так происходило на протяжении всей истории человечества в ее переходные эпохи – в период Возрождения, в эпоху Романтизма, Модернизма, в частности, в период Серебряного века в России. Мы утверждаем, что это происходит и в настоящее время - в эпоху постмодернизма. К чему еще более надежному и простому может обращаться обыденное сознание в эпоху тотальной деконструкции, гибридности социальной активности, ускоряющихся общественных изменений? Более того, мы считаем, что это не только возвращение к мифологическому сознанию, а активизация его состояния. Мифизированность сознания никогда не исчезала, а только находилась в разной степени актуализации. В переходные периоды потребность в нем оказывается

максимальной, так как только оно наиболее эффективным образом помогает человеку отвечать на вызовы рассыпающегося мира.

Наша постоянно «включенная» способность мифологически обустроить мир в сознании, позволяет выстраивать непротиворечивым образом всю цепочку жизнедеятельности: мировосприятия – мироосмысления – миропонимания – мировоззрения. Причем не только непротиворечиво, но и в целостном виде. А с практической стороны с минимальными интеллектуальными затратами.

Мы считаем, что вполне возможно построить концепцию теоретического осмысления этого процесса и предлагаем расширить сферу применения мифопоэтики на культуру, понимаемой как текст. Нам представляется, что такой подход обладает эвристической и прагматической перспективой. Он позволит «читать» текст культуры, то есть осуществлять декодирование его символических форм. В них, в свернутом виде представлен мир вполне осмысленным образом.

Исследование мифопоэтики позволит понимать логику воздействия на сознание. Поэтика в ее академическом и широком понимании рассматривается как раздел общей эстетики. Мы же понимаем под ней логику как эстетической, так и этической системы конкретной культуры и даже цивилизации, то есть наш подход осуществляет методологическое расширение и очерчен рамками практической философии.

Мифопоэтика может выступать и как процесс исследования, и как логика генезиса и бытия изучаемой реальности. Выбранный теоретический инструментарий – мифопоэтика – неслучаен. Она представляет собой механизм взаимодействия мифологии и идеологии. Применяя мифопоэтику к истории и современности как тексту, мы открываем не только исследовательские перспективы, но и возможность понимать конструирование новых мифологем или модернизацию старых как ответы на актуальные вызовы истории эпохи постмодерна.

Мы вступили в такой исторический период, когда социальные технологии стали настолько продвинутыми, что мифологизация политического процесса стала искусственно осуществляемой манипулятивной технологией, посредством которой создают дополненную реальность и внедряют в человеческое сознание соответствующие мифы.

Идеология есть технологизация мифологии, процесс доведения ее в качестве конечного продукта до потребителя. Миф и мифологема онтологичны, а идеология и идеологема технологичны. Идеология выступает реальным механизмом претворения мифа в социальную жизнь. Идеология, как и мифология, объективно существует как регулятор человеческого поведения и регламентирует повседневную жизнь как образ желательного настоящего и будущего. Идеология невозможна без композиции, сюжета, образа, без мифа и мифологем. Она опирается на них. Более того, ей необходима своя этика и эстетика. Только в этом случае она может быть успешной, вдохновляющей, по крайней мере, на начальном этапе своего рождения и зрелого триумфа.

Отмеченное важно потому, что повседневное сознание не углубляется в особенности соотношения мифа и идеологии. Оно не критично, так как мифологично и находится под прессом идеологического давления и соучастия. Для него важна прагматика простых объяснительных схем и ритуалов в практике повседневности. Но тот, кто задумался над возможностями социального проектирования осознает перспективы подобных исследований.

УДК 316.35

Кислый А.Е.

Миф как элемент экономической структуры общества

Мифы, как правило, относят к надстроечным явлениям, к области культов, преданий, архаических и традиционных мировоззренческих установок и т.п.

Об этом свидетельствует и тематика нашей конференции, озаглавленной организаторами «Миф: история, политика, культура». Миф – это одна из форм отражения действительности, что свойственно человеку, а в философском понимании – особенная форма мышления, которой присуще совмещение реального и фантастического, природного и сверхприродного, игнорирование объективной реальности, причин природных и общественных явлений.

Конечно, сама реальность бытования мифов подсказывает, что их социальная роль в определенные исторические периоды жизни общества может быть значимее, касаться прямо явлений базисных. Правда, в ряде случаев, когда миф становится инструментом политики, можно в большей мере говорить не об устоявшемся научном понимании мифа, а о маргинальном, и тогда миф выступает элементом пропаганды на уровне манипуляции общественным сознанием. Покажем на примерах некоторые особенности и потребности мифотворчества.

В традиционном обществе особо значимые мифы входили настолько прочно в структуру всей жизнедеятельности человеческих коллективов и возникали как результат такой деятельности, что их можно было отнести также к структурным явлениям экономики. Но на такие мифы не обращают должного внимания, ибо большей популярностью у исследователей пользуются мифы мировоззренческие (у философов, культурологов, др.) или прямо объясняющие те или иные особенности традиций и др. (преимущественно, у этнографов, археологов).

Для анализа возьмем ряд известных мифов о рождении людей-героев-богов мужскими ипостасями различных божеств – патер-натальных мифов. Из тела Брахмы-Прародителя рождается Савитри, из бедра Зевса появился Дионис, а из его головы - Афина. Бедро в мифах выступает эвфемизмом, особенно это явно в древних еврейских сказаниях, когда клятвы, относящиеся к продолжению потомства дают, положив руку под «бедро» владыки. Стоит напомнить, что из бедер Авраама выходит многочисленное потомство.

Еще в конце 80-х и позже в экономических (демографических) и историко-демографических своих работах мне пришлось доказывать, что патриархат не есть просто власть мужчин. Патриархат времен становления производящего хозяйства – общество, в котором была яркая экономическая потребность в маскулинизации общества, в преобладании в нем мужского потомства, иногда с превышением в два раза [1; 2].

После жесткой дискуссии и критики со стороны археологов, но не экономистов, где-то в 1990 г. в одном из центральных археологических журналов без ссылки на мои работы было написано, что, очевидно, придется согласиться с тезисом о большей продолжительности жизни мужчин по сравнению с женщинами на одном из этапов первобытного общества. Прошло время и теперь почти стало общим местом понимание, что были общества, где женщин было меньше, а мужчин больше.

Правда, в многочисленных гендерных студиях системно этот факт еще не осмыслен. Лишались девочек не потому, что нечем их было кормить (это внешняя сторона процесса), а потому, что такой должна быть экономическая структура переходного общества, или общества претерпевающего в становлении производящего хозяйства трудности. Конечно, при этом производящее хозяйство надо мыслить не как «благое открытие», а как жесткую необходимость. Но к принятию такого концептуального вывода ни историки, ни социологи пока не готовы, ибо пребывают в плену научного прогрессистского мифа или устаревшей модели «развития общества». В этой модели невозможно объяснения нежелания первобытных коллективов переходить к производящему хозяйству и проч. М. Салинз удивлен «первобытным изобилием» доземледельческих обществ, переход к суровым условиям земледелия ему представлялись необъяснимыми [3, с. 15]. В.А Шнирельман пишет: «Концепция М. Салинса, по словам некоторых его критиков, знаменует собой рождение нового мифа... И тем не менее в свете новейших данных сколько-нибудь явные преимущества раннего примитивного

земледелия перед охотой и собирательством кажутся сомнительными» [4, с. 266].

Экономическая потребность состояла в маскулинизации сообществ, наличия в нем значительного числа мужчин, не имевших прав на воспроизводство непосредственной жизни, эксплуатируемых на уровне половозрастных классов и сравнительно небольшого числа женщин, «рожающих как родильные машины».

Глава патриархальной общины мог все – владеть имуществом, стадами, женами, детьми и младшими братьями, но не мог одного – родить потомство. А именно многочисленное потомство было экономической гарантией выживания племени, возможности иметь рабов-мужчин и лишаться (недосмотр, выбрасывали, проч.) девочек. Бог верным обещал не вечную жизнь, не рай, а размножение (Яхве: Я размножу тебя, как звезды на небесах).

В этом случае миф о рождении детей мужчиной становился структурообразующим в экономике, или, как нынче определяют экономисты, одним из элементов жизнедеятельности общества, «организуя экономические отношения». Далее, появляются элементы протоидеологии, закрепляемой в мифах, установках, применяемых в быту и в общественном производстве. Поскольку значительная часть экономического производства сосредотачивалась в патриархальной семье, в патриархальных коллективах, то экономическая потребность в соответствующих патер-натальных мифах была значимой [5, с.153 и др., с. 184].

Такой подход к известным мифам разных народов и к логике социального познания показывает, что научные мифы достаточно востребованы и выполняют свою определенную роль, оставаясь все же мифами или устаревшими научными моделями. Вместе с тем, мы можем заблуждаться и в отношении некоторых достаточно локальных, требующих изучения, явлений мифотворчества современности, не учитывая их экономическую составляющую.

Литература

1. Кислый А.Е. Соотношение численности полов: экономические потребности и традиции // Демографические исследования. Вып. 14. К.: Ин-т экономики, 1990. с.119-130.
2. Кислый А.Е. Возрастная структура населения и революция производящего хозяйства // Демографические исследования. Вып. 15. К.: Ин-т экономики, 1991. с.150-161.
3. Салинз М. Экономика каменного века. М.: ОГИ, 1999. 229 с.
4. История первобытного общества. Эпоха первобытной родовой общины. М.: Наука, 1986. 574 с.
5. Кислый Александр. Система начал, трансформаций и завершения истории. К.: Скиф. 370 с.

УДК 903

Пикалов Д.В.

Ханаанский миф в Ветхом Завете

Тема мировоззренческого конфликта кочевников и земледельцев уже ранее рассматривалась нами в предыдущих работах [4, с. 148-153]. Однако уже после их опубликования, у нас возникли некоторые новые мысли, которые хотелось представить вашему вниманию.

Нами ранее уже была высказано предположение, что в основе библейского сюжета о Каине и Авеле, лежит идея дистанцирования кочевников-иудеев от земледельцев Ханаана и самое главное, обоснование своего хищнического поведения по отношению к последним. Кочевники-

скотоводы, ведущие себя по отношению к земледельцам как хищники, убивая и грабя их, хранили и воспроизводили в своих обрядах миф о земледельце – убийце и грешнике.

Однако сейчас нам видится, что история о Каине и Авеле значительно сложнее простого концепта дистанцирования, и самое главное, мы сейчас можем предположить примерное время ее возникновения. Нас все время смущал сам факт того, что в мифологии кочевника, именно кочевник и выступает в роли жертвы. В своей работе «Миф и ритуал неолита» нами так же приводился египетский эквивалент библейской легенды, в котором земледелец убивает кочевника, однако для египетского мировоззрения такой сюжет вполне логичен и закономерен, так как египетская цивилизация земледельческая [3, с. 15-24]. И победа земледельца над кочевником, как постоянной угрозой, есть закономерная реакция мифологизированного сознания оседлого населения. Однако почему в мифологии кочевников и скотоводов иудеев земледелец Каин убивает в поле скотовода Авеля, было не совсем ясно.

Если имя «Авель» обозначает «пастух», то имя «Каин», переводится как «кузнец». Не земледелец, а именно кузнец. Кузнец Каин «построил город», а одним из его потомков стал Тувалкаин, «который был ковачем всех орудий из меди и железа».

Библейское предание о кузнеце Каине отражает и реальную историческую ситуацию, с которой столкнулись древние иудеи, придя в Ханаан. Как отмечают археологи, ханаане и филистимляне ушли далеко вперед в деле металлургии и металлообработки, нежели чем кочевники-иудеи.

Даже ритуальные статуэтки, находимые в древнеиудейских поселениях, выполнены в хананейской традиции, а оружие имеет явное филистимское происхождение. Ветхий Завет сохранил предание о том, что филистимляне запрещали иудеям иметь собственных кузнецов: *«Кузнецов не было во всей земле Израильской; ибо Филистимляне опасались, чтобы Евреи не сделали меча или копья [2].* И как предполагают учёные, дело, очевидно, не только в запретах, но и в первую очередь в контрасте между развитием металлургии

двух народов. Железо, как отмечает Н.Я. Мерперт, входило в обиход израильтян очень медленно [1, с. 266]. Именно филистимляне первыми привнесли культуру железа в Ханаан. Археологами обнаружены изготовленные филистимлянами железные кинжалы, серпы, мечи, наконечники копий, элементы плуга и украшения.

Мы также знаем, что священное предание иудеев хранит память о войне против филистимлян. Филистимляне пришли в Ханаан значительно раньше иудеев и видимо обосновались там настолько прочно, что все попытки выбить их оттуда, упоминаемые в книге Иисуса Навина не увенчались успехом. Археологи фиксируют тотальное опустошение городов всей Западной Палестины в раннем бронзовом веке и резкое пресечение развития их культуры на целых три столетия. Н.Я. Мерперт отмечает связь между упадком городской цивилизации в Западной Палестине и библейскими преданиями о Иисусе Навине и разрушении иудеями ханаанских городов [1, с. 220-222].

Учитывая все вышеизложенные факты, а именно то, что филистимляне обладали передовыми для своего времени технологиями выплавки и обработки железа, производства железных колесниц и оружия, чего не было у кочевников-иудеев; имя «Каин», которое переводится как «кузнец», к тому же он построил первый город; предание о священной войне Иисуса Навина, когда вся добыча «предавалась заклятию», т.е. её надлежало целиком уничтожить, принести в жертву Яхве; тактика «выжженной земли», которую мы видим в Иерихоне, не просто разрушенном до основания, но когда всякая попытка восстановить его объявлялась преступлением; тактика партизанской войны легендарного Самсона; все это позволяет нам предположить, что возникновение мифа о Каине и Авеле относится к периоду конфликта между филистимлянами и иудеями, то есть, вероятнее всего, в XIII-VIII в. до н.э.

В отрывочных сведениях касающихся религии филистимлян, сохранился сюжет близкий к библейской истории о Каине и Авеле. Несмотря на то, что филистимляне были выходцами из крито-микенской культурной среды, и это подтверждается данными археологии, их религиозные воззрения, по мнению

ряда ученых, представляют собой симбиоз из хеттских верований и культов плодородия, процветавших на сирийско-палестинском побережье. Однако фрагментарность документов, позволяет только высказывать предположения о религиозной жизни Ханаана. Но даже в этих крайне отрывочных сведениях о религии филистимлян, сохранилось предание о двух братьях, один из которых убивает другого, и которое, на наш взгляд, было позаимствовано кочевниками-иудеями.

То, что кочевники-иудеи, придя в Ханаан, усвоили многие элементы местных религиозных верований, не является секретом. Это и отказ от переносных святилищ времен Моисея в пользу постоянных, это и соединение иудейского бога Яхве и местного божества Эла, и переориентация святилищ Элла в святилища Яхве. Причем новые святилища последнего строятся в соответствии с ханаанскими образцами.

Кроме того, появление среди иудеев имен, включающее в себя имя «ваал», что отсылает нас к местному ханаанскому божеству Ваалу. Знаменитый Гидеон называется также Иероваалом – «Ваалом битв», это позволяет предполагать, что или имя «ваал» в значении «Господь», становится одним из эпитетов Яхве, или же почитается наравне с ним. Так же во многом усвоена ханаанская система жертвоприношений. Именно тогда, как отмечает М. Элиаде, израильтяне стали практиковать искупительные жертвы (холокост), которые стали пониматься ими как подношение Яхве. [5, с. 231] Жреческий класс у иудеев организуется так же по ханаанским образцам. Поэтому, предположение о заимствовании сюжета иудеями нам кажется вполне оправданным.

До 1929 г. все данные о ханаанейской религии, черпались в основном из Ветхого Завета, финикийских надписей и сочинений греческих авторов. Во время раскопок в Угарите было обнаружено большое количество мифологических текстов, относящихся к XIV-XII вв. до н.э., в которые, по мнению ученых, восходят к более ранним текстам. Однако, те тексты, которые удалось расшифровать, пока не дают полной картины ханаанейской религии.

Но в этих фрагментарных текстах содержится сюжет, близкий к библейской истории о Каине и Авеле. Ила – глава угаритского пантеона, его имя в семитских языках означает «бог», тексты так же именуют его эпитетами «всемогущий», «царь», «бык». Головной обор Илы увенчан рогами. Его противником является Баал, его собственный сын, однако носящий имя «Сын Дагана» или «Сын зерна». Угаритские тексты называют Баала «Хозяином Земли». Очень плохо сохранившийся фрагмент текста повествует о том, что Баал напал на Илу, схватил и ранил его, а так же забрал всех жен последнего. К сожалению, текст не говорит, насколько серьезным было ранение Илу, однако, тот факт, что он никогда не пытался вернуть себе свое положение, говорит о многом. Йамму – любимый сын Илу бросает вызов Баалу, но погибает от рук последнего. Богиня Астарта просит Баала расчленить тело Йаммы и разбросать части.

Конечно, угаритский сюжет не повторяет один в один библейскую легенду о Каине и Авеле, однако в нем присутствуют все значимые элементы – «Баал-Сын Зерна-Хозяин Земли» убивает брата «Йамму-Сына Быка».

На наш взгляд, вполне вероятно, что ханаанейские сюжеты, к сожалению, по большей части не сохранившиеся, оказали серьезное влияние на библейскую традицию дошедшую до нашего времени в текстах Ветхого Завета.

Литература

1. Мерперт Н.Я. Очерки археологии библейских стран. Москва: ББИ, 2000. 217 с.
2. Первая книга Царств (19-21).
3. Пикалов Д.В. Миф и ритуал неолита. Ставрополь, СКФУ, 2015. 217 с.
4. Пикалов Д.В. Мифы о противостоянии земледельца и пастуха в Древневосточных культурах // Вестник Северо-Кавказского федерального университета № 1(40). Ставрополь, СКФУ, 2014. 310 с.

5. Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т I. М.: Академический проспект, 2008. 622 с.

УДК 2-264: 004.738.5

Плотичкина Н.В.

Мифология сетевого фронта³

В 1990-х гг. в американском научном дискурсе и публицистике произошло повторное открытие фронта, подвижной динамичной границы между освоенными землями и terra nullius: метафора стала экстраполироваться на интернет-пространство, появились метафорические конструкты – «электронный фронт», «киберфронт», «виртуальный фронт», «диджитал-фронт», «сетевой фронт». В российском научном дискурсе сетевой фронт интерпретируется как динамичная эластичная проницаемая граница пространства контактирования, взаимовлияния социокультурных практик сетевого общества и предшествующих цивилизационных социокультурных практик [1, с. 86].

Постепенно развиваясь, объективируясь в речевых практиках, метафора фронта обретает устойчивость мифа. Мифологический корпус сетевого фронта включает комплексную сеть мифов: общий миф о киберфронте циркулирует наряду с частными мифами о фронтальной зоне, фронтменах, барьерах на путях экспансии в цифровую реальность.

Конструирование общего мифа о сетевом фронте происходило в 1990-х гг. в несколько этапов. Чтобы завоевать сетевой фронт, цифровые первопроходцы проложили границы между старым миром и прототипами

³ Статья выполнена при поддержке РФФИ, проект № 15-03-00339 «Фронт сетевое общества как пространство политического взаимодействия».

современного Интернета (ARPANET, NSFNET), функционировавшими как закрытые академические компьютерные сети.

В работе Г. Рейнгольда, вышедшей в 1993 г. и ставшей бестселлером [2], популяризировался образ электронного фронтального сообщества как виртуального комьюнити, доступного не только для «пионеров фронта», разработчиков Интернета, но и для рядовых поселенцев, которые могли колонизировать виртуальное пространство. Основываясь на своем опыте членства в сетевом сообществе «Well», он указал на доступность, свободу, демократичность, коммуникативный потенциал электронных комьюнити, построенных по принципу интереса, вне географических барьеров. Постепенное расширение круга поселенцев виртуального мира требовало создания нетикета, правил онлайн-поведения пользователей, метафорично интерпретировавшихся как «э-фронтальная справедливость»; сетевой этикет участвовал в символическом создании электронного сообщества и играл определенную роль в конструировании мифа о сетевом фронтире.

В 1992 г. на книжных прилавках США стали появляться первые справочники об Интернете для начинающих пользователей, а СМИ активно популяризировали сетевой фронт. Новый ресурс в конструировании общего мифа был связан с появлением в 1993 г. в Сан-Франциско журнала «Wired», ставшего трибуной для новых идей в компьютерной революции; в 1996 г. «Wired» изобрел неологизм «netizen» (гражданин Интернета) и создал раздел под этим заголовком [3, p. 100–101].

В 1988 г. Стюарт Брэнд сформировал Глобальную бизнес-сеть (GBN), которая разрабатывала прогнозы относительно информационного общества и обеспечивала связи с деловым миром; бизнес-сеть тесно контактировала с журналом Wired. Политические коннотации мифического дискурса фронта возникли с появлением Фонда электронных рубежей Дж.П.Барлоу, отстаивавшего права и свободы в виртуальном мире.

В конечном итоге, мифическое измерение кибер-фронта стало транслироваться в 1990-х гг. широкой публике в ходе усилий дигерати

(онлайн-элиты): журналистов Wired, членов Electronic Frontier Foundation, Global Business Network, которые активно контактировали друг с другом [3, p. 106]. Цифровые интеллектуалы создавали миф об универсальном Интернете как сетевом фронтирном сообществе.

Другая область цифровой мифологии фронта (мифы о сетевых фронтьерах) включает обширный пласт мифологических построений о героях, пионерах, ковбоях э-фронта, о диджерати, хакерах, сисадминах, программистах как «компьютерных магах», кибер-шерифах, серферах, интернаутах в киберпространстве.

Наряду с общим мифом о сетевом фронтире действует миф об общедоступности сетевого фронтирного пространства. Изначально низкая плотность населения сетевого фронта растет в связи с освоением жителями компьютерных технологий. Пользователи сетевых ресурсов дифференцируются на «цифровых мигрантов» и «цифровых аборигенов» (М. Пренски) или «сетевое поколение» (Д. Тэпскотт).

В отличие от цифровых жителей, с рождения говорящих на цифровом языке Интернета, «новобранцы» в ходе колонизации сетевых фронтирных зон сохраняют «цифровой иммигрантский акцент», им сложнее осваивать Интернет и те возможности, которые он предоставляет; компьютерные технологии для них всегда будут нести оттенок новизны.

«Цифровые аборигены», напротив, обладают более высоким уровнем цифровых компетенций, им свойственна «врожденная мультимедийность». Киберлибертарианцы последовательно отстаивают идею о преодолении барьеров на пути «колонизации» поселенцами «сетевого фронта» посредством бесплатного компьютерного образования, онлайн-публичных обсуждений с политиками и удобного для пользователя программного обеспечения. «Суровая» и «таинственная» местность компьютерных сетей должна быть доступной для обычных жителей.

Рассмотрим миф об анонимности на сетевом фронтире. Наряду с «поверхностным», «видимым» Интернетом (surface web) функционирует

невидимый Интернет, включающий различные сегменты: глубокая сеть (deep web) (сайты, не индексирующиеся основными поисковыми системами, но доступные с помощью стандартных веб-браузеров); темная сеть (сайты, не доступные через стандартные браузеры, базирующиеся на использовании оверлейной сети, требующей особых прав доступа, специализированного программного обеспечения). Даркнет представляет мир скрытых сервисов Tor, I2P, Freenet и т.д. Структуры даркнета – Tor, I2P (Invisible Internet Project) – сети, располагающиеся поверх Интернета (оверлейные), предоставляющие определенную маскировку личности интернет-пользователя, но не полную анонимность.

Интернет-мифология содержит две истории относительно управления и контроля над фронтальным пространством, связанные с мифом о свободе на сетевом фронте. Киберлибертарианцы утверждают, что фронт свободен от корпоративного и государственного контроля как «мир, который везде и нигде» [4]. Так, для Дж. П. Барлоу метафорический конструкт сетевого фронта подразумевал идею «фронтального сообщества», противопоставленного фронтальной линии: независимый поселенец находится в опасности быть колонизированным «имперским» правительством.

Киберпатерналисты, напротив, указывают на то, что архитектура Интернета может быть использована для практик контроля. В 2010-х гг. государственные структуры начали активную интеграцию в электронное пограничье РФ; реализуется государственная политика в отношении производства и распространения фронтальными контентом в онлайн-пространстве, фильтрация веб-сайтов.

С ноября 2017 г. вступает в силу ФЗ №276, который вводит запрет на использование технологий доступа к заблокированным на территории РФ информационным ресурсам, применение средств достижения анонимности на пространстве сетевого фронта (VPN-сервисы, Tor и т.д.). С января 2018 г. начнет действовать ФЗ №241, который вводит для интернет-мессенджеров обязанность по идентификации пользователей с использованием номера

мобильного телефона. Государство «оккупирует» пространство сетевого фронта, однако, программисты, технологи, пользователи неоднозначно оценивают подобные практики «вторжения», аргументируя сложность государственного регулирования сети её открытой архитектурой, динамизмом цифровых технологий, избыточностью фронтальных ресурсов.

Таким образом, мифологическая реальность фронта, «цифровой жизни» репрезентирована сетью мифов с упорядоченной матрицей значений, корреляциями, иерархическими отношениями между мифами. Мифологический корпус сетевого фронта не исчерпывается перечисленными мифами; он сложен, динамичен, как и цифровая реальность; циркулируют различные мифические сюжеты о «поселениях», цифровых популяциях в онлайн-пространстве, героях фронта, фронтальном индивидуализме, демократии.

Фронтальные мифы – это истории, которые мотивируют и фиксируют развитие повестки дня электронного ландшафта, фронтальных достижений; цифровой мир – это также и «гибрид» алгоритмов и метафор, науки и мифов.

Литература

1. Морозова Е.В., Мирошниченко И.В., Рябченко Н.А. Фронт сетевых обществ // *Мировая экономика и международные отношения*. 2016. Т.60. № 2. с. 83-97.
2. Rheingold H. *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*. New York: Basic Books, 1993. 325 p.
3. Flichy P. *The Internet Imaginaire*. Cambridge, MA: MIT Press, 2007. 256 p.
4. Barlow J.P. *A Declaration of the Independence of Cyberspace* // URL: <https://www.eff.org/cyberspace-independence> (дата обращения 30.09.2017).

Мифологема андрогина в теории любви Платона

Древнегреческие мыслители сравнивали философствование с мифотворчеством: там, где нельзя потрогать, пощупать, увидеть, то есть в сфере метафизического, трансцендентного, запредельного, на помощь приходит миф как некая воображаемая картинка реальности, ее образно-символическое отображение. В свете этого все метафизические теории о природе и сущности человека Платон, в частности, относил к мифотворчеству, поскольку это знание лежит за границами опыта, пролегая в сфере воображаемого, иллюзорного, умозрительного.

Платоновское учение о происхождении человека восходит к натурфилософским и религиозно-этическим концепциям Древней Греции, в которых источник бытия человека понимался как всеобщий источник движения и существования космоса и связывался с силой Любви как организующим началом мира. Понятие Любви-Эроса используется еще Парменидом, Демокритом, Гесиодом, Гомером: оно трактовалось и как слепая абсолютная сила, упорядочивающая материю (Эрос космический), и как индивидуальное субъективное чувство (Эрос лирический). Гомер отождествляет Эрос с влечением, страстью, тоской, мучением, жаждой, желанием. У Гесиода Эрос равносителен созидающему началу мира, выступая в качестве Бога-творца – первопричины бытия: любовь понимается здесь жизнеутверждающей природной космической силой, лежащей в основе становления мира.

Эмпедокл усмотрел в этой природной космической силе равноправные взаимопроникающие потоки, взаимодействие которых и порождает многообразие всего сущего: Любовь и Ненависть. Энергия Любви представлена женскими стихиями – землей и водой, а Ненависти – мужскими – воздухом и огнем. Любовь, участвуя в мировом процессе, соединяет фрагменты мира,

делая его целостным. В период действия сил Ненависти единство рушится, стихии обособляются друг от друга. Согласно Эмпедоклу, процесс пульсации Вселенной не обходится без участия человека. Когда любовь собрала «все воедино, ... крупно тогда одинокие члены сошлись, как попало... Множество стало рождаться двуликих существ и двугрудых, Твари бычачьей породы с лицом человека, Люди с бычачьими лбами, создания смешанных полов: Женской природы мужчины, с бесплодными членами твари» [1, с. 304-306]. Когда господствует Ненависть, все «вновь гонится друг от друга» [Там же]. Таким образом, согласно Эмпедоклу, человек как онтологическое существо укоренен в бытии через переживание вместе с Вселенной попеременных процессов возрастания то Любви, то Ненависти.

На основании представленных идей Платон выстроил в своей теории любви целостную картину мира, в которой земной мир Вражды и Хаоса генетически связан с божественным миром Истины, Добра и Красоты. Для Платона любовь имеет свои ростки как в теле человека в качестве желания физической близости и размножения, так и в разуме его как стремление к достижению блага и бессмертия. Любовь, по Платону, представляет собой, таким образом, устремленность к совершенному, вечному благу, укорененную в несовершенной конечной природе человека.

Платон впервые теоретически обосновал идею разделения любви на два вида – плотскую и духовную, отнеся становление духовных составляющих любви к важному этапу в эволюции человеческой любви от животного влечения до любви разумной, то есть собственно человеческой. Любовь Платона – двойственное чувство, соединяющее в себе противоположные свойства человеческой природы: в ней живет тяга человека к красоте и, в то же время, ощущение неполноты, чего-то несовершенного, утерянного. Эрот Платона двулик: он несет человеку и добро, и вред; он «всегда в нужде», всегда «грязен и бесприютен» и, все же, всегда стремится к добру, полноте, покою. Разделение свойств любви вытекает из разделения человека на тело и душу (тяга к полноте, благу – свойство души; голод, жестокость – рождаются телом).

Природа человека несовершенна, и в ней же самой заложены возможности его самосовершенствования. Это, прежде всего, любовь, которая укоренена в природе человека для того, чтобы «исцелять» недостатки его природы.

Образно-символическое представление Платона об изначальной природе человека изложено в диалоге «Пир» в форме мифологической концепции андрогинной сущности перволюдей. Как пишет Платон, люди когда-то представляли собой муже-женские существа с четырьмя руками, четырьмя ногами, двумя головами. И сила их была настолько велика, что они стали представлять реальную угрозу могуществу богов. Последние для усмирения гордыни и мощи андрогинов рассекли их надвое, и с тех пор каждый «получеловек» бродит среди людей в поисках своей «половинки» для воссоединения с ней в единую плоть, единую душу. «Вот с каких давних пор, – отмечает Платон, – свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соединяя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу» [2].

В основу платоновского понимания любви положен греческий принцип воспитания и самовоспитания человека через соблюдение гармонии тела и души. Требование «Не возбуждать тела в ущерб душе и души – в ущерб телу» представляет собой принцип самоограничения, направленный не на аскетическое воздержание, а на постижение внутренней гуманистической меры и формирование ответственности человека во всех сферах его самовыражения. Выходит, греческий принцип калокагатии как осуществление гармонии телесного и душевного начал является основополагающим на пути к достижению личного блага. Эрос у Платона – это последовательное восхождение человека по ступеням бытия посредством любовной сопричастности к миру. Оно вызывается тоской по изначально совершенному, некогда идеальному бытию. Эрос есть стремление к осуществлению целостности человека и человеческого рода, и в этом заключен нравственный смысл платоновской мифологемы андрогина.

Пол (половина) указывает на изначальную недостаточность сущего, расколотовость человеческого бытия, порождающую тоску по утерянной целостности и вечное стремление к гармонизации своей жизни по образцу изначальной полноты и совершенства. В то же время, обретение полноты бытия – не столько факт, осознаваемый как некое статичное состояние счастья, сколько акт – процесс бесконечного трансцендирования к своей сущности как целостности и первичной гармонии в соотнесенности с субстанциональным единством вселенной. Таким образом, в качестве источника движения и совершенствования мира Платон называет первичную дифференциацию человеческого бытия на противоположные *пол-юсы* – мужской и женский, и этот факт раздвоения единого на части наделяется Платоном психофизиологическим, социальным, эволюционным и, прежде всего, онтологическим смыслом.

Тем самым, половая расколотовость бытия образована противонаправленностью сил притяжения и отталкивания, которые не только противопоставлены друг другу, но и предполагают друг друга, будучи неотъемлемыми частями всеобщего мирового потока. Благодаря взаимной потребности этих сил в слиянии путем взаимодействия, соединившись, они образуют целое: мир как макрокосм и человека как микрокосм. Это слияние противоположного в единое служит источником самодвижения и совершенствования человеческой породы, условием воспроизводства и духовного прогресса человечества.

Мифологема андрогина в теории любви Платона указывает на укорененность в недрах человеческой души некоего архетипического образа идеального человека противоположного пола в качестве своеобразного образца, служащего «эйдосом», необходимым для совершенствования рода человеческого. Любовь выступает наиболее оптимальным способом актуализации этого идеала, возвышая ограниченность мужского и женского типов с природно-биологического до истинно человеческого, нравственного уровня. Возможно, именно осознание этого факта позволило не только

Платону, но и многим последующим философам говорить об андрогинной природе первочеловека.

Итак, в теории андрогинизма «половой» человек рассматривается как половинчатое существо, которое ищет своего дополнения в существе иного пола: превращая другого человека в сущность своего бытия, он «овладевает» и его полом. Человек пытается вместить в себя противоположный пол, приобщиться к нему, восстановив, тем самым, свой первоначальный образ. Осознавая свою богоподобность, он жаждет быть совершенным целым, как Бог, представляющийся не ограниченной мужской или женской индивидуальностью, а высшим единством обоих.

Литература

1. Антология мировой философии: В 4 т. М.: Мысль, 1969. Т.1. 576 с.
2. Платон. Пир // Соч.: В 3 т. М.: Мысль, 1970. Т.2. с. 142.

УДК 82-93

Садуов Р.Т.

Скандинавская мифология в современном российском комиксе⁴

Введение. Современный российский комикс – это актуальное направление отечественной литературы, получившее распространение в последние годы, в первую очередь, благодаря голливудским экранизациям североамериканских комиксов [1]. При этом важно понимать, что киноискусство стало лишь катализатором процесса популяризации. Российский комикс существовал задолго до появления известных зарубежных франшиз.

⁴ Исследование проведено при финансовой поддержке РФФИ, проект 17-04-00061.

На сегодняшний день бесспорным лидером комикс-индустрии России является компания Bubble, основанная в 2011 году. За относительно короткий промежуток времени издателю удалось развить собственную вселенную, населенную уникальными персонажами. Всего было создано шесть линеек комиксов, каждый из которых имеет самостоятельный сюжет и характерные особенности. Несмотря на независимость и оригинальность сюжетных линий, большинство комиксов опирается на элементы российской культуры.

В частности, комикс «Инок» показывает широкое полотно русских народных сказок, активно заимствуя и творчески преобразовывая их компоненты. «Экслибриум», напротив, заимствует персонажей из отечественных и зарубежных книг. Тем не менее, целью данной статьи является комикс «Красная Фурия», значительная часть сюжета которого основана на скандинавской мифологии. Представляется интересным взглянуть на то, какие мифические элементы были заимствованы из древних сказаний.

Роль скандинавской мифологии в организации комикса

Сюжет «Красной фурии»

«Красная фурия» повествует о деятельности штурмового отряда секретной межправительственной организации «МАК», где работает главная героиня комикса Ника Чайкина. В прошлом профессиональная воровка, одна из лучших в своем деле, Ника была завербована МАК для выполнения спецопераций по всему миру. Целью организации является предотвращение возможных военных конфликтов.

Главными сторонами противостояния являются МАК и мощная неонацистская организация «Черная луна» под руководством безумного профессора Риппе. Частью его стратегии является обладание «орудиями страстей Христовых» и, в первую очередь, Священным Граалем, который, по его представлениям, поможет стать властелином мира.

Символика и идеология организации основаны на скандинавской мифологии, хотя отдельные элементы заимствуются из традиционных религий, таких как Индуизм и Христианство.

Символика «Чёрной луны»

Главным символом неонацистской организации стало триединство молота Тора, глаза Одина и трех полумесяцев Норн. Первый представляет собой знаменитое оружие бога Тора. Легендарный молот был настолько тяжел, а его удар был настолько мощен, что сопровождался громом и молнией. Со временем он стал символом силы и власти не только в скандинавских странах, но и за их пределами.

Один – верховное божество в скандинавской мифологии. Он пожертвовал своим глазом, чтобы испить из источника мудрости. Единственный оставшийся глаз Одина способен видеть и прошлое, и будущее – перед ним раскрываются все тайны мироздания. Глаз Одина – это символ вездесущности «Черной луны».

Норны наделены способностью определять судьбы людей и богов. Вместе все символы образуют череп и означают решимость членов организации пойти до конца во имя своей цели.

Проект Асгард: технобоги Риппе

Для того, чтобы получить власть над миром, глава «Черной луны» предпринимает несколько попыток создания универсальных воинов. Самой удачной из них оказался проект «Асгард» по наименованию высшего из трех миров, где обитают боги, поскольку Риппе попытался воспроизвести четырех богов из скандинавского пантеона – Хёд, Ёрд, Тор и Локи:

Хёд, источающий стужу, ты будешь повелевать Севером!

Ёрд, сотрясающая землю, ты будешь владеть Югом!

Тор, мечущий молнии, под твою власть я отдам Запад!

Локи, извергающий пламя, тебе отойдет Восток! [2].

Появление проекта «Асгард» связано с еще одним древним артефактом, заимствованным на этот раз из Индуизма - Ока Шивы. Риппе находит камень, который обладает огромной мощностью - предположительно это глаз главного индуистского божества Шивы. Профессор использует его силу, чтобы создать неуязвимых технобогов. Таким образом, соединяются элементы различных

верований и мифов. Характерно, что когда образ Шивы, который олицетворяет и созидательное, и разрушительное начала, помещается в атмосферу воинственной скандинавской мифологией, общая тональность истории тяготеет к агрессии - Шива предстает в образе могущественного и гневливого божества.

Фенрир – символ Рагнарека

Профессор Риппе использует в своих целях легенду о Фенрире, огромном и ужасном волке, рожденном на погибель богов. Перед концом света он разорвет цепь, на которую его посадили боги, и проглотит солнечный диск и верховного бога Одина. Полагаясь на известный скандинавский мотив, Риппе использует ДНК, извлеченную из останков доисторического волка, и выводит животное крупных размеров. Вырастив Фенрира собственными руками, профессор получает преданного хищника, который по всем характеристикам напоминает мифического волка.

Выводы. На сегодняшний день скандинавская мифология является неиссякаемым источником идей и образов, заимствуемых писателями и сценаристами кинофильмов. Не удивительно, что современный российский комикс также пользуется идеями древних скандинавских сказаний. Сюжет одного из комиксов Bubble «Красная Фурия полностью основан на заимствованиях из скандинавской мифологии: символика, пантеон богов, наименования и легенды – все это легло в основу современного комикса.

Как представляется, использование мифологических компонентов не является отрицательным явлением даже несмотря на то, что заимствования могут являться результатом значительного переосмысления мифических сюжетов. Известный писатель-фантаст Нил Гейман считает, что видоизменяясь, сюжеты и образы древних историй продолжают жить потому что появляются в других историях, которые дают им новую жизнь. Если сюжеты не изменяются, они умирают [3].

Литература

1. Серебрянский С. Бум комиксов в России. Что говорят издатели // Мир фантастики. URL: <https://www.mirf.ru/book/comics/bum-komiksov-v-rossii-izdateli/3>.
2. Красная фурия, 2013. Вып. 7.
3. Gaiman N. Neil Gaiman on How Stories Last. URL: <https://soundcloud.com/brainpicker/neil-gaiman-how-stories-last>.

УДК 008 (075)

Ставицкий А.В.

**«Постмифологическое время» и
тотальность мифологического сознания**

С учётом не преодолённой в науке идеи К. Ясперса о постмифологическом времени, которое якобы наступило после выделения из Мифа олицетворяющего «постмифологическое» рациональное мышление Логоса, уместно вновь поставить вопрос: живём ли мы действительно в постмифологическое время [6, с. 42], как уверял нас К. Ясперс, или мифологическое время никогда не заканчивалось? В чём реально проявляется постмифологическое сознание, если мы на каждом шагу видим проявления мифотворчества в самых разных областях знания? А если так, не является ли идея постмифологического времени [7] плодом фантазии, а по существу научным мифом? Насколько правы те, кто считал и считает, что «на ранней стадии своего развития человек обладал еще очень слабой рефлексией, т. е. слабым самосознанием. Это приводило к тому, что он не мог провести четкой грани между объективным миром и субъективными ощущениями и принимал собственные фантазии за реально существующие объекты» [2]?

Однако если мифологическое сознание изначально свойственно человеку и вытекает из его психофизических качеств, включая устройство головного мозга [4], то о каком постмифологическом времени можно

говорить? Почему такая идея вообще посетила чьи-то головы? Быть может, потому, что мир начал мыслить в перспективе? Но ведь мифология может выстраиваться во времени как замкнутый круг и линейно, что мы наблюдаем в «Библии». Одним больше нравится мыслить свою историю циклично, уподобляя развитие кусающему свой хвост змею Уроборосу. Другим больше импонирует идея «золотого века» прошлого и развитие как уход от него, когда по мере удаления от заявленной как эталон эпохи становится только хуже. Третьи выстраивают свою мифологию вокруг будущего «страшного суда» или «возвращения в рай». И уже этим так или иначе делает её нацеленной на перспективу.

Ничего в этом удивительного нет. Мифам свойственно отличаться разнообразием. И значит, осознание историчности бытия не означает отказ от его мифологичности. В чём же тогда проявляется отказ от мифологии?

Напомним, что Гесиод в «Теогонии» одним из первых стал описывать мифы, руководствуясь рациональными принципами, и заложил одну из самых главных основ в анализе мифа, касающуюся его соотнесения с действительностью. Безусловно, для того времени этот шаг был исключительным достижением. Но, к сожалению, выявив недостатки мифа, мыслители прошлого не смогли оценить его достоинств, обрекая себя на новый виток мифотворчества, где объектом его был сам миф [4].

В результате старая система мифов себя исчерпала и в новых условиях не могла эффективно функционировать, выполняя свою традиционную социальную роль, что привело к её отторжению. Но сам по себе миф никуда не ушёл, а лишь преобразился соответственно с теми новыми потребностями, которые вынуждают человека искать другие смыслы. Поэтому то, что позднее будет названо «постмифологической бифуркацией» [6, с. 46], было на самом деле отказом от мифа ради его дальнейшего, тогда ещё не осознаваемого людьми, развития.

Отказ от мифа был осознанным. Преобразование и развитие мифа – нет, так как новые мифы людьми уже не распознавались. Тотальность мифа стала

рассеянной, сетевой, теневой, скрытой и была отсвечена выбором в рамках этой новой тотальности. Тотальности, разрешавшей даже публичный отказ от самого мифа ради того, чтобы он и дальше жил.

В подтверждение данного представления можно привести интересное наблюдение А.Л. Барковой, утверждавшей следующее: «человечество едино, и мифологическое мышление его едино. Меняются времена — и меняются внешние формы проявления мифологии, однако глубинные структуры мифологического мышления сохраняются всегда и везде. Эти основные категории мифологического мышления живы и поныне, вот почему, изучая мифологию, мы изучаем не седую древность и не заблуждения далеких предков, а наше собственное мышление» [1]. Просто, став сложнее, миф перестал распознаваться теми, кто не мог миф представить иначе, как в той форме, в какой он существовал ранее [4]. А потому, они назвали новую эпоху «постмифологической».

Однако на удивление т. н. «постмифологическое время» оказалось временем, когда формировались самые великие мифы человечества, воплощённые в грандиознейших творениях древних — «Илиаде», «Махабхарате», «Библии»... Книгах, где каждый сюжет, образ, фраза «дышат» своей мифологией и играют особыми постоянно меняющимися смыслами, делающими их существование бесконечным. Но разве не дышат мифологией другие великие книги, написанные писателями и поэтами за последние столетия? Книги-миры, зеркала, лабиринты, вселенные... Книги, предлагающие образы великой человеческой мифосферы, за пределы которой человек никогда не выходил.

Как следствие, исследования мифа последних десятилетий показывают, что разрыв с мифологической традицией, неважно, его отсчитывают от Гесиода, Лао Цзы и Аристотеля или от более поздних мыслителей вплоть до эпохи Просвещения, когда с началом становления наук мир мифа якобы распадается, привёл не к исчезновению мифа как такового, а к смене его кода, в результате чего настоящий миф просто перестал распознаваться. Но мир

тогда этого не понял, увлѣкшись борьбой с тем, что, казалось, его компрометировало.

Постепенно противопоставление прошлого с современностью как мира мифического с миром реальным становилось нормой. Под воздействием провозглашѣнных «разумом» идей миф стал сдавать свои позиции по всем направлениям, всё более отделяясь от реальности. Обернувшись для Эмпедокла аллегорией, для Геродота – историей, а для Плутарха – нравоучением, миф всё более превращался в былины, сказки, «дней минувших анекдоты», одним словом в то, чего человек логически мыслящий в обычной жизни должен был стыдиться.

В результате произошедшего за столетия изменения мировосприятия показалось, что монолит мифологического сознания был взорван, тотальный диктат мифа закончился. У всех создавалось впечатление, что «миф пал, став предметом рефлексии» [6, с. 30] и - по мере дальнейшего развития мышления - уходит, тает, исчезает, разлагается, освобождая место для разъедавшего его рационального сознания, дабы стать синонимом лжи и обмана навсегда.

Так название пережило явление, и миф канул в прошлое. Но спустя столетия господства рефлексии исследователи стали всё больше обращать внимание на то, насколько старые, казалось бы отжившие мифы напоминают те явления, с которыми они сталкивались в настоящем. И подобрать им другое название они даже не пытались [3]. Более того, в какой-то момент исследователи обнаружили, что рефлексия начинает работать на миф, придавая ему черты образно оформленного правдоподобия. Так миф стал возвращаться. А значит, отказ от него, названный «пресечением имѣн» и выглядевший как уход от мифологической традиции был, как минимум, несколько преувеличен.

Сначала, правда, когда возвращение мифа было только замечено, признание его существования в основном связывали с негативом. И поэтому каждый здравомыслящий честный исследователь считал своим долгом объявить мифу непримиримую войну. Потом сквозь толстый слой негатива

постепенно стали просматриваться те черты мифа, которые поставили под сомнение предыдущие выводы, заставив учёных задуматься: а так ли уж миф ложен и противоестествен? Так ли он вреден и порочен? Не кроется ли за ним, как социокультурным явлением нечто, что с одной стороны раскрывает и показывает его жизнеспособность, а с другой – выводит его из характерных черт человеческой психики и особенностей духовной самоорганизации любого социума, показывая, что миф потому жизнеспособен, что человеку нужен? Нужен всем людям, независимо от их воспитания, уровня образования и даже отношения к мифу, как таковому.

Разумеется, об этом начали писать не сразу. Ведь выводы, к которым приходили наиболее выдающиеся исследователи мифа оказались столь обескураживающими по своей дерзости и новизне, что далеко не каждый из них рискнул бы придать результаты своих исследований гласности. Для этого надо было обладать научной смелостью или большим весом в научном мире. Но процесс пошёл, вынуждая исследователей постепенно привыкать к тем идеям, которые позволили заново открыть роль и значение мифа в обществе.

Однако для той части научной среды, где к мифу обращались по случаю, соотносимые с суеверием стереотипы сохранились и продолжают привычно культивироваться. Что лишь подтверждает мысль, что миф как таковой никуда не ушёл и каждый человек пребывает в своём мифе, как миф пребывает в нём [5]. А убеждение, что каждым конкретным умным и образованным человеком миф успешно преодолен, лишь подтверждает мысль, что миф борьбой с ним только множится и носителями его не распознаётся, позволяя им самоутверждаться за его счёт. И так, по-видимому, будет всегда, пока жив человек, ибо он с мифом неотделим.

Литература

1. Баркова А.Л. Мифология. Авторская программа [Электронный ресурс] / А.Л. Баркова. - Режим доступа: <http://mith.ru/alb/mith/myth.htm>

2. Скляр А. Миф о «мифологическом сознании» // [Электронный ресурс] / А. Скляр. - Режим доступа: <http://lah.ru/text/sklyarov/pril4.htm>
3. Ставицкий А.В. Наука и миф: проблема соотношения // Философия хозяйства. Альманах Центра общественных наук и экономического факультета МГУ. 2014. №2. с. 167-176.
4. Ставицкий А. В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
5. Ставицкий А.В. Ремифологизация общества: гносеологический аспект // Культура народов Причерноморья. №260. 2013. с. 97-100.
6. Шоркин А.Д. Схемы универсумов в истории культуры. Опыт структурной культурологии. Симферополь. 1996. 216 с.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд.. М.: Республика, 1994. 527 с.

УДК 141.319.8

Шмагина А.М., Храмова А.О.

Архетипическое восприятие российской телеведущей: образ Матери

Телевидение немислимо без аудитории, подчиняющейся законам больших групп. Ещё во второй половине XIX века французский социолог Г. Лебон попытался теоретически обосновать наступление «эры масс». Он полагал, что в связи с эмоциональной неустойчивостью и низким интеллектуальным уровнем больших масс людей ими правят бессознательные инстинкты [1].

По словам В.Г. Горчаковой, массовой аудитории присущи такие черты, как консервативность и наличие неоспоримого образа реальности, с которым соотносится вся получаемая информация [2]. По сути, такой образ является

мифом, но массовое сознание всё равно верит в его действительность. Всемирно признанный исследователь мифологии М. Элиаде считает свойством человека постоянный возврат к вечным, мифологическим ценностям [3], и российское телевидение пользуется этим, формируя образы ведущих программ. Приоритеты бессознательного в СМИ бесспорны, ведь мифологемы хранятся в нашей памяти в течение тысячелетий. При смене основного канала коммуникации (от печати к телевидению) наглядная форма, то есть образность, стала одним из самых важных средств повышения эффективности влияния на аудиторию. Но культурные прототипы не изменились: герои мифов и сказаний перебрались на телеэкраны, продолжая своё многовековое воздействие на массовое сознание.

Основатель аналитической психологии К.Г. Юнг считал, что существуют типы образов, которые часто повторяются и имеют определённые значения – архетипы. Они лежат в основе общечеловеческой символики мифов, волшебных сказок, сюжетов художественных произведений. Он отмечал, что «...если мы не можем устранить архетипы..., то на каждой новой ступени, достигнутой цивилизацией в дифференциации сознания, мы сталкиваемся с задачей поиска новой интерпретации, приемлемой для данной ступени, с тем чтобы связать все еще существующую в нас жизнь прошлого с жизнью настоящего, которая угрожает ускользнуть от этого» [4].

Массовая аудитория бессознательно тяготеет к мифологическим образам, и создатели телевизионного контента с удовольствием используют эту модель. Получается, что для создания эффективного образа героев экрана используется архетипический имиджевый маркетинг, целью которого является продажа имиджа «звезды» вожделеющему этот образ массовому зрителю с массовым сознанием [5]. Из множества мифологических архетипических образов, имеющих место на российском телеэкране, нас заинтересовал архетип Матери.

Приведём основные характеристики мифологического архетипа Матери. Мать верит, что наделена неограниченными способностями к любви, и посвящает себя служению другим. Но при этом Мать считает, что все

беспомощны и зависят от неё, и в её образе проявляются черты тирании, способные разрушать личность людей, попавших под её влияние [4, с. 93].

На российском телевидении имеется целый спектр героинь-матерей, использующих в своих образах разные оттенки данного архетипа. Рассмотрим двух из них, участвующих в программах на «Первом канале» – Елену Малышеву в «Жить здорово!» и Надежду Бабкину в «Модном приговоре».

Более 20 лет Елена Малышева считается главным телевизионным доктором нашей страны. В материнском образе присутствуют черты, свойственные образу целителя – доброта, сострадание, забота, служение другим людям и т.д. А главное – мать, как и врачи, даёт жизнь. Поэтому в образе ведущей медицинской программы Елены Малышевой доминирует светлое начало архетипа Матери.

В первую очередь, врач ассоциируется у зрителя с белым халатом. Коллеги Малышевой по программе «Жить здорово!» одеваются по медицинскому «дресс-коду», а сама телеведущая – нет. Она выбирает изящные наряды светлых тонов, что делает из неё не просто медицинского работника телеэфира, а, первым делом, женщину, то есть мать.

Главное средство Малышевой в достижении желаемого образа матери – это коммуникация с гостями программы. По сути, это одна из её основных задач как телеведущей «Жить здорово!» – она вызывает гостя, общается с ним по поводу проблем со здоровьем, а после передаёт человека в руки своих коллег-специалистов. Несмотря на пол, возраст, внешний вид и заявленные проблемы, каждого из гостей ведущая очень ласково принимает и вовлекает в обсуждение темы программы. Конечно, она может сделать и замечание человеку, но, опять-таки, в доброй форме.

Несмотря на настолько положительные черты в материнском образе Малышевой, она считается скандальной ведущей, в частности, из-за некоторых сексуальных тематик, довольно часто освещаемых в программе. Конечно, это делается не столько для сексуального воспитания телезрителей, сколько для высоких рейтингов – «перлы» Малышевой на взрослые темы имеют

популярность в Интернете. Но ведь секс ассоциируется и с архетипом Матери, которая грешна уже только по своей возможности деторождения. Нам кажется, что этот аспект также помогает Малышевой в создании образа матери.

В отличие от позитивного образа матери, негативное материнское начало в имидже как раз-таки будет содержать ещё большую порочность, бывалость и намёки на богатый жизненно-семейно-эротический опыт. При воссоздании такого архетипа в своём образе телеведущие делают акцент на животное начало человека и эмоции. Яркая представительница этого образа – народная артистка России Надежда Бабкина, одна из ведущих программы «Модный приговор».

Рассмотрим аспекты образа Бабкиной. Как говорилось выше, негативный образ матери должен иметь намёки на богатый жизненный опыт. Надежда Бабкина не скрывает от общества свою личную жизнь. Первый муж ушёл от неё, не захотев быть просто мужем известной и успешной женщины. Долгое время артистка не заводила отношений, посвятив всю себя воспитанию сына и работе в своём ансамбле. И лишь спустя долгое время Бабкина вновь нашла любовь – но её новый избранник на целых 30 лет моложе звезды. Поэтому можно смело предположить, что такие моменты своей биографии артистка использует для достижения образа матери.

Её внешний вид также разработан в рамках негативного архетипа Матери. Бабкина выглядит ярко, в одежде, цвете волос, макияже и даже маникюре использует «хищные» оттенки (чёрный и красный).

Как и у Малышевой в «Жить здорово!», главная задача Надежды Бабкиной – коммуникация с гостями студии. Она берёт под свою опеку героиню программы и старается защитить от других ведущих и родственников, недовольных внешним видом героини. Делает она это яростно, с пылом, порой снижая свою лексику. И в чём бы ни обвиняли героиню, Бабкина находит оправдание ей, точно мать в отношении своего ребёнка. Можно сказать, что её аргументы в защиту героинь носят деспотичный характер.

Мифологические архетипы имеют множество сторон, а значит, могут иметь и множество исполнений на телеэкране. Это удобно для российских

телеканалов, контент которых зачастую имеет тематическую схожесть, но разную целевую аудиторию. Таким образом, с помощью мифологии телевидение приобретает многогранность, а значит, становится более образным.

Литература

1. Лебон Г. // Википедия (электронный ресурс) Режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Лебон,_Гюстав] (дата обращения: 23.10.2017).
2. Горчакова В.Г. Имидж телеведущего как модель самоидентификации / В.Г. Горчакова (электронный ресурс) Режим доступа: [<http://www.ipk.ru/index.php?id=1557>] (дата обращения: 23.10.2017).
3. Элиаде М. // Википедия (электронный ресурс) Режим доступа: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Элиаде,_Мирча] (дата обращения: 23.10.2017).
4. Юнг К.-Г. Душа и миф: шесть архетипов. К.–М.: Порт-Рояль – Совершенство, 1997. 384 с.
5. Цуканов Е.А., Цуканова И.В. Мифологический архетип как основа имиджа телеведущего: чудесные метаморфозы образа в современных масс-медиа // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2012. № 2. с. 227-232.

3. МИФОПОЭТИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ НАРОДОВ И ЛЮДЕЙ

УДК 008

Астахов О.Ю.

Образ Диониса в мифотворчестве Вяч. Иванова

Основой формирования идей Вяч. Иванова явилось античное наследие, в котором он искал мифологические начала становления и развития культуры. И в творчестве Ф. Ницше автором были найдены подкрепления своим мыслям. Именно ему он стал обязан открытием стихийного образа Диониса, воплощающего собой первопринцип творческой активности, пронизывающей культуру и человека в их органическом единстве. Открытие Ф. Ницше, связанное с новым пониманием Диониса через призму его актуализации в настоящем времени, получило свое развитие в работах Вяч. Иванова.

В этом ключе рассуждений оправданным видится обращение Вяч. Иванова к образу Диониса, который и представлялся ему как символ всеединства, лежащего в основе сотворения культуры в ее бытийном смысле: «Дионис есть божественное всеединство Сущего в его жертвенном разлучении и страдальном пресуществлении во вселикое, призрачно колеблющееся между возникновением и исчезновением. Ничто (μῆλον) мира. Бога страдающего извечная жертва и восстание вечное – такова религиозная идея Дионисова оргиазма» [1, с. 28]. Одновременно Вяч. Иванов называет бога Диониса «богом разделенного мироздания» и «виновником индивидуальной формы бытия», добавляя при этом, что он «не имеет ничего общего с инстинктом самосохранения замкнутой в себе индивидуальной формы бытия» и является по отношению к ней «внутренним стимулом саморасточения как воссоединения с целым» [2, с. 168].

Интерпретация мифа о Дионисе определялась авторскими установками на соединение несоединимого, связанного с построением научной модели, включающей в себя религиозное мифотворчество при одновременном обращении к художественным практикам. Рассматривая поэтическое творчество, Г.П. Козубовская отмечает, что миф о Дионисе в произведениях Вяч. Иванова представляется не как тема и мотив, «а как принцип, требующий художественного воплощения, автор реализует его как миф о своей душе, обретшей бога. Три ипостаси Диониса (жертва, воскреситель, утешитель) реализованы в зеркальности персонажей, в зеркальности души лирического героя, в принципе двойничества героя и бога, героя и мира» [3, с. 170]. Характеризуя специфику теории дионисийства, С.Д. Титаренко справедливо отмечает, что она вбирает в себя «и теорию мифа, и модель творчества как теургического “перехода” за “границы искусства”, и процесс художественного и религиозно-философского мышления, и образец философской герменевтики и мифокритики, и предвосхищение открытий К.Г. Юнга в области “коллективного бессознательного” и архетипов» [4, с. 116]. Поэтому, обращаясь к проблеме интерпретации образа Диониса, необходимо акцентировать внимание на рассуждениях автора об универсальных сущностях, лежащих в основе мистической связи человека с высшим началом, определяющим подлинное содержание культуры в ее онтологическом статусе.

Первым произведением, в котором автор ставил вопросы изучения природы мифа о Дионисе, явилось исследование «Эллинская религия страдающего бога», первоначально представленное в лекциях, прочитанных в парижской Высшей школе общественных наук в 1903 году и в дальнейшем опубликованных в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни» (1904 – 1905 годы). Идеи Вяч. Иванова, получившие широкий резонанс среди символистов, определили модель мифотворческих исканий автора, базирующихся на принципах теургии, открывающих возможности постоянного развития и движения вперед. Итоги эзотерических исканий философа были представлены в книге «Дионис и прадиионисийство», посвященной проблемам открытия

подлинного теургического содержания жизни через экстатическое трансперсональное состояние божественного вдохновения, связанное с преодолением привычной реальности. Миф о Дионисе как раз и демонстрирует эту реализацию перехода от одного предела к другому, открывающего полноту жизни как абсолютную ценность.

Аргументируя содержание подлинных принципов установления причинности явлений, Вяч. Иванов определяет логику исследования мифа, связанную с воссозданием его первичного смысла, первообраза. Однако сложность такого анализа обуславливается большим количеством исторических напластований, что усугубляется противоречивостью исходных идей, не поддающихся одномерной оценке. Согласно концепции Вяч. Иванова, дионисизм в известной нам классической эллинской форме вырастает из некоего аморфного конгломерата по преимуществу негреческих или еще догреческих верований и культов, достаточно многообразных и разнородных, но в то же время во многом сходных между собой и, по крайней мере, типологически, если не генетически, родственных друг другу. Но реконструкция мифа затруднительна, на что обращает внимание А.А. Асоян: «Будучи символистом, Иванов был верен представлению, что в мифе важно не ЧТО, а КАК...» [5, с. 58]. Поэтому, обращаясь к исторической перспективе дионисийства, Вяч. Иванов указывает на присутствие Диониса в культурах Древнего мира под разными именами и в разном воплощении. Автор отмечает и множественность его антиномичных атрибуций. Потому, выявляя первичный мифологический принцип дионисийства, автор указывает на органику множественности его прочтений. Соответственно, множественность его образов диктуется уже природной двузначностью его рождения.

В этих рассуждениях автор преодолевает понимание дионисийства в узком смысле как обращение к конкретному богу Дионису, значимым становится более общий религиозный феномен, который в контексте греческой культуры определяется как прадионисийство. Таким образом, примеры, подтверждающие двойственность Диониса, становятся свидетельством его

мифологического универсализма как основы развития религиозного сознания. Фактически Вяч. Иванов актуализирует мистические идеи универсальности дионисийства как открытие бога в человеке. И этот путь связи человека с непостижимыми тайнами высшего божественного мира реализуется в модели дионисийского экстаза, открывающего способы преодоления пределов реальности, что потребовало обращения к проблеме создания новой онтологии сознания.

Литература

1. Иванов Вяч. Ницше и Дионис // Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. С. 26-34.
2. Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. 341 с.
3. Козубовская Г.П. Рубеж XIX–XX веков: миф и мифопоэтика. Барнаул: АлтГПА, 2011. 318 с.
4. Титаренко С.Д. «Фауст нашего века»: Мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 654 с.
5. Асоян А.А. К проблеме семиозиса «эллинского слова» в русской литературной классике // Критика и семиотика. 2015. № 1. с. 9-100.

УДК 821.161.1

Бычков Д.М.

Миф об Астрахани в русской литературе

Культуромаркированная репрезентация географического ареала проявляется в художественных и публицистических произведениях, изучение которых требует использования комплексной методики мифопоэтического,

когнитивно-дискурсивного, интертекстуального и других актуальных для новейшей филологии видов анализа текста.

Метасюжет «астраханского текста» как центрирующее начало сверхтекста о нижеволжском геопоэтическом локусе нуждается во всестороннем анализе и реинтерпретации. Аксиоматичным положением в плане реализации цели краеведческого исследования литературного дискурса репрезентации может являться утверждение, что «астраханский текст» становится отражением сеттинга Нижней Волги (от англ. Setting – окружение, место действия – это игровое пространство, где протекает действие [1]). В процессе анализа литературных источников исследователю предстоит сделать наблюдения, как в произведениях, составляющих субстрат «астраханского текста», реализуются метасюжетные стратегии в индивидуально-авторских модификациях. Таким образом, можно будет сделать доказательный вывод, что метасюжет «астраханского текста» складывается на основе ограниченного числа сюжетной линии, одна из которых – мифотема «путешествие».

Примеры «путешествий» иностранцев Дж. Мандевиля, С. Герберштейна, Г. Текандра, Ж. Мержерета, А. Олеария, Я. Стрюйса, Дж. Белля, Я. Рейтенфельса, П. Флеминга, Я. Потоцкого и др.) доказывают, что в этих произведениях отражается иноментальное восприятие Волги, природы, города Астрахани. Авторы «путешествий» стремятся быть объективными, точными, хотят как можно полнее описать то, что видят, но при этом они, конечно, ориентируются на собственное видение. Эти интенции, как известно, составляют основное свойство жанра «путешествий». Известно, что уже к середине XIX века записки иностранцев в жанре «путешествия» приобрели научный характер, что отвечало духу времени с его вниманием к реальной действительности в ее эмпирике. Необходимость познания иного мира, другого бытия, отличного во многом от европейского, оборачивалось «открытием» мифологического восприятия географии. В этом фокусе видения и репрезентировано нижеволжское пространство и место расположения Низового города в «дискурсе путешествия»

Методология исследования краеведческих репрезентаций связана с принципами когнитивного анализа «дискурса путешествия». Этот подход позволяет ответить на вопросы, в чем специфика видения географии и как исторически она меняется. В последнее время научно обосновывается идея, что в репрезентации географических реалий аккумулируется феномен мифологизации. В фольклорно-мифологической традиции путешествие осмысливается как «путешествие в потусторонний мир»: путешествие по морю (и вообще по воде) ассоциируется со спуском в царство Аида, уходом в небытие – таков его древний смысл. Так воспринимается нижеволжское пространство в некоторых «путешествиях» и в художественно-биографическом дискурсе М. Горького («Детство», «Фома Гордеев»). «Путешествие по воде» в этом плане осмысления включает в себя два мотива, как бы повторяющих движение волны: с одной стороны, собственно движение по морю (пребывание между двумя стихиями – безднами) – горизонталь, с другой – приближение к суше – возвратное движение, как в стихотворениях П. Флеминга. Естественно, что стиль изложения должен быть совершенно иным, нежели в приведенных здесь отрывочных рассуждениях. Интерпретация «путешествия» в мифологическом ключе не противоречит новейшей методологии в российском краеведении (уже есть подобные исследования о Петербурге, Ставрополе, Тобольске и др. городах). В литературном дискурсе XIX в. оказываются преодолены мифологемы, составляющие образ нижеволжского локуса, актуализированные в словесности XVIII столетия. Современного читателя не могут не удивить последние строки из послания Г.Р. Державина к графу В.А. Зубову, в которых упоминаются змеи: «Огромных змей стога кишат», – пишет Г.Р. Державин, подчеркивая враждебность нижеволжской природы. Я.К. Грот комментировал эти стихи в мифопоэтическом ключе: «Между Каспийским морем и Испаганью есть место, почти непроходимое от множества змей, и потому называемое Змеиным полем». Отметим, что в фольклорных заговорах Змей обитает в прикаспийском ареале. (См. известную книгу этнографа XIX века И.П. Сахарова «Русское чернокнижие. Заговоры, чародейства, гадания»).

Общественно-исторические обстоятельства, события, составляющие новостной нарратив современности способствуют изменению представления о топосе за счет актуализации мифологем, что находит отражение в публицистике, в том числе зарубежной, интерпретирующей в иных координатах фрагмент исторического контекста Нижней Волги. Своеобразную интерпретацию очерка В.Г. Короленко «Карантин на девятифутовом рейде» дала Роза Люксембург (1871–1919) – теоретик марксизма, философ, экономист и публицист, деятель европейской революционной социал-демократии. Статья «В. Короленко» написана ею в исправительной тюрьме в Бреславле в июле 1918 г. и является предисловием к короленковской «Истории моего современника», в ее переводе появившейся в немецком издании в конце 1919 г.. В объяснении произошедшего случая на Каспийском море у Р. Люксембург фигурирует образ ада, который переводит изображенную В.Г. Короленко картину в иной план измерения, сравни дантовской преисподней.

Итак, в художественной топографии реалистической прозы находит дальнейшее развитие процесс мифотектоники нижеволжского локуса, начавшийся в русском культурном сознании с момента присоединения прикаспийской местности к Российскому государству (хотя и до этого исторического факта Волга и Каспий получили коннотацию). Так, например, персонажи произведений В.И. Даля соотносят себя с Волго-Каспийским природным универсумом, который при всей сложности существования в нем не отторгает трудолюбивого, сильного духом человека [2]. С позиций социолога и писателя В.И. Даль описывает факты пространственных перемещения трудового народа и трезво оценивает это явление бурлачества в рассказе «Хмель, сон и явь». В мифологическом ключе могут быть интерпретированы в данном фрагменте концепты верха и низа. Эти категории пространственной организации воспринимаются не только в значении иерархии реалий, но и в плане значения социальной стратификации.

Астраханский край фокусирует эпицентр, который в плоскости литературного творчества продуцирует энергетически емкий образно-

мотивный комплекс, становится неисчерпаемым источником семантической и когнитивной интертекстуальности. Это является основанием для идентификации их как феноменов «астраханского интертекста».

Мифотектонический процесс обнаруживает новые изменения литературного дискурса XX в. (в том числе поэтического, переоформляющего реалистический миробраз) в области репрезентации нижеволжского пространства за счет создания образа альтернативной истории.

Литература

1. Башкиров А. Горячая линия: игры // Игромания, 2009. №4 (139).

2. Бычков Д.М. Волго-Каспий в топографии В.И. Даля // Астраханские краеведческие чтения: сборник статей / под ред. А.А. Курапова. Астрахань, 2011. Вып. III. с. 381-383.

УДК 398.22(=161.1):1

Гагаев А.А., Гагаев П.А.

Космо-психо-логос Давида и Мгера Младшего Сасунских

«Я услышал голос моего рода».

Мгер Младший Сасунский

*«Хлеб, вино, всемогущий Господь!
Богородица-на-горе!
На моем плече Ратный крест!
Помогите врага побороть!»*

Методология исследования - теория космо-психо-логосов, разработанная А.А. Гагаевым, П.А. Гагаевым и Н.В. Кудаевой [1]. Мышление этносов рассматривается на основе анализа текстов мифов, сказок и эпосов в параметрах гносеологии, онтологии, логики, общей теории систем (ОТС), этики, эстетики, мотивации, мессионерских ролей-миссии-целевой функции-судьбы - предназначения, антропологии, тектологии и праксеологии, суперэтнических интенций. Объект исследования - армянский эпос «Давид Сасунский» (текст Наири Зарьяна) [2], предмет - космо-психо-логос армянского этноса, но репрезентируемого космо-психо-логосом Давида Сасунского и Мгера Младшего Сасунского.

Гносеология. Мышление в моделях близнечного дуалистического мышления, модели редукции тождества и онтологических уровней, в системе отношения совместимости, выводимости, следования и соответствующих отрицаний в отношении уничтожения внешних и внутренних угнетателей армянского этноса.

Онтология. Всеобщий и локально-общий статистический закон совместимости мировых империй и локальных государств при наличии справедливых царей, не выходя за свои пределы и вооруженном истреблении мировых завоевателей, царей-притеснителей и угнетателей. **Логика.** Мышление внутри редукции тождества и редукции онтологических уровней в структуре едуктивных и субдуктивных умозаключений и антиномичных умозаключений, реализуя совместимость, выводимость, следование суждений в семантике первоначального христианства.

ОТС. Форма справедливости, включающая меру общей и частной собственности и единства этноса как основания борьбы за выживание во внешнем мире.

Этика. Этика первоначального христианства (общая собственность), эусоциальность и эвтюмия, определяя мотивы суннизма (фитра, фатр, предопределенность), шиизма (стыд, чистосердечие, генеалогия) и зороастризма (мысль-слово-действие).

Эстетика. Христианская эстетика первоначального христианства. Прекрасное - борьба с внешними и внутренними угнетателями Армении. Безобразное - терпение внешнего и внутреннего угнетения, отвратительное - грех Иуды - измена и предательство власти, знати, священства и сотрудничество с врагами Армении. Драматическое - извращение первоначального христианства в жизни, трагическое - истребление армян в истории внешними и внутренними угнетателями, комическое - несоответствие властей Армении общему благу армянского этноса.

Мотивация жизни. Модели мотивации Человека Божия (обличение несправедливости), мотивация человека труда, мотивация армянина-воина, защищающего Отечество от внешних и внутренних угнетателей, мотивация преемственной связи поколений, преступная мотивация царей угнетателей, тиранов и притеснителей, людоедов - нарушение закона, возведение своей воли в закон, отмена всякого закона, власть и собственность любыми средствами, мотивация князей и священников предателей.

Мессианская роль и миссия. Мессианская роль - первоначальное христианство и Учение Христа (Мгер Младший), христианство. Миссия - уничтожение внешних и внутренних угнетателей Армении, царей-тиранов и притеснителей в суде Мести и обоснование права народов на вооруженное свержение несправедливой власти; целевая функция - воспитание и образование (Мгер Младший); судьба - нарушение преемственной связи поколений как причина гибели этноса (дети несут ответственность за преступления родителей, когда те уже умерли); предназначение - справедливость и обличение предателей и изменников армянского этноса.

Антропология. Человек - существо колеблющееся, овца и волк и не может быть друг другу братом, существо одинокое и сирота в мире людей,

армянин - первоначальный христианин - воин, сражающийся с внешними и внутренними угнетателями и предателями и изменниками. Армянин-христианин совместим, выводим, следует с суннитами, шиитами, зороастрийцами, арабами и турками, если каждый народ пребывает в своем месторазвитии. Перс - шиит, который борется с захватчиками суннитами арабами вместе с армянами.

Тектология и праксеология. Организация своего месторазвития, ландшафтов и культурных общин Армении, субъект собственности на территорию и землю - не частный собственник, а армянский народ (Мгер Младший) в силу ограниченности земельных ресурсов Армении. Действие в антиномии ненасильственного действия мирно и вооруженно, выживая в истории и имея союзником только дальнего союзника – Россию - в истории. Более у Армении союзников нет, как и у Давида и Мгера.

Суперэтнические интенции. Египетско-гиксосские мотивы мышления (синтез семантик разного рода в отношении совместимости, выводимости, следования; близнечное мышление (Гор и Сет); редукция тождества и онтологических уровней; умозаключения едукции и субдукции, медиация; абсолютная форма истины и относительная, дилеммы; антиномическое умозаключение; субъективная ставочная вероятность; рекурсия из будущего; анимальный вывод, структурно-функциональная аналогия и фоносемантическая магия), близнечная армянская мифология, первоначальное христианство, ислам пророка Мухаммада (совместимость, выводимость, следование Торы, Св. Писания-Евангелия, св. Корана), суннизма, шиизма, зороастризма, (мысль-слово-дело, Суд мести), Торы (диалог с Богом и аналогия с ветхозаветными патриархами пророками - Авраамом, Моисеем, Давидом, Саулом, Соломоном, Тикун), мотива ненасилия Астики в индуизме, византийского догматического православия, русского православия (учение Христа и христология), армянской христологии, тюрско-татарские мотивы, (бездетность), башкиро-чувашские («Урал-батыр», три поколения в нем, «Улып и Субэдэй», пребывание в яме) мотивы, отношения совместимости,

выводимости следования всех этих семантик в форме жизни армянского этноса в окружении врагов, стремящихся физически истребить армянский этнос в истории.

Мышление Мгера Младшего. Мгер Младший - Мехр персов - аналог Христа. Но что значит Мгер? Сам Иисус Христос? Это значит, что его мысль тождественна логикам Христа: формальной логике, логике вопросов, прагматической логике, логике открытия и изобретения в новом эссенциальном языке учения Христа в армянском языке, умозаключения от следствий к основаниям, антиномичной логике, алетической и деонтической логике, интуитивистской логике, вероятностной логике.

Литература

1. Гагаев А.А., Гагаев П.А., Кудаева Н.В. Угро-финский космо-психологос. Саранск, 2009. 614 с.
2. Наири Зарьян. Давид Сасунский. Перевод на русс. яз. Н.М. Любимова. М.: Изд-во «Детская литература», 1984. 272 с.
3. Армянский эпос и всемирное эпическое наследие. Ереван: Изд-во «Гитутюн» НА РА, 2014. 204 с.
4. Гайфутдинова Р.М. Философско-культурологический дискурс ценностных смыслов татарских этноэпических нарративов. Спец. 24.00.01 - теория и история культуры. Дисс. на соиск. уч. ст. к.ф.н. Казань, 2017. 170 с.
5. Давид Сасунский. Армянский народный эпос. Вступ.ст. и прим. Л. Мкртчян. Ереван, 1989.
6. Золян С. Семантика и поэтика поэтического перевода - заметки об армянской поэзии в зеркале русских переводов. Ереван: Лингва, 2007. 151 с.
7. Золян С.Т. Структура сюжета эпоса «Давид Сасунский»: инварианты и трансформации // Ученые записки Петрозаводского государственного университета, 2015, № 5, с. 73-81.
8. Идегей: татарский народный эпос. Казань: Тат. кн. изд.-во, 1990. 256 с.

9. Ингл О.П. Книжные формы эпоса финно-угорских народов: типология и поэтика. Спец. 10.01.02 - Литер. нар. РФ (финно-угорская). Авт. дис. на соиск. уч. ст. к. ф. н. Саранск, 2015. 24 с.

10. Леви-Строс К. Структурная антропология-Anthropologie structurale. М., 2001. 512 с.

11. Мелетинский Е. Происхождение героического эпоса. М., 1963.

УДК 008

Грачева М.В.

**Сказка в философском мире ребенка:
от мифа к этосу**

Для современного общества характерна ситуация неструктурированности этоса детства, что приводит к разного рода проблемам, прежде всего – к пониманию детства, его границ, отношению к детству в обществе. Процесс воспитания и социализации в настоящее время сталкивается с двумя полярными процессами. С одной стороны, ребенка стараются максимально оградить от сложных, непонятных детскому сознанию, проблем. Но с другой стороны, современный информационный мир и превалирующий в обществе принцип консюмеризма, оказывают свое влияние, предоставляя детям стереотипы взрослого мира, тем самым, оказывая противоположное действие.

Рассуждая о проблемах формирования мира ребенка важно понимать, что особый мир детства строится не только в силу внешних факторов и обстоятельств, через стремление оберегать формирующуюся личность, но и через рефлексию самого ребенка, его восприятие и выстраивание собственного мира. Формирование мира детства во многом происходит посредством мифологического. Инструментом мифологического в этосе детства является сказка.

При всем различии, отмеченном в исследовательской традиции, сказка и миф тесно связаны. «Происхождение сказки из мифа у большинства исследователей не вызывает сомнения. Архаические сказки обнаруживают отчётливую сюжетную связь с первобытными мифами, ритуалами, племенными обычаями» [5, с. 262]. Считается, что исторически сказка появляется тогда, когда миф переходит в сферу сакрального и элитарного знания, и таким образом, уже не является доступным каждому члену общины. «Уже давно замечено, что сказка имеет какую-то связь с областью культов, с религией» [7, с. 9].

В какой-то момент миф становится сакральным знанием, к которому допускаются только взрослые мужчины, но не дети и женщины. Тому, кто не причастен к ритуальному знанию, остается упрощенная форма мифа – сказка, которая на ранних, архаических этапах своего существования выполняет ту же функцию, что и миф, а именно объясняет то, что сознанию человека в начале зарождения цивилизации еще трудно осознать – явления природы, онтологические проблемы: жизнь, смерть, время и т.д.

Подтверждение тому, что сказка также как и миф связана с областью ритуала, можно найти у В.Я. Проппа: «Сказка сохранила следы очень многих обрядов и обычаев: многие мотивы только через сопоставление с обрядами получают свое генетическое объяснение» [7, с. 9].

Но постепенно сказка начинает меняться, происходит своеобразная трансформация: от мифа к нравоучительному нарративу. Именно в этот момент сказка становится не способом объяснения мира, а способом объяснения общества и тех нравственных устоев, что в нем приняты.

Разумеется, миф также задавал модель поведения в обществе, о чем пишет А.И Бродский: «Цель мифа – не объяснять или описывать мир, а задавать установленный способ поведения». [3, с. 8]. Но в какой-то момент из сказки пропадает само мифологическое, заменяясь скорее бытовым. Так сказка, в определенный момент, переходит, скорее, в жанр были, который представляет

собой небольшие зарисовки из жизни, показывающие совершенно реальные ситуации и объясняющие то, как в них необходимо поступать.

Возьмем в качестве примера всем известную сказку «Красная Шапочка». Задолго до того, как Шарль Перро привнес в нее элемент сказочности, данный сюжет еще с XIV в. «бродил» по всей Европе, рассказывая просто поучительную историю о девочке, потерявшей в лесу и съеденной волком [4, с. 54-69]. Мифологического здесь нет совершенно. Впрочем, нет и сказочного. Такие были выступают в виде чистого поучительного нарратива.

И лишь в конце XVII в., с появлением интереса к детству [1, с. 44-59], в сказки начинают закладывать мораль, облекая ее в мишуру волшебства. Так появляется сказка в ее просвещенческой традиции, которую начал, разумеется, Шарль Перро, что в итоге приводит к появлению литературной сказки, как жанра. Таким образом, сказка проходит своеобразный путь от мифа к нравоучительному нарративу.

Тем не менее, даже будучи уже частью «детского жанра», сказка не стремится ограждать ребенка от рефлексии, что особенно значимо в ситуации современного неструктурированного этоса детства.

Этос детства подразумевает под собой, как было сказано ранее, соединение представлений о границах детства, о формировании особого мира детства, воспитательных практиках и т.д. Мифологическое, в данном случае, помогает ребенку в рефлексии окружающего мира, а мораль задает некие общественные рамки и предоставляет образцы для подражания. Именно соединение морали и мифа вводит сказку в этос детства.

Подводя итог, следует сказать о том, что для полноценной, структурированной работы этоса детства в современном обществе, необходимо внимательнее относиться к самому пониманию детства и его границ, включая в качестве инструментов, как нравоучительный нарратив, так и мифологическое.

Литература

1. Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при старом порядке. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999, 416 с.
2. Бобурова А.А. Сказка и миф: различия и единство. Опубликовано: Современные проблемы психологии семьи: феномены, методы, концепции. Вып. 5. СПб.: Изд-во АНО «ИПП», 2011. с. 12-18.
3. Бродский. А.И. Логика идеологий: Из истории русской политической мысли XIX-XX веков. Учебное пособие. СПб., 2006. 90 с.
4. Макарова И.С. Литературные двойники, или «Кто первый?»: десятка самых-самых похожих сказок. // Вестник детской литературы. Выпуск 5. Под ред. Федяевой Т.А. СПб, 2012. с. 54-69.
5. Мелетинский Б.М. Поэтика мифа. 3-е изд., репринтное. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 407 с. (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
6. Никифоров А.И. Сказка и сказочник; Сост., вступ. ст., Е.А. Костюхина. М.: ОГИ, 2008. 376 с. (Нация и культура /Антропология/фольклор: Научное наследие).
7. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Научная редакция, текстологический комментарий И.В. Пешкова. Издательство «Лабиринт», М., 2000. 336 с.

УДК 82.09

Исаев Г.Г.

Миф Хлебникова в современной русской прозе

Писательский миф возникает на основе огромного количества легенд вокруг жизни и творческой деятельности поэта. Хлебниковский миф, в отличие от пушкинского, который во многом стремится «объяснить гениальность» поэта, выполняет миромоделирующую функцию, что является отражением

потребности сознания носителей русской культуры в непререкаемых ценностно-значимых образах. Поэзия, как самый «народный» род литературы, является наиболее частотным пользователем мифа. Мифологическое искажение личности и творчества В. Хлебникова включает в себя агиографический компонент, «подгонку» под определенные сюжетные линии и сценарии, и «культ личности» как один из главных проводителей писательского мифа. «Культовый потенциал» писателя – это набор биографических и творческих фактов, которые при определенном стечении обстоятельств вызывают поклонения их носителю.

Мифологизация - это процесс (и результат процесса) генерации художественного образа (вымысла) на базе реальных исторических событий, биографий и т. п. Слово «миф» означает определённую неадекватность действительности; подразумевается некий фантом, генерируемый, с одной стороны, широкими кругами читателей, с другой — сознательным умыслом писателей. Наследие В. Хлебникова служило духовной опорой для самоопределения многочисленных последователей, для развития авангардистского искусства XX-XXI вв., для укрепления глубинного эстетического вектора движения отечественной словесности. Хлебниковское наследие отвечает духу сложного, противоречивого искусства конца XX - начала XXI вв.. «Поэт авангарда» стал подлинным культурным символом эпохи. К этому времени в основных чертах уже сложился миф о В. Хлебникове, биографическая фигура окончательно превратилась в мифологическую.

Хлебниковский текст в рубежную эпоху является одним из самых продуктивных. Это объясняется как актуальными «авангардными формами», так и первыми проблесками взаимодействия «хаоса бытия» и «культурной пленки» в творчестве В. Хлебникова. Активность литературных модификаций и деконструкций хлебниковского текста является стимулом мифологической креативности. И, наконец, существует «внешлебниковский» комплекс причин, который заключается в осознании кризиса культуры и провоцирует попытки

посредством мифа сформировать новую модель мира. Миф является «удобным» языком создания законов и принципов внеисторических моделей поведения, разрушает пространственно-временные границы. И в этом смысле хлебниковская художественная парадигма, выводящая человека из пространственно-временных рамок быта на уровень общечеловеческого содержания, на уровень бытия, превращает поэта в один из главных знаков писательской мифологии.

Как отметил В. Григорьев, «мнений о Хлебникове на бытовом уровне "нра/не нра" и на шкале "великий гений... прискорбный графоман" - пруд пруди. Аргументов же, как обычно, до крайности мало» [1, с. 6-7]. Из более-менее свежих признаний тех, что отвергают поэта, можно отметить мнения художника Ильи Глазунова, артиста Михаила Козакова, поэта Юрия Колкера (Лондон), Маруси Климовой. Показательна книга последней «Моя «анти» история русской литературы» с ее тотальной переоценкой ценностей. Глава, в которой рассматривается творчество В. Хлебникова, называется «Дегенеративное искусство», а В. Хлебников характеризуется как «совершенно полный и откровенный олигофрен с капающей изо рта слюной» [2, с. 181-182]. По ее мнению, В. Хлебникова назвать поэтом трудно, поскольку в его творчестве «какие-то сплошные ребусы и кроссворды из слов вместо стихов! Ни одной внятно выраженной и до конца высказанной мысли или хотя бы шуточки, способной вызвать нормальную человеческую улыбку!» [2, с. 184]. Вслед за И. Буниным она изображает В.Хлебникова ловким приспособленцем, который в угоду большевикам мог «разразиться виршами вполне разумными и выгодными» [2, с. 182].

Ю. Колкер в эссе о Хлебникове пишет: «Хлебников «оставил по себе упоительную легенду, скалькированную с истории Христа: легенду об отвергнутом спасителе. Человек пришел дать нам волю, осчастливить нас; явился в мир, чтобы мы прозрели, с новой благой вестью, а мы, презренные фарисеи, - не признали его, не увидели своего счастья, высмеяли мессию. Неблагодарные! Глупые, слепые и неблагодарные!» [3, с. 32].

«Макрокосм» В. Хлебникова явился одним из главных ориентиров философско-эстетических поисков рубежа столетий, что нашло отражение и творческое развитие в поэтической практике многих поэтов и прозаиков. Художественная аксиология В. Хлебникова значительным образом воздействовала на представления поэтов и прозаиков о духовных ценностях человека. Хлебниковские трактовки нравственных стимулов жизни, высших идеалов бытия, моментов единения души и духа неповторимо индивидуально воплотились в художественном сознании В. Аксенова, Э. Лимонова, В. Каверина и др.

В романе В. Аксенова «Новый сладостный стиль» хлебниковский образ откровенно мифологизирован. Редуцируется ряд важнейших черт и акцентируется строго определенный набор характеристик поэта-авангардиста и прежде всего таких знаковых примет, как неприкаянность, антагонистические отношения с обществом и художественной средой, его породившей. В духе мифологизма XX в. «трансцендентной силой, господствующей над человеком, является не природа, а сотворенная им самим цивилизация», «отчего мироощущение приобретает (...) трагифарсовый, гротескный характер» [4, с. 6]. В. Хлебников у В. Аксенова – «экзистенциально-абсурдный» герой, «рвущий пути цивилизации, общезначимых предписаний морали рассудка» [4, с. 7]. В целом В. Аксенов относится к В. Хлебникову безо всякой патетики, со значительной долей иронии. Образ поэта обогащается универсальными смыслами и аналогиями, становится воплощением таких типологических поэта-гения, какими его наделяет традиция в Европе на протяжении веков. Вместе с тем хлебниковский миф предстает в романе В. Аксенова в форме пародийно воспроизведенного банализированного мифа о поэте-бунтаре, близкого хиппи и рок-культуре, гениально предвосхитившем в своем творчестве многие конфликты и тупики человеческой цивилизации. Характер интерпретации мифа В. Хлебникова предопределен постмодернистской ориентацией автора романа.

Иначе воспринимал В. Хлебникова Э. Лимонов: «Страннический, отрешенный от мира образ жизни Велимира Хлебникова в дополнение к его

стихам уж вовсе сделал из него поэта-пророка. Э. Лимонов делает акцент на «азиатскости» В. Хлебникова («В. Хлебников - азиатский поэт, и поэт Азии», «русскости» («Хлебников наше национальное сокровище»). «Он не только гений по масштабам своего дарования, не только редчайший в двадцатом веке эпический поэт, но и единственный истинно русский поэт, не только пишущий, но и думающий по-русски. В. Хлебников являет собой пример оригинального русского гения, не зависимо от Запада, а обращенного лицом к Востоку, к Азии – прародине более древних и глубоких цивилизаций» [5, с. 12]. Миф В. Хлебникова создается Э. Лимоновым в координатах - «лучший русский», «странный», «смешной», «талантливейший», «безумный», «великий» создатель авангардистской поэзии. В эссе о поэте, входящем в цикл «Священные монстры», В. Хлебников интерпретируется как святой. Э. Лимонов одним из первых начал привносить в миф В. Хлебникова религиозную доминанту [5, с. 254]. Социально-религиозные и этнорелигиозные мифологемы о В.Хлебникове отражают квазирелигиозные формы современного интеллигентского сознания: писателями и поэтами создается культ «нового святого». Об этом свидетельствует опыт не только Э. Лимонова, но и А. Иличевского.

В его романе «Перс» оказалась востребована важнейшая часть мотивно-образной базы хлебниковского мифа – религиозные, философские, научные, утопические грани его мифопоэтического мировидения. Строй его мыслей и чувств пронизан идеей торжества жизни. Читая поэтов, ученых, историков, он вкладывает в их концепции свое содержание, придавая им своеобразное научное и фантастическое звучание. Однако нельзя сказать, что произведение полностью вбирает в себя весь концептуально-семантический спектр хлебниковского мифа. Хлебниковский миф у А. Иличевского включает в себя далеко не все произведения и факты биографии поэта. Он сохраняет его многие традиционные параметры: пророчества, безумие, нищета, служение неведомому Богу. Берется лишь один из этапов жизненного и творческого пути В. Хлебникова – его участие в составе Красной армии в походе в Персию в 1921 г. До этого в Баку он создает «Доски судьбы», называя их скрижалями

новой веры Государства времени. Поэт обобщает открытые им законы повторяемости в истории одних и тех же событий и воплощений одних и тех же личностей. Акцент в романе сделан на мифологических редукциях биографии и хлебниковского творчества. На первый план выходят аспекты модели мифа, связанные с иерархией нравственно-религиозных приоритетов.

Таким образом, миф В. Хлебникова продолжает интенсивно развиваться в русской литературе, порождая нередко диаметрально противоположные модели его личности и творчества. В современном писательском сознании параллельно реализуются противоположные дискурсивные стратегии: мифологизации и демифологизации, возвеличивания образа Хлебникова и профанации, научно-исторического анализа и мифологического синтеза. В отправной точке создания мифа «поэт Хлебников» слово «поэт» имело более веское значение, чем слово «Хлебников». В хлебниковском мифе коннотативный план значения подавляет денотативный. Интеллигентское сознание создает проекцию своих потребностей в хлебниковском мифе: «Хлебников-воин» как противостояние представлениям о «бескулачной» добродетели, «Хлебников-совесть» как реакция на процесс ценностного распада в современном обществе, «Хлебников-пророк», «Хлебников-философ» как следствие ощущений болезненности нравственного состояния социума.

Литература

1. Григорьев В. «Чудо-безумец» ВЕХА перед филологией XX века // Велимир Хлебников и мировая художественная культура на рубеже тысячелетий. У11 Международные Хлебниковские чтения. Астрахань, 2000;
2. Климова Маруся. Моя «анти» история русской литературы. М.: АСТ, 2004.
3. Колкер Юрий. Будетлянин: Взгляд из будущего // Флейта Евтерпы, 2006, № 2.

4. Аксенов В. Новый сладостный стиль. М.: Художественная литература, 1997.
5. Лимонов Э. Собрание сочинений в 3 томах. Т.1. М.: Вагриус, 1997.

УДК 008

Лепехова Е.С.,

Влияние синтоистских мифов на религиозную политику императрицы Древней Японии

Религиозная политика императрицы Суйко-тэнно (554-628) сыграла значительную роль в истории становления японского государства. Правление Суйко считается периодом наиболее интенсивного распространения буддизма в Японии в VII в. Сама императрица, как сообщают источники, была активной последовательницей этой религии и внесла большой вклад в распространение буддизма в Японии. Вместе с тем, есть основания предполагать, что Суйко была связана и с шаманской деятельностью.

Об этом косвенно свидетельствует её японское имя – Тоёмикэ-Касикия-химэ («Принцесса с кухни, где готовят обильную милостивейшую пищу»), которое упоминается в источниках помимо официального китаизированного имени. Возможно, это указывает на то, что в юности Суйко могла участвовать в сакральных синтоистских религиозных церемониях, связанных с подношением пищи богам. Также возможно, что подобно Химико и Дзингу – императрицам раннего периода – Суйко могла восприниматься своими подданными как жрица – посредница между богами (*ками*) и людьми. Дзингу, легендарная японская императрица, правившая в III в., прославилась своим завоевательным походом против корейского государства Силла, который был предпринят ей, как сообщают источники, по внушению богов.

Примечательно, что в правление Суйко по её инициативе, также был предпринят ряд походов против Силла для защиты государства Мимана (или Имна) в 600 и 623 гг. Можно предположить, что, проводя завоевательную политику в отношении Силла, Суйко стремилась в глазах своих подданных выглядеть преемницей легендарной Дзингу.

По этой причине вопрос о религиозной принадлежности императрицы Суйко существенен для понимания процесса распространения буддизма в Японии в рамках синкретизма с синтоизмом – автохтонной религией японцев.

УДК 82-312.1(73)

Никулина А.К.

Миф в романе Д. Марксона «Любовница Витгенштейна»

В философском романе «Любовница Витгенштейна» (1988) американский писатель Д. Марксон размышляет над проблемами человеческого существования и смыслом культуры. Главная героиня романа Кейт – человек творческой профессии, но прагматик по натуре. Она увлечена живописью, музыкой, литературой, но в стремлении мыслить логически уподобляет свои дневниковые записи стилю «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна. Как художник она тянется к мифологической тематике – основе искусств, однако как рационалист и логик не может принять иррациональности мифа, существующего вне конкретной исторической реальности. Как следствие, внутренний конфликт героини находит выражение в построении художественного повествования, ведущегося от первого лица: речь Кейт наполнена мифологическими образами и сравнениями, но при этом налицо внутренняя дистанцированность героини от них.

Своеобразным лейтмотивом в произведении выступает образ Трои и персонажей троянского цикла мифов. Но уже в самом начале романа, посещая

руины древней Трои, Кейт оказывается разочарована их невзрачностью, скромными размерами, серостью совершенно не «гомеровского» рассвета. Современный человек, с точки зрения автора, духовно отчужден от мифа, не способен воспринять его сердцем и постигнуть его смысл. Кейт на протяжении романа последовательно «уничтожает» миф: сжигает тексты античных трагедий («И Эсхила, и Софокла, и Еврипида я обратила в дым... Иначе выражаясь, можно сказать, что я сделала это с Еленой, и с Клитемнестрой, и с Электрой» [1, с. 17]); фантазирует, травестируя мифологические ситуации таким образом, что Елена убегает из Трои к Ахиллу, а Пенелопа изменяет Одиссею в его отсутствие [1, с. 22].

Миф отделен от Кейт непреодолимой пространственно-временной дистанцией. Не случайно в ее восприятии Пенелопа сидит за ткацким станком в зале британской Национальной галереи, а не на Итаке [1, с. 22]. Она не может представить себе Елену или Клитемнестру больными [1, с. 25]: мифические герои живут в другом мире, не схожем с миром Кейт и ее современников, поэтому их проблемы остаются внутренне чужды человеку XX столетия и не могут заинтересовать его. Эсхил и Еврипид, в восприятии Кейт, пишут под влиянием Шекспира [1, с. 41], и это не просто постмодернистский парадокс романа, но действительное внутреннее ощущение героини, для которой древняя мифологическая традиция не обладает собственным голосом и не имеет самостоятельной ценности. Позже, во время посещения книжного магазина в Афинах, Кейт высказывает предположение, что там может существовать книга Шекспира, переведенная на греческий, в которой чувствуется влияние древних трагиков [1, с. 49], но она понимает, что, не зная греческого, никогда не сможет обнаружить такую книгу и заставить прошлое заговорить собственным голосом. То, что Кейт в романе несколько раз подчеркивает свою неспособность понимать по-гречески, ее потерянность в Афинах среди античных руин обретают в романе символический смысл отчужденности современного человека от своих культурных истоков, неспособности уловить дух древней традиции.

Перемены намечаются к середине романа, когда Кейт начинает осознавать, что большие бытийные вопросы, над которыми она бьется сейчас, вероятно, так же искренне интересовали и юного Александра Македонского [1, с. 111]. Именно через тягу к универсальному, общечеловеческому современная и древняя традиция обретают шанс встретиться и понять друг друга. Кейт заявляет, что хотела бы вести свою родословную от Сапфо или Елены, поскольку их эмоциональная порывистость оказывается близка героине. Кейт впервые представляет себя Еленой, хотя и преподносит это читателю как шутку («есть вещи, которые можно вообразить, не опасаясь последствий» [1, с. 141]), но отсюда начинается ее движение навстречу мифу, мотивируемое подсознательным желанием найти в нем духовную опору в опустевшем мире.

Примерно в это же время Кейт обнаруживает сочинения М. Хайдеггера в подвале собственного дома: как и в случае с греческими книгами, они оказываются нечитаемыми – на этот раз из-за незнания героиней немецкого – но имя философа и его ключевой термин *Dasein* с этого момента регулярно возникают на страницах романа, обретая знаковый смысл. М. Хайдеггер неоднократно писал о необходимости поворота к подлинному бытию, открывающемуся человеку через возвращение к первоистокам, в том числе мифологическим, поскольку, по мнению философа, «опасность заключается в том, что бытие в забывании его существа отворачивается от этого существа и тем самым оборачивается против истины своего существа» [2, с. 255]. И подсознательно Кейт начинает движение назад и вглубь. В ее монологе все чаще возникают образы, уже не отделяющие, но, наоборот, вписывающие ее в традицию культуры. Так, в Италии она в буквальном смысле, «входит» в историю искусства, проецируя себя на чистый холст, выставленный в витрине магазина [1, с. 212], а свою летопись воспринимает как продолжающую и завершающую традицию, начатую Геродотом [1, с. 214].

Кейт рассказывает о том, как по совету друзей однажды решила написать письмо Хайдеггеру с просьбой посоветовать, как ей следует назвать домашнего кота; удивительно, но Хайдеггер ответил, перепутав, однако, кота с собакой и

потому порекомендовав называть его Аргусом, как легендарного пса Одиссея [1, с. 254]. Абсурдистский на поверхности, этот эпизод при более пристальном рассмотрении оказывается значимым для развития идейного замысла произведения. Кейт ищет подступы к мифу, подсознательно ощущая его внутреннюю значимость, угадывая в нем путь освобождения от одиночества и отчаяния, но первые попытки единения выглядят неуклюже и неестественно. В культуру нельзя войти по указанию другого, полагаясь на чужое, пусть и авторитетное, мнение. Необходимо пережить культуру как собственное прошлое, не спрашивая совета и не следуя инструкциям; забыть, что ты художник-профессионал («В этом доме нет художественных принадлежностей» [1, с. 44]), и начать писать на песке по-гречески, постигая древний язык интуитивно и при этом зная, что слова смывает прилив («На самом деле, я ни разу не нашла ни одной своей записи, когда вновь возвращалась на берег, все смывала волна» [1, с. 63]). В этом балансировании на границе времени и вечности, жизни и смерти и проявляется смысл подлинной многовековой человеческой культуры, духовной по своей сути, постоянно возрождающейся в каждом новом поколении, а потому бессмертной, в отличие от конечного существования отдельно взятого человека и создаваемых им материальных ценностей – в том числе книг и записей, которые легко уничтожаются временем, огнем, стихийными бедствиями.

«Миф каждого человека обогащает и меня, ибо я един со всем человечеством» – слова, незадолго до написания романа примененные Д. Марксоном к характеристике творчества М. Лаури [3, с. 6], определяют и логику развития художественного образа главной героини в данном произведении. Кейт к концу романа приходит к осознанию себя как неотъемлемой части общечеловеческой традиции, берущей начало в глубокой древности. Она больше не иронизирует над нестыковками гомеровского и современного мировидения, но заявляет вполне определенно, что жизнь без «Илиады» для человека невозможна [1, с. 264]. Остановившееся в результате некой не названной в романе мировой катастрофы время теперь

воспринимается героиней не как повод для отчаяния, но как залог возвращения к вечному истоку. Кейт не просто сравнивает себя с Еленой, но становится ею: по этому имени к ней обращается мать [1, с. 258]. Она разводит костры на берегу моря, и теперь они не просто смутно напоминают ей что-то древнее, как в начале романа, но в подлинном смысле («truthfully») становятся сигнальными огнями времен осады Трои [1, с. 272]. При этом не имеет значения, что Кейт в ситуации романа – последний человек на земле, и поэтому никакое другое живое существо не может увидеть горящий огонь; это, тем не менее, подлинные сигнальные огни, символизирующие духовное единство героини с человечеством. Кейт обретает способность видеть «внутренним» зрением, и это совершается через приобщение к мифологической традиции.

Литература

1. Markson D. Wittgenstein's Mistress. Normal, IL: Dalkey Archive Press, 2005. 279 p.
2. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
3. Markson D. Malcolm Lowry's Volcano: Myth, Symbol, Meaning. New York: Times Books, 1978. 241 p.

УДК 008

Редзёж В.

«Герника» - миф о мире

Одним из символов предполагаемого варварства армии генерала Франко и немецких войск, поддерживающих его, был образ «Герники» кистью испанского коммуниста Пабло Пикассо. В течение многих лет людям говорили

в мире, что в работе изображено убийство 1654 ни в чем не повинных жителей баскского города Герника, который был уничтожен немецкими самолетами 26 апреля 1937 года в день еженедельного рыночного дня.

Пикассо должен был увековечить это преступление, нарисовав огромную картину (3x8 м), презентация которой состоялась в павильоне Испанской Республики на всемирной выставке в Париже в 1938 году. Проблема в том, что историческая правда совсем другая. Все это подробно описано известным итальянским писателем и публицистом Витторио Мессари, но, тем не менее, не все еще узнали правду о «Гернике».

Вот что объясняет Мессори:

Пикассо любил корриду. Когда его любимый матадор Хоселито был убит во время выступлений, он был так потрясен, что решил нарисовать большой холст в его честь. Картина, которую Пикассо называл «El muerte del torero Joselito», хранилась в темных тонах и изображала сцену из бычьей корриды: быка, который убил матадора, голову лошади, раненную быком, пикадором и другими персонажами в драматических позах.

Кстати, он хотел, чтобы анархо-коммунистические республиканские власти попросили художника подготовить картину к всемирной универсальной выставке.

Пикассо придумал блестящую идею: он представил несколько небольших изменений на холсте «El muerte del torero Joselito» и назвал его «Герника», а затем продал картину республиканским властям за огромную сумму, что соответствует примерно одному миллиону сегодняшних евро (куплен Сталиным через Коминтерн).

Таким образом, Пикассо - коммунист, а также один из богатейших живописцев, который стоит вспомнить, способствовал созданию левого мифа о Гернице.

Второй элемент мифа - это события, связанные с бомбардировкой города Басков. И здесь левый миф также игнорирует правду. Прежде всего, Герника не был идиллическим городом, не имеющим стратегического значения, но это был

важный железнодорожный и автомобильный узел. В нем были также два завода по производству оружия и боеприпасов. Армия была размещена в городе, и были установлены зенитные орудия. Из этого следует, что для противника город был важным военным объектом.

Некоторые историки подчеркивают, что из соображений «жестокости» город бомбили в понедельник, в день рынка, когда он заполнялся тысячами людей. Это еще одна ложь, потому что власти отменили рынок в этот день. Таким образом, невинные селяне-продавцы не могли быть жертвами бомбардировки. Тем более, что рынок обычно проводился утром, а город был подвергнут бомбардировке в 16 часов 15 минут. Фактически при бомбардировке погибло только 93 человека - об этом свидетельствуют муниципальные документы (половина погибших погибла в недавно построенном убежище). Это не так много, но число несравненно меньше данных, использованных для пропагандистских целей.

Кроме того международная комиссия также обнаружила, что отступающие республиканские войска подожгли город, и многие здания взорвались, чтобы заблокировать путь армии Франко. Исторические фотографии разрушенного центра не показывают последствий бомбежки, но документируют «действия» отставных республиканцев.

И еще одна деталь: пропаганда повторила, что Герника была жертвой нацистского варварства. Правда, правда опять другая: в бомбардировке города принимали участие лишь несколько старых немецких бомбардировщиков, и большинство самолетов были итальянскими (3 современных бомбардировщика S79 и 15 бойцов CR32). Однако пропаганда предпочитала говорить только о немецких союзниках генерала Франко.

Дело «Герники» - лучший пример исторической лжи, ставшей мифом.

Природа и смысл поэтического мифотворчества

Известно, что за мифами стоит опыт веков. Опыт человеческого выживания. Опыт Высоты [7], когда человек, не задумываясь, принимает то, что при внимательном рассмотрении его разум должен был бы, как минимум, поставить под сомнение. Возможно, поэтому Самуэль Франц считал, что «миф – это вечный праздник ума, торжествующего над косностью сознания, над невозможностью соединения прошлого и будущего с настоящим, над буднями истории, но это и первоистория, восходящая к глубинам Памяти, к пещерному прошлому рода человеческого» [2, с. 5]. Отметим, что сила, подобного, переполненного метафорами определения – в его смысловой, оваянной поэзией потенции, позволяет видеть в нём то, что нам в серой повседневности особенно не хватает. Ведь миф возникает там, где мы осознаём чью-то ценность или значение [6]. Миф проступает сквозь значимость, формируя связь между реальностью и нашим отношением к ней в плане значения и ценностей [7]. Вот почему «"иметь значение" в нашем сознании выступает как синоним "быть ценным" или даже "существовать"» [4, с. 401]. Стать носителем значения, вещь или явление могут, лишь войдя в систему нашего мировосприятия, в рамках которой выстраивается структура знаковых отношений, содержательную сторону которых выражает та или иная мифология. Так, выстраивая системную связь между миром фактов и миром знаков, миф проступает через наше отношение к ним, благодаря которому мы сортируем информацию на имеющую знаковый смысл для нас или нет [6].

Кроме этого стоит учесть, что мифотворчество строится на образно оформленных аналогиях. И искать их не надо. Они сами находят нас, чтобы стать частью нашего сознания. Вот почему даже древние мифы не уходят из

нашей жизни, в той или иной форме присутствуя в сознании, привычно воспроизводя основанный на архетипах своеобразный мифологический механизм. Что же тогда говорить о тех мифах, которые мы не распознаём? Людям свойственно соотносить источник своих несчастий с ящиком Пандоры, а невыносимые мучения – с танталовыми муками, трудные, но бесплодные усилия называть сизифовым трудом, а особо грязные места или известные своей аморальностью явления – авгиевыми конюшнями. Но это лишь видимая часть того человеческого явления, что привычно ассоциируется с мифом и воплощается в поэтической метафоре. Другая, невидимая сторона мифа, как общекультурного явления, также привычно мифом не называется. А поскольку процесс смыслообразования непрерывен, «у каждого смысла будет свой праздник возрождения» [3, с. 308], где миф отыгрывает своё. Казалось бы, что общего между связанным с «авгиевыми конюшнями» пятым подвигом Геракла и реформами М.С. Горбачёва? Можно ли считать Америку демократической страной, если за её пределами ею навязываются совсем другие принципы бытия, чем она везде заявляет? Действительно ли Запад вырос на материале колоний, как писал К. Леви-Строс, или расцвёл, благодаря протестантской этике, как утверждал М. Вебер? Является ли теория прибавочной стоимости К. Маркса научной теорией или мифологией? Что важнее в условиях существования современной демократии: народ или большой бизнес? Защищают ли США демократию, права свободы во всём мире или стремятся к максимальному контролю за мировыми ресурсами? Уважают ли права других народов на свою исторически обусловленную идентичность? Почему распался СССР: в результате «холодной войны» или по причине внутренней слабости и системных ошибок? Стоит ли считать возникновение радикального ислама естественным результатом исторического развития великой мировой религии или следствием нарастающих противоречий между богатым Севером и бедным Югом? Способна ли наука ответить на главные вопросы современности или её возможности существенно меньше и ограниченнее? Является ли либерализм великим учением о свободе или инструментом нового этапа Большой игры?

Понятно, что за всеми этими вопросами и утверждениями стоят развёрнутые и обоснованные позиции, называемые их оппонентами мифологиями [6]. А сколько ещё таких неоднозначных вопросов вокруг нас? Почему, какой вопрос человеческого бытия мы ни возьмём, всё время натываемся на мифы? И как написал по этому поводу один современный исследователь, «чем больше «почему?», тем больше желание в них разобраться. Чем больше желание разобраться, тем больше мифов и теорий вокруг них приходится изучать. Чем больше изучается, тем... больше возникает новых «почему?», которые на определенной стадии достигают той самой «критической массы», трансформируясь в качественно иное «почему?»: а почему, собственно, мы считаем древние мифы и предания сказками и выдумкой?.. Есть ли у нас вообще на то веские основания?...» [5]. В результате получается одно из двух: либо в интересах собственного развития и выживания человечество должно плодить иллюзии, спасаясь в собственных заблуждениях; либо относительно заложенной в истине бесконечности и миф, и наука могут быть восприняты как структуры, способные плодить иллюзии и одновременно отражать реальность в тех формах и объёмах, которые людьми будут восприниматься не только, как правдоподобные, но и достаточно смотивированные, чтобы и отразить мир, и преобразовать его. Представляя синтез образного и рассудочного, соединяя метафоры с понятиями, мифы воздействуют не последовательно в порядке общепринятого повествовательного нарратива, а синкретично, разом на всех уровнях, разворачиваясь перед пытливым взором как зияющая бездонными высотами бездна [8]. Только увидеть это могут далеко не все. А те, кто не видит, считают, что имеют дело с обыкновенными сказками, вымышленными историями, древними фантазиями, в которых, может, и заложен опыт выживания человечества, но для нас он скрыт, и потому в данный момент мифы больше развлекают, чем учат, в лучшем случае приобщая к исторической культурной традиции. Иначе говоря, мифотворчество – естественный элемент работы сознания, так как создание символически насыщенных образов столь же

необходимо нашему сознанию, как и логическое обоснование каждого нашего поступка с точки зрения его целесообразности, где миф – не прихоть и баловство, а механизм организации сознания для жизни и выживания человека и человечества [6]. Ведь человек не может развиваться и выживать, не подвергая свою жизнь постоянному осмыслению. В результате, погружённый в определённое культурное пространство человек неизбежно творит свою мифологию, органично с этим культурным пространством связанную и составляющую её неотъемлемую часть. А это значит, что мифологический универсум включает в себя и интуитивные прорывы, и научное моделирование, и «здоровый смысл», реализуя их в той мере, в какой требуют от него обстоятельства, но при этом миф не выпячивая, что позволяет «здоровому смыслу» в его диалоге с мифическим неизменно «побеждать».

Вместе с тем, поскольку определённое социокультурное пространство формируется исторически, важно понять связь характера мифотворчества с конкретным социумом. В этом плане, с точки зрения понимания механизма социального мифотворчества, особенно в контексте его национальной составляющей, интересные и крайне важные идеи дал выдающийся мыслитель Г. Д. Гачев: «Для немцев время более важно, чем пространство. Бытие и время, философские *Sein und Zeit* Хайдеггера. А для русских наоборот – пространство. Даже священное слово «страна» того же корня. Англосаксонское уравнение, что время – это деньги, не могло бы естественно прийти в голову русским. Но что касается США, то эта страна столь же обширна по пространству, как Россия, но англосаксы прибыли сюда с принципом труда, а в труде время есть его мера, как по Адаму Смиту и Марксу. Это отношение пространства ко времени, т.е. S/t , т.е. скорость – вот принцип американства. И правильно, у них машина, автострады, и скорость, и успех (это тоже отрасль скорости). Или возьмем преобладание горизонтального или вертикального измерения. Россия – это страна бесконечного простора в выражении Гоголя. Конечно, горизонтальные идеи священнее – даль, ширь, путь-дорога, они превалируют в шкале ценностей. А в Германии, наоборот, глубь, *Tiefe*, глубь – вертикаль,

высь. Модель древа, в том числе генеалогического, *Stammbaum*, и структура дома *Haus*, усматриваются априори во всем. Отсюда структурализм, это модель дома, *Haus*. Значит, вертикальное измерение преобладает среди сверхценностей. То же самое в Италии, где слово *stanza* от корня «*sta*» – стоять, что буквально «стоянка». А приветствие по-итальянски «как живешь?» – «*come sta?*», «как стоишь?» Видите, по примитивным примерам сразу видно, какие модели, архетипы, слова повседневного употребления» [1].

Итак, по мнению Г.Д. Гачева, каждый народ формирует свой «космо-психо-логос». И в нём проявляется своя особенная душа, языком которой народ с другими мирами и народами говорит. И хотя никто этой «души» не видел, как, впрочем, и народа во всей его полноте и целостности, проявляется она через язык и мифы. Мифы, которые дают обществу не просто великий «образ», но и ключ к его пониманию, позволяющий ему развиваться и выживать.

Литература

1. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. URL: <http://www.polit.ru/lectures/2007/05/24/kulturosob.html>
2. Мифы и легенды народов мира. Библейские истории. М.: Мир книги, Литература, 2007. 464 с.
3. Лотман Ю.М. Карамзин. С.-Петербург: Искусство-СПБ, 1997. 832 с.
4. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.
5. Скляр А. Миф о «мифологическом сознании». URL: <http://lah.ru/text/sklyarov/pril4.htm>
6. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
7. Ставицкий А.В. Песня Мира. Опыт сакрального бытия. Севастополь: Рибэст, 2013. 75 с. ил.
8. Ставицкий А.В. Aurea Catena Homerì. Возвращение к Началам. Севастополь: Рибэст, 2013. 83 с. ил.

Миф о православии алтайцев

На основе собранных сведений об установке Поклонного креста на месте основания Алтайской духовной миссии изложен тезис о том, что памятные знаки создаются в результате мифотворчества, в данном случае о православии алтайцев на примере образа первого крещёного алтайца Элески [1].

В начале осени 2015 г. в г. Горно-Алтайске у впадения р. Улалушки в р. Майма был установлен поклонный крест по случаю 185-летия основания Алтайской духовной миссии. Этот проект позволил утвердить дату начала миссионерской деятельности в Горном Алтае, а с другой стороны – закрепить версию о том, что алтайцы православные почти два столетия. Сложившаяся ситуация в Республике Алтай была актуализирована приездом Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в сопровождении представителей Московской Патриархии митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Варсонофия и епископа Солнечно-горского Сергия.

Это событие широко освещалось по всем каналам массовой информации. Пресс-служба главы РПЦ сообщала, что 20 сентября в г. Горно-Алтайске патриарх Кирилл провёл торжественное богослужение и освятил Поклонный Крест [2]. Надпись на памятном знаке сообщает: «На сем месте 7/20 сентября 1830-го года преподобный архимандрит Макарий крестил первого алтайцы Элеску, назвав его во святом крещении Иоанном, от этого события ведёт своё начало история Алтайской духовной миссии».

Сведение о первом крещении было записано спустя полстолетия в Томских епархиальных ведомостях в разделе о протоиерее С.В. Ландышеве [3]. Крещение Элески (Иоанна) состоялось благодаря крещеному инородцу Иеремии (Параеву – по роду, и Шишкову – по восприемнику). Будучи в Бийске

по делам, он встретил только что приехавшего о. Макария и рассказал, что в его доме живет молодой инородец Элеска, который от него самого узнал о Христе и изъявлял желание креститься – что и было сделано, а восприемником Элески-Иоанна стал Иеремия Шишков-Параев [4].

Изложенную версию о первом крещении алтайца можно трактовать как этноисторический миф. Судя по сведению, Элеска не был первым крещёным алтайцем, так как его «крещение состоялось благодаря крещёному инородцу Параеву». Можно утверждать, что Элеска из алтайцев Улалы и её окрестностей, первыми испытавшие влияние русской культуры. Неслучайно его имя не алтайское, а поэтому не распространено среди алтайцев. Скорее всего, оно произошло от имени Алексей, встречаемое в то время среди русских, которое было адаптировано алтайским языком как Элескей. А затем под влиянием русского языка имя изменилось в форме Элеска с характерным суффиксом «ка». Однако аутентичность информации о «первом крещении алтайца» здесь не столь важна. Как говорит Дж. Шёпфлин: «Главное в мифе – это содержание, а вовсе не соответствие историческим свидетельствам» [5].

За основу создания мифа был взят описанный в Томских епархиальных ведомостях случай крещения алтайца Элески. Этническая сторона вопроса звучит громко, вероятно потому что основной целью Алтайской духовной миссии была христианизация алтайцев, поддерживаемая государственной политикой русификации инородцев. Для этого о. Макарием была создана азбука алтайского языка на основе кириллицы, затем переведена религиозная литература, открывались церковно-приходские школы и пр., словом, поэтапно осуществлялась интеграция алтайцев в российское общество с русской православной культурой. На сайте Горно-Алтайской епархии отмечено, что «Православие было обращено более половины коренного населения Горного Алтая и Горной Шории» [6].

Следует отметить, не все зарегистрированные крещёные алтайцы становились православными. Одни возвращались к сородичам и традиционному образу жизни, у других сложилось двоеверие, как например, у

улаганских теленгитов, исповедующих православие и традиционные верования, при этом говорящих на алтайском языке. Своей цели – полной христианизации алтайцев миссия не достигла, пришли другие времена с антирелигиозной политикой новой советской власти.

Этноисторические мифы возвращают из прошлого архетипы, которые отражают не действительное состояние дел, а субъективную картину мира, построенную на оппозиции «своё/чужое». Устоялся стереотип о том, что православие это вера русских, а алтайская вера, заключающаяся в почитании божества Алтая, со стороны называется язычеством.

Принятая версия упрощает сложную историческую картину прошлого, делая ее однозначной и доступной. «Своё» превозносится и идеализируется, на примере православной культуры, а «чужое», как языческая вера, выступает противоположностью. При этом образ соседей – крещёных алтайцев в глазах некрещёных алтайцев, алтайцев в глазах русских и наоборот, складывается как образ «другого» [7]. Этническая судьба крещёных алтайцев позволяет утверждать, что принятие православия ведёт к ассимиляции. Среди крещёных алтайцев известны Чевалковы, Яжанкины, Кумандины, Оргоковы, Табакаевы, Ялбачевы, Суразаковы, Улагашевы, Параевы. И ещё можно назвать несколько фамилий. Большинство их потомков обрусели, не говорят на алтайском языке и считают себя русскими, оставаясь носителями алтайских фамилий [8].

Мифотворчество судьбы первого крещёного алтайца Элески потребовалось для обоснования памятного знака об истории распространения православия в Горном Алтае, каким стал Поклонный крест у слиянии двух рек в г. Горно-Алтайске.

Установка этого знака прочитывается как необходимость решения конфессионального вопроса в Республике Алтай [9]. Даже потому что алтайские общественные деятели выступают против установки крестов на священных местах алтайцев – у родников, на перевалах, у горных вершин, о чём говорили в интервью зайсан сёока-рода иркит В.Д. Кудирмеков [10].

Литература

1. Статья выполнена при поддержке регионального проекта РГНФ, № 17-11-04004а(р)
2. Святейший Патриарх Кирилл освятил поклонный крест на месте основания Алтайской духовной миссии // Русская православная церковь [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4226504.html>
3. Памяти миссионера, протоиерея Стефана Васильевича Ландышева [Текст] // Томские епархиальные ведомости. 1884. № 117. с. 2.
4. Крейдун, Ю.А. Алтайская духовная миссия в 1830-1919 годы: структура и деятельность [Текст]. М: Изд-во ПСТГУ, 2008. 200 с.
5. Шнирельман, В.А. Выдуманная история разных народностей России / В.А. Шнирельман. – 2016 [Электронный ресурс]. URL: <http://taboo.su/istoriya/falsifikatsiya-istorii/441-vydumannaya-istoriya-raznykh-narodnostej-rossii.html>
6. Алтайской духовной миссии 187 лет // Горно-Алтайская епархия РПЦ [Электронный ресурс]. URL: <http://eparhia-gorniyaltay.ru/?p=3525>
7. Доронин, Д.Ю. Крестулер VS Алтайлар: повседневная идентичность в советское и постсоветское время [Текст] / Д.Ю. Доронин // Урал – Алтай: через века в будущее: сб. статей. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография, 2014. с. 115-120.
8. Тадина, Н.А. Образ крещёных алтайцев [Текст] / Н.А. Тадина // Макарьевские чтения: сб. статей. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2015. с. 305-309.
9. Ябыштаев, Т.С. О межконфессиональной ситуации в Республике Алтай (об установке поклонного креста) // Материалы LV РАЭСК: сб. статей. – Иркутск: Изд-во ИГУ, 2015. с. 231-232.
10. Кресты раздора Горного Алтая // Новости СибИнфо [Электронный ресурс]. URL: <http://www.sibinfo.su/news/ra/2/54876.html>

Образ змеи в мифологии народов Восточной и Юго-Восточной Азии

Образ змеи и змееподобных существ получил детальную разработку в мифологии народов Восточной и Юго-Восточной Азии. Этот образ традиционно связывался с плодородием, землёй, женской производящей силой, водой, дождём с одной стороны, и домашним очагом, огнём, а также мужским оплодотворяющим началом – с другой [1, с. 186]. По этой причине образ змеи и его вариации получают реализацию в большинстве рисоводческих ритуалов, имеющих функцию способствования плодородию.

Принимая во внимание сложность и поливалентность символизма змеи в мифологиях народов мира, отметим, что в восточных культурах он имеет преимущественно положительную семантику. Например, в Индии развито представление о духовной матери *Кундалини* как о символе внутренней силы, психической энергии, дремлющей в основании позвоночника. Энергию кундалини называют «змеиной силой», а на древних изображениях она представлена в виде свернувшейся змеи с головами на обоих концах. В Меланезии и у японских аборигенов *айнов* культ змеи связан с представлениями о первой женщине, которая так же изображается как змееобразное существо.

Интересно, что в земледельческом мифо-ритуальном комплексе Китая, а также Японии и некоторых других стран образ змеи не получил самостоятельного развития. Его продолжением можно считать образ дракона, характерный для более поздней стадии развития мифологии. Он присутствует, главным образом, в мифологиях ранних государств (таких как Шумер, Египет, Индия, Китай, Япония и т. д.), в которых земледелие было построено на искусственном орошении (ирригации). Вследствие этого особое значение в таких культурах имел унаследованный от более ранних времён культ водоёмов .

Зачастую змея и дракон взаимозаменяемы, а у народов Дальнего Востока между ними вовсе не делается различия.

Подобно змее, дракон в мифологии и обрядности может осмысляться двояко, выступая то в роли положительного, то в роли отрицательного персонажа. Для большинства мифологий характерен сюжет о герое-змееборце, который, победив дракона, освобождает людей, проглоченную воду либо сокровище. Так, например, по сюжету одного японских мифов «Кодзики» герой Сусаноо спасает бога-земледельца, выращивающего рис, и его дочь, убив восьмиглавого и восьмихвостого змея – Ямата-но ороги.

Однако для Юго-Восточной Азии и соседних областей в целом не характерен сюжет змееборства. Помимо японского, существует лишь несколько подобных мифов (например, у *кхаси* в материковой части Юго-Восточной Азии). Гораздо чаще мы встречаем представление о драконе как о воплощении положительного начала, связанного с плодородием и водной стихией. Нередко он выступает в качестве божества, дарующего влагу как необходимое условие для получения хорошего урожая.

Образ дракона связан с особыми представлениями народов Юго-Восточной Азии о предках, которые на лодках уплывают в загробный мир, но по праздникам возвращаются в мир живых. Такие праздники проводятся у народов Индокитая (у *араканцев*), у *кхмеров* Камбоджи, у *тай* Тайланда и у *лао* в районе Луангпрабанга. В древности и средневековье традиция эта бытовала и на юге Китая [1, с. 40]. Центральным моментом таких праздников являются гонки на «драконовых лодках» (лодках, украшенных изображением дракона).

Водный праздник *лой кратонг* бытует, в частности, у тайских народов Тайланда. Как отмечает Г. Г. Стратанович, «катание на «драконовых лодках», в настоящее время одно из второстепенных развлечений, играло у древних тай исключительно важную роль как «явление божества народу», как момент участия в обрядах самого «повелителя вод – Дракона»» [2, с. 202].

Влияние представлений народов Юго-Восточной Азии, связанных с фигурой дракона, мы видим в культуре Китая, где этот образ присутствует

практически во всех её сферах – от мифологии до традиционных видов искусства. Согласно древнекитайской мифологии, создательницей всех вещей и людей считалась прародительница Нюй-ва, которая представлялась в виде получеловека-полузмеи (дракона). По одной из версий (В. Мюнке), образ Нюй-ва возник в юго-восточных областях китайских земель, по другой версии (В. Эберхард) – в районе культуры Ба в юго-западной провинции Сычуань [3, с. 653]. Известно также описание праздника гонок на «драконовых лодках», который проводился в минскую эпоху в Южном Китае. Зарождение мифологического ритуального комплекса, связанного с драконом, происходившее в южных областях Китая, возможно, складывалось под влиянием представлений народов Юго-Восточной Азии.

Отдельного внимания заслуживает имеющая место взаимосвязь культа дракона и рисоводческой обрядности. Согласно описаниям вышеупомянутого китайского «водного» праздника, он происходил в период с конца мая по конец июня и был приурочен к окончанию работ по высадке рисовых ростков в поля. В гонках участвовало несколько команд на лодках, изображавших дракона. По традиции, перед началом соревнований рассказывалась легенда о том, что предки прибыли на драконовых лодках из мира мёртвых в мир живых. Таким образом, люди, принимавшие участие в таких обрядах олицетворяли собой умерших предков. В ходе соревнований участники бросали в воду горшок для варки риса, что рассматривается как указание на то, как предки сажали рис [1, с. 40].

Аграрная природа подобных праздников проявлена и в индокитайской традиции. Например, в обряде гонок на лодках современного Лаоса выражено почитание духов рисовых полей, прудов и рек. Данный обряд призван способствовать выходу водных духов из естественных водоёмов на рисовые поля [1, с. 41-42].

Учитывая преемственный характер возникновения и развития рисоводческого обрядового комплекса на территории японского архипелага, закономерным было бы наличие здесь «водных» праздников, аналогичных

праздникам народов Юго-Восточной Азии, Китая, и Кореи. Однако в исследованиях, касающихся древнеяпонских рисоводческих обрядов, мы не находим упоминания о подобных явлениях.

По имеющимся у нас данным, в настоящее время в префектуре Симанэ (в храме Михо, г. Михо) бытует праздник гонок на лодках, имеющий некое сходство с «водными» праздниками (сами японцы возводят обряд к сюжету одного из мифов «Кодзики»). Тем не менее, провести параллель между данным феноменом и праздниками гонок на драконовых лодках довольно сложно, также как и выявить аграрную основу данного обычая в силу того, что в настоящее время этот праздник имеет чисто развлекательный характер.

Мало изучен вопрос о возникновении фигуры дракона, повсеместно функционирующей в рисоводческих обрядах современной Японии. По всей вероятности, заимствование этого образа с территории материка произошло в довольно позднее время, и в культуру Японии он попал, претерпев значительные изменения.

Чтобы оценить роль и функции этого знакового персонажа в земледельческой обрядности Японии, необходимо отметить такую черту как синкретизм образа дракона в целом. Зачастую он представлялся в виде сочетания элементов разных животных, обычно головы и туловища змеи и крыльев птицы. Однако в состав такого комбинированного персонажа могли входить и части тела других животных, например, рыбы, пантеры, льва, козла, собаки, волка и т. д. В частности, в китайской культуре довольно распространён образ дракона с головой льва, являющийся центральной фигурой традиционного «танца львов» (*сисимаи*). Посредством китайского влияния танец сисмаи продолжает своё бытование и в современной храмовой практике японцев в качестве элемента синкретических обрядовых действий, направленных на поддержание плодородия (*О-тауэ синдзи* — священнодействие посадки риса, *О-тауэ-мацури* — праздник посадки риса и т. д.).

В связи с этим необходимо отметить высокую способность японской культуры к усвоению инокультурных элементов при сохранении аутентичности

тех или иных традиционных форм. Примером подобного сосуществования элементов и является рисоводческий ритуал (на современном этапе бытования), который содержит в себе как наиболее ранние обрядовые черты, связанные с древней универсальной символикой змеи, так и более поздние, сознательно включённые в пространство ритуала.

Литература

1. Чеснов Я.В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976.
2. Иванова Е.В. Обряды Тайланда // Проблемы этнографии и этнической истории народов Азии. М.: Наука, 1968.
3. Рифтин, Б.Л. Китайская мифология // Мифы народов мира: энц. в 2 т., Т.1. с. 652-662.

4. ПРИЧИНЫ И СМЫСЛ МИФОТВОРЧЕСТВА

УДК 130.122

Аранова Э.А.

Концепция мифа в учении К.Г. Юнга

К проблемам мифа и мифотворчества как факторам психической жизни человека в XX веке обратились представители так называемой глубинной психологии (З. Фрейд, К.Г. Юнг, С. Гроф) [1]. Теоретическое значение их исследований заключается в том, что они, по мнению известного Джозефа Кэмпбелла, «должны помочь в осознании мифологического контекста человеческой жизни» [2, с. 8]. В данной работе будет представлена позиция основателя аналитической психологии Карла Густава Юнга.

С точки зрения К.Г. Юнга, основная задача мифа заключается в том, чтобы адаптировать психическую жизнь человека к собственным бессознательным содержаниям. Так, изначально миф является первичным способом трансформации коллективного бессознательного в культурные феномены. Он всегда говорит о чём-то важном, сокровенном, требующем от человека своего обнаружения и раскрытия.

Само мифическое проистекает из тёмного омута бессознательной жизни человека, её полных «*mysterium fascinans* (околдовывающие тайны – *лат.*) божественных глубин», образуя удивительный мир фантастических образов и чудесных историй, которые представляют собой ни что иное, как первичную форму самосознания человека и познания им окружающего мира. Мифотворчество же, в понимании Юнга, становится источником собственно человеческого, то есть духовно-символического и интеллектуально-деятельного бытия в мире.

Ещё в своих ранних работах, посвящённых психологии и патологии оккультных явлений, Юнг утверждал, что явление медиумического транса

может быть объяснено, если допустить существование неких наследственно передаваемых «*праформ*» человеческой психики, в которых размывается различие между рациональным и иррациональным, субъективным и объективным, логикой и интуицией. Впоследствии он конкретизировал данное представление в понятии *архетипов* коллективного бессознательного – изначальных матриц всякого сознания, «которые старше исторического человека и даны ему от рождения с древних времен».

Архетипы, или, как их ещё называл Юнг, «*предсуществующие формы*» находятся не вне индивида, а, напротив, составляют его глубинную психическую реальность. Изначальные, вечно живущие и продолжающиеся во всех поколениях они составляют фундамент человеческой души. Эти психические структуры являются автохтонными и встречаются повсюду с замечательной регулярностью. Они наличествуют «предсознательно» и предположительно образуют структурные доминанты психического вообще. В мифологических исследованиях их называют «мотивами» и относят к «категориям воображения». При этом необходимо всегда иметь в виду, что основным в архетипе является не само содержание психического явления, но его бессознательная и непредставимая схема или образец. «Архетип в себе есть некий не представимый наглядно фактор, некая диспозиция, которая в какой-то момент развития человеческого духа приходит в действие, начиная выстраивать материал сознания в определенные фигуры. <...> Архетип, где бы он ни появлялся, обладает неодолимой, принуждающей силой, идущей от бессознательного, и там, где действие архетипа осознается, его отличительной чертой является *нуминозность*» [3, с. 48].

В качестве невидимого присутствия чего-либо, что вызывает особого рода изменение сознания, нуминозное (*лат. numen, numinosum* – божество, воля богов) выступает в роли динамического фактора или силы, действующей независимо от сознательной воли человека. Это и есть та «отдаленная основа», те безмерно древние структуры человеческой психики, которые наследуются человеком, а не приобретаются им всякий раз заново в

течение своей короткой жизни. Эта самая глубокая часть бессознательного чаще всего выражает себя мифологически, потому что такой способ выражения согласуется с её природой. И в этом смысле любой мифический образ есть своего рода нумен, т.е. практически неподконтрольная, но контролирующая сознание субстанция.

Проводя мифологические и религиозные параллели, Юнг отмечает: «Я в широком смысле придерживаюсь того мнения, что психическая энергия, или либидо творит Бого-образ, используя архетипические паттерны, а человек, соответственно, поклоняется психической силе, действующей внутри него самого, как чему-то божественному. <...> Как сила трансцендентная сознанию либидо по природе является демоническим: оно есть и бог, и дьявол. <...> Всемогущество Божие есть очевидное всемогущество либидо, которое является единственным действительным чудотворцем» [4, с. 99,123]. Таким образом, сама душа человека, его психика являются носителями божественности; бог, по Юнгу, – это архетип, т.е. «интимнейшая собственность» человеческой души.

Касаясь вопроса об историческом происхождении мифологии, Юнг указывал на то, что мифы как «в первую очередь психические явления, выражающие глубинную суть души» [5, с. 99] были не просто *представлениями*, а, скорее, *психической жизнью* первобытных. Миф – это произвольное коллективное утверждение, основанное на психическом переживании (опыте). «Первобытная ментальность (ум) не *изобретает* мифы, она их *переживает*. Мифы – это изначальные открытия, обнаружения предсознательной психики. <...> Многие из таких бессознательных процессов могут косвенным образом вспыхивать, появляться в сознании, но никогда благодаря сознательному усилию или выбору. Другие возникают спонтанно, так сказать, из неотчётливой или недемонстрируемой сознательной причины» [6, с. 54].

Дикарь не способен объективно оценить явления, с которыми он сталкивается. Напротив, в его душе имеется непреодолимое стремление

приспосабливать весь внешний опыт к душевным событиям. Для него недостаточно просто наблюдать за восходом и заходом солнца, для него метаморфозы солнца должны представлять судьбу бога или героя, обитающих в самой человеческой душе. Все естественные и социальные процессы подвергаются мифологизации и являются не столько аллегориями самих объективных явлений, сколько символическими выражениями внутренней и бессознательной драмы души.

Подобно своим предшественникам, современный человек продолжает оставаться мифотворцем, он вновь и вновь разыгрывает драмы тысячелетней давности, основанные на архетипических темах, и благодаря своей способности к осознанию может освободиться от их принудительных объятий. Преодоление мифа становится возможным тогда, когда бессознательное и его мотивации оказываются под контролем сознания.

Прояснение действительных архетипических мотивов действий человека переводит развитие психики с её низших уровней на более высокие. Однако следует всегда помнить о том, что всякий явный перевес сил в ту или иную сторону, будь то абсолютно не контролируемое действие сил бессознательного, или, напротив, диктат разума, с его жёсткими логическими установками и непреодолимыми законами, чревато смещением и полной потерей столь важного для человеческой жизни и познания гармонического равновесия начал – рационального и иррационального, чувственного и сверхчувственного, конкретного и абстрактного, логики и веры, живого и мёртвого.

Человек должен стремиться по возможности сохранять баланс сил, чтобы достичь полноты своего бытия. Человеку ни в коей мере нельзя утрачивать непосредственное чувство *«великих реальностей духа»* – а именно к этому миру принадлежит вся подлинная мифология. «Лишь величайшие создания мифологии могут рассчитывать на то, чтобы донести до современного человека, что он находится лицом к лицу с феноменом,

который по глубине, постоянству и универсальности сравним лишь с самой Природой» [7, с. 11].

Литература

1. Менжулин В. Мифологическая революция в психоанализе. К., 1996.
2. Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. М., К., 1997.
3. Юнг К.Г. Ответ Иову. М., 1995.
4. Юнг К.Г. Символы трансформации. 2000.
5. Юнг К.Г. Архетип и символ. 1991.
6. Юнг К.Г. Структуры психики и процессы индивидуации. М., 1996.
7. Юнг К.Г., Кереньи К. Душа и миф: шесть архетипов. М., К., 1997.

УДК 1 (091)

Коротких Р.Е.

«Новая мифология» как принцип синтеза культуры в раннем немецком романтизме

Немецкие романтики стояли у истоков возрождения интереса к мифологическому сознанию, которое проявилось во всей европейской культуре XIX-XX вв. В целом этот процесс был обусловлен осознанием кризисного положения современной раннему романтизму рационалистической культуры. Немецкие романтики первыми обратили внимание на то, что распространение апеллирующей к разуму и здравому смыслу идеологии Просвещения привело к утрате целостности культуры. Восстановить её и была призвана, согласно Новалису и Ф. Шлегелю, «новая мифология»: она «врачует раны, наносимые разумом» [1, с. 313].

Но что такое «новая мифология» у романтиков? В действительности речь идёт об искусстве, значение которого для общества принципиально переосмысляется. Прежде всего, искусство в романтизме призвано восполнить утрату религиозности, оно (часто под именем «романтической поэзии» или «новой мифологии») берёт на себя те функции, которые прежде выполняла религия. С этим обстоятельством связан особый пафос, характерный для описания роли искусства и художника в обществе у романтиков. Формула Новалиса «Истинный поэт всеведущ, он – действительный мир в миниатюре» [2, с. 168] открывает перед нами универсальное, мифологическое и религиозное, перетолкование роли искусства в романтическом мировоззрении. На связь идеи искусства как «новой мифологии» и религии в «Истине и методе» обратил внимание Х.-Г. Гадамер. «Выпавшее из своих религиозных традиций образованное общество, – пишет он, – ожидает от искусства большего, нежели может дать эстетическое сознание с «позиции искусства». Романтическая потребность в новой мифологии ... придаёт художнику и его задаче в этом мире сознание нового освящения. Он являет собой своего рода «светского спасителя» [3, с. 133].

Романтическая поэзия как идеальная форма искусства, по мнению Новалиса и Ф. Шлегеля, способна восстановить целое культуры, поскольку она выражает её универсальный первопринцип, её «душу». Романтики видят в искусстве всеобщий язык человеческого духа, поэтому сближают или даже отождествляют его с другими элементами культуры – религией, философией, наукой, моралью. Подобный универсализм и делает искусство неотличимым от мифологии в сознании романтиков. Искусство, как прежде мифология, должно синтезировать элементы, которые в других видах духовной деятельности человека представлены отдельно друг от друга.

В «Речи о мифологии» (фрагменте «Разговора о поэзии», наиболее полно представляющем роль «новой мифологии» в культуре, которую ещё только предстоит создать) Ф. Шлегель замечает, что сходство искусства и мифологии проявляется «не в отдельных находках», а «в конструкции

целого» [4, с. 391], для которого – в отличие от мира, конструируемого рационалистическим мировоззрением Просвещения, – характерно единство «хаоса» и «порядка». Романтическое искусство представляет реальность как «искусно организованный беспорядок», «пленительную симметрию противоречий» [4, с. 391] – черты, свойственные как раз мифологии, в связи с чем и искусство именуется в этом фрагменте «косвенной мифологией». Вспомним в этой связи и оценку романтиками «божественности» случая, возвращающего человека к уходящим «в бесконечность» основаниям жизни: «Ядро, центр поэзии нужно искать в мифологии и в древних мистериях. Наполните чувство жизни идеей бесконечного, и вы поймёте древних и поэзию» [4, с. 361].

Но, в отличие от древней, «новая мифология» понимается у романтиков как результат осознанной деятельности художника. Если у греков мифология оказывалась подобной природе, определялась как «художественное произведение природы» [4, с. 391], то для романтиков она – результат свободного, целенаправленного творчества. В качестве философского обоснования возможности свободного творчества Ф. Шлегель и Новалис рассматривают «идеализм», постулирующую безусловную свободу субъекта, и именно этим обусловлен интерес романтиков к философии Фихте и почтительное отношение, которое они высказывали к самой его личности.

С другой стороны, те тенденции развития науки и философии, которые отразились в творчестве Шеллинга натурфилософского периода, побуждают также и Ф. Шлегеля и Новалиса усматривать диалектическую взаимосвязь «идеализма» и «реализма». Ф. Шлегель прямо указывает на физику как доказательство этой взаимосвязи [4, с. 389], а «динамические парадоксы физики» рассматривает как раскрытие «священных откровений природы» [4, с. 392]. Поэтому столь же значимым, как и Фихте, оказывается для романтиков (в особенности, для Новалиса) творчество Спинозы и вся пантеистическая традиция в европейской философии. Синтез «идеализма» и

«реализма» должен привести к живому созерцанию природы как основе «новой мифологии». Некоторые исследователи правомерно сравнивают «новую мифологию» романтиков, объединяющую рациональные, мистические и чувственные компоненты единого процесса познания, с концепцией неоплатоников [5, с. 105]. Чувственное в этом синтезе также преобразуется, оно приобретает символические черты. Поэтому образы поэзии становятся и вехами познания художником мироздания.

При этом важнейшим компонентом «новой мифологии» остаётся религиозное сознание. На это обстоятельство настойчиво указывал В.М. Жирмунский, подчёркивавший, что романтики пытались отыскать «новые религиозные пути» [6, с. 166]. «Романтическая мифология как религиозное явление, – писал он, – образовывалась вокруг зерна подлинной положительной веры, с которой сплетались ещё не нашедшие себе объективного выражения, ещё не оформленные элементы нового мистического чувства. Положительная религия становилась, таким образом, прочным вместилищем для субъективного переживания, учение Церкви обещало дать ответ романтическим чаяниям и устремлениям» [6, с. 171]. Содержание «новой мифологии» формировало «неразрывное сплетение подлинной религиозной веры с личными переживаниями, мистическим созерцанием мира и идеалистической философией» [6, с. 168-169], – писал российский исследователь романтизма.

Вместе с тем проект «новой мифологии» ориентирован не только на «индивидуальное спасение» человека в рационалистической и утилитарно ориентированной культуре буржуазного общества, он имеет и социально-антропологическое измерение. Результатом «новой мифологии» должны стать, по мысли романтиков, не только произведения искусства, символическое толкование которых могло бы для каждого человека открыть путь к новому знанию, но и преобразование всей жизни человека, и тем самым преобразование общества: «Когда человек с помощью мифа творит свой собственный мир, свою жизнь, он образует и самого себя в соответствии со

своим Первообразом. Благодаря мифотворчеству как особому виду духовной практики ... человек ... становится подлинным человеком» [5, с. 108-109]. Романтическое искусство как мифотворчество означает творчество «более совершенных форм жизни», «пересоздание личности» или «создание гармонической личности». Но способен ли и в самом деле романтический поэт, художник, пусть и наделённый пророческим даром, принять на себя задачу «снятия мирового проклятия, на которое так надеется лишённый святости мир» [3, с. 133]? По словам Гадамера, подобные притязания «предопределяют трагедию художника в мире, так как их удовлетворение всегда может быть только частным» [3, с. 133], и свойственный для мифологического сознания синтез всех элементов культуры в романтическом искусстве обречён оставаться незавершённым, воспроизводиться в качестве «гештальта эстетического образования» [3, с. 134].

В этой связи следует считать естественным, что романтический проект «новой мифологии» составил новую интересную страницу истории европейского искусства и философии, но не смог возвыситься до принципа универсального синтеза культуры, в качестве которого у древних и выступала мифология.

Литература

1. Шульц, Г. Новалис сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. – Челябинск: Урал, 1998. 324 с.
2. Новалис. Фрагменты. СПб.: Владимир Даль, 2014. 319 с.
3. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. 704 с.
4. Шлегель, Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 1. М.: Искусство, 1983. 479 с.
5. Окружко, В.В. Философия культуры раннего немецкого романтизма. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 2009. 161 с.

6. Жирмунский, В.М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Аксиома, Новатор, 1996. 232 с.

УДК 82.091+72.01

Кузнецова А.И.

Художественная литература как один из факторов формирования архитектурного мифа

Определяя архитектуру как «социальную археологию», Оноре де Бальзак в своей повести «Поиски Абсолюта» (серия «Философские этюды») отмечал: «События человеческой жизни, и общественной и частой, так тесно связаны с архитектурой, что большинство наблюдателей могут восстановить жизнь нации или отдельных людей во всем ее подлинном укладе по остаткам общественных зданий или изучая домашние реликвии. Археология для природы социальной - то же, что сравнительная анатомия для природы органической. ... Отсюда и приобретают, конечно, удивительный интерес описания архитектуры, если только фантазия писателя несколько не искажает ее основ...» [1, с. 5-6].

Столь пристальное внимание французского классика к архитектуре было очевидным следствием реализации одного из приемов реалистического детерминизма, призванного со всевозможным тщанием описывать не только людей, но и «вещи». В произведениях Бальзака ревностное и подробнейшее описание зданий, окружающих героев, и особенно тех домов, где они или родились, или живут сейчас, исполняло не только традиционную эстетически-дескриптивную функцию, но и в немалой степени дополняло портрет той среды, в которой формировался персонаж, зачастую становясь архитектурным обоснованием характера и судьбы героя. Хрестоматийными примерами такого рода становятся образцово-показательное описание

пансиона г-жи Воке как модели парижского социума («Отец Горио» – "Le père Goriot", 1835 [2, с. 273-280]), любовно выписанный дом Клаасов как средоточие фламандского характера и культуры («Поиски Абсолюта» – "La Recherche de l'absolu", 1834 [1, с. 1-15]) или педантично детализированный рассказ о замке дю Геников как идеальном фламандском культурном топосе («Беатриса» – "Véatrix", 1839 [3, с. 178-185]).

Однако особое внимание привлекает идея Бальзака о возможности «восстановления жизни нации» по архитектурным памятникам, возможности, коей в немалой степени владеет, с его точки зрения, художественный текст, выполняющий своеобразную роль «археолога», интерпретатора и создателя национального архитектурного мифа: «...ведь всякий может при помощи строгих выводов связать картину настоящего с прошлым; а для человека прошлое до странности похоже на будущее; рассказать ему, что было, не значит ли это почти всегда сказать, что будет?» [1, с. 6]. Французский писатель XIX в. ощущает и реализует в своих произведениях мифологический фундамент архитектуры (букв. «первоздания») как аналога Универсума, предвосхищая таким образом одну из важнейших тенденций взаимодействия архитектуры и литературы XX века.

В современной литературе с её мифологическим пафосом подобная, мифологическая в основе своей, аналогия позволяет соотносить архитектурный образ в тексте не просто с декорацией, фоном, на котором происходят основные события произведения, но и с одной из осей пространственной модели текста, стремящегося быть моделью мира как такового. Как отмечает Е.М. Мелетинский, в XX в. «мифологизм становится инструментом повествовательного структурирования» [4, с. 129], а архитектурный образ – часть данного мифологизирующего «инструмента». Причем мифологизм в данной ситуации следует понимать не только буквально – как использование конкретных мифообразов и мифосюжетов («Улисс» Дж. Джойса, «Потерянный мир» К. Рансмайра, «Кентавр» Дж. Апдайка, «Кассандра» К. Вольф) – но и как поиск универсальных схем:

«обнаружении постоянных и вечных принципов, скрытых под обыденной поверхностью и сохраняющихся неизменными при любых исторических изменениях» [4, с. 129]., поэтому столь часто использование архитектурного образа в его символической составляющей как авторской модели мира в литературе именно XX в. (образ «Канцелярий» или «Замка» у Ф. Кафки, «Библиотеки» у Х. Борхеса и У. Эко, «Лабиринта» у А. Роб-Грийе, «Дома-ямы» или «Дома-ящика» у Кобо Абэ и пр.).

В определенном контексте «литературное» здание становится мифом в том смысле, что исполняет роль базового каркаса мира, пространственной первоистины произведения (по аналогии с мифологическим героем и мифологическим сюжетом), т.н. «пространственной мифологемы». Еще К. Кереньи и К.Г. Юнг, введшие в научный оборот термины «архетип» и «мифологема», в работе «Введение в сущность мифологии» обозначили амбивалентную природу термина «мифологема». В их совместном исследовании – это и мифологический материал, и почва для образования нового материала: «Основная масса [...] материала, сохранявшаяся традицией с незапамятной древности, содержалась в повествованиях о богах и богоподобных существах, героических битвах и путешествиях в подземный мир – повествованиях («мифологема» - вот древнегреческое слово для их обозначения), которые всем известны, но которые далеки от окончательного оформления и продолжают служить материалом для нового творчества. Мифология есть движение этого материала» [5, с. 13]. Аналогичным образом, «мифологему» в художественном тексте можно понимать двояко: как знак с определенной мифологической семантикой и как отдельный авторский образ, по структуре схожий с древним, мифологическим [6].

Архитектурный образ переходит в ранг пространственной мифологемы, когда становится моделью мира, «эмбрионом», пространственной сердцевиной текста (термин, предложенный Н.Я. Берковским в несколько отличной парадигме анализа текстов Новалиса), в которой «всё уже заранее заложено» [7, с. 178]. Архитектура –

это эстетически и функционально организованное жилище, т.е. дом, генетически возводимый как аналог Универсума. Так, архитектурной мифологемой, претендующей на роль универсального мифа, является антропоморфный сакральный замок-корабль в романе Ж. Грака «Замок Арголь», его предшественник – проклятый родовой замок Ашеро́в из новеллы Э. А. По «Падение дома Ашеро́в», Замок из одноименного романа Ф. Кафки, замок Шамбор как модель апокалипсического мира в романе В. Равалека «Ностальгия по чёрной магии», изолированный мир усадьбы в романе К. Исигуро «Остатки дня», безликий дом-свалка, ставший обиталищем столь же безликого университетского преподавателя в романе М. Бредбери со символическим названием «Историческая личность» и т.д. Художественная литература творит архитектурный миф, ориентируясь на существующие мифосхемы, трансформируя и добавляя новые, т.е. пишет фикциональные (вымышленные) архитектурные портреты, в которых оказываются собраны волею и фантазией автора основные составляющие национального (английская усадьба, бретонский замок) и/или общемирового пространственного мифа.

Однако существует и вторая составляющая ситуации формирования архитектурного мифа художественной литературой, когда писатель в своем произведении подразумевает образ и историю реально существующего памятника, например, Стоунхенджа в романе Т. Гарди «Тэсс из рода д'Эрбервиллей» или собора Нотр-Дам в «Соборе Парижской Богоматери» В. Гюго. Трагически-кровавый ореол первого строения и романтически-любовный второго, безусловно, следствие литературного вмешательства, которое «навязало» реальному архитектурному объекту свойства и качества, изначально не предусмотренные собственно зодчими. Архитектурный образ в художественно-словесном изображении претерпевает значительные изменения и обретает признаки национального архитектурного мифа (английского – в случае с Солсберийским собором, французского – с собором Нотр-Дам).

Таким образом, путь формирования архитектурного мифа литературными средствами видится двояким: с одной стороны, художественное произведение генерирует фикциональные здания, превращая их в архитектурные мифообразы, с другой – обращаясь к нефикциональной архитектуре, насыщает культурное поле вокруг них дополнительными мифологическими «семам», создает миф, выходящий, в ряде случаев, в более широкий, нежели исключительно литературный, культурологический контекст.

Литература

1. Бальзак, О. де. Поиски абсолюта // Бальзак О. де. Собр. соч. В 24 тт. М.: Правда, 1960. Т. 20. с. 5-189.
2. Бальзак, О. де. Отец Горио // Бальзак О. де. Собр. соч. В 24 тт. М.: Правда, 1960. Т. 2. с. 272-527.
3. Бальзак, О. де. Беатриса // Бальзак О. де. Собр. соч. В 24 тт. М.: Правда, 1960. Т. 4. с. 171-515.
4. Мелетинский, Е.М. От мифа к литературе. М.: Восточная литература, 2001. 407 с.
5. Кереньи, К., Юнг, К.Г. Введение в сущность мифологии // Юнг, К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. М.-Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1997. с. 9-208.
6. Кузнецова, А.И. Пространственная мифологема в литературном процессе // Кузнецова А.И. Пространственные мифологемы в творчестве У. Голдинга: дисс... к. филол. н. М., 2004. с. 16-32.
7. Берковский, Н. Я. Романтизм в Германии. Л.: Художественная литература, 1973. 568 с.

Мифологические основания массового кинематографа

Мифология, как основание всех форм культуры – от философии до искусства, является неотъемлемым элементом общественного сознания. Подобно защитной оболочке она укрывает массового человека от проявлений космоса и хаоса в действительности, ориентируется на подсознательные чаяния, на всеобщие представления о морали: добре и зле, благородстве и коварстве, героях и антигероях. И, несмотря на существующее стремление цивилизации Запада создать общество, базирующееся на исключительно рационалистических основаниях, дистанцирующихся от властных, даже тоталитарных, проявлений мифа, современное искусство демонстрирует глубинную потребность в магическом, оно наполнено тоской по утерянным мифам и тяготеет к продуцированию новых мифов. Эти новые мифы перестают быть универсальным референтом, гармонизирующим мостом между человеком и миром, а оформляется в некую деструктивную инстанцию.

Мифотворчество использует развитую инфраструктуру рынка, как площадку для апробации различных конструкций. Эти тенденции особенно явно просматриваются в массовом, коммерческом кинематографе, в котором можно обнаружить более всего отсылок к универсальной и древней мифологической системе образов. Нацеленная на восприятие публики неподготовленной, он затрагивает глубинные, общие для всех представления и идеи.

Следует отметить, что кино формировалось в эпоху новой культурной парадигмы - так называемой массовой культуры, завоевавшей ведущие позиции в планетарном масштабе. На смену просветительского импульса Нового времени пришло господство развлекательности, что особенно

стремительно осуществилось в США, где с самого начала развитие популярных жанров, и в первую очередь на экранах, находилось в приоритете. Плавильный котел американской культуры послужил основой для формирования глобальной массовой культуры, в том числе массового кинематографа.

Первые попытки анализа массового характера кино, его тесной связи с архаическим дологическим мышлением были сделаны уже в двадцатые и тридцатые годы, когда С.М. Эйзенштейн проходит путь от прямого психологического воздействия кинообраза к архетипическим глубинным пластам бессознательного - общим для всех структурам, в некоем архаическом остатке нашего мышления. Как пишет современный киновед О. Аронсон: «Восприятия и мышление здесь не перестают быть индивидуальными, а только обнаруживают огромную зависимость от тех сил, что остаются невоспринимаемыми в самом восприятии и невысказанными в самой мысли. То же можно сказать и о мышлении, которое словно перестает быть «моим», поскольку движение видимых образов оказывается интенсивней нашей способности к мысли» [1, с. 27]. Это очень важные вопросы, на которые невозможно ответить, если концентрироваться только на индивидуальном восприятии зрителя, на чтении им изображения. Вводя архаический мотив, возникает возможность сместиться от «я», которое как раз и отсутствует, к «мы», вступающим в непосредственный контакт с реальностью благодаря магии кинематографа. «Мы вступаем в контакт с миром в тот момент, когда индивидуальное «я» перестает иметь значение, когда мы открыты друг другу и, как следствие, миру. Это и есть магический ритуал, когда звукам не надо быть мелодией Моцарта, а надо, чтобы они были звуками, в которых рождается наша общность» [2, с. 37].

Ю.М. Лотман, рассматривая семиотику кино, отмечает, что, как и всякое искусство, кинематограф, имеет собственный язык, знаковую систему, характерной особенностью которой является связь кино с мифом через «интимный», «личностный» взгляд на вещь. Действительно, важной чертой

мифа является, по мнению А.Ф. Лосева, его личностная история, которая осуществляет встречу человека и мира, когда с помощью мифа человек открывается миру, а мир рассказывает о себе [3, с.167].

Даже поверхностный анализ сюжетов демонстрирует, что массовое кино часто «обыгрывает» различные мифологические сюжеты. С.И. Маленьких в своей работе, посвященной проблеме присутствия мифологических структур в текстах современного искусства, приводит пример явной мифологичности фильма «Титаник»: «В «Титанике» Кэмерона стихии воды и неба, огня и света вновь приобретают своё прежнее мифологическое звучание: вода соотносится со смертью, небо — с вечной жизнью, соединяет их человеческая жизнь. В фильме заново оживает миф об Орфее — именно отрывки из «Орфея» играют музыканты на тонущем корабле, и замедляется съемка, когда Джек и Роуз спускаются в топку, и он ведет её сквозь этот ад — царство ужасов и теней. Параллельно с этим восстанавливаемым древним мифом выстраивается и свой — новый - о Титанике - как истории всего двадцатого века, вечной самонадеятельности и бессилии и мужестве человека. Каждое имя становится здесь магическим, каждая история чудесной. События развиваются в согласии «с установлением подлинных, воистину нерушимых законов природы» — неизбежным и неотвратимым возмездием карается зло, и так же неизбежно и предугадано встреча двух любящих. И, при всем желании современного сознания дистанцироваться от мифа, (циничные замечания кладоискателей, их пересказ истории о Титанике как о компьютерной игре) оно все равно оказывается захвачено его магической силой» [4, с. 305].

Безусловным лидером в производстве кинопродукции, ориентированной на бесконечное обыгрывание разнообразных мифологических сюжетов, является Голливуд. Стремительное завоевание голливудской продукцией мировой аудитории обусловлено тем, что зрители, в большинстве своем, не обременены особым эстетическим воспитанием и способны искренне наслаждаться данным произведениями. Голливуд

является элементом транснациональной глобальной массовой культуры. Кинокритик К. Разлогов отмечает: «Начиная с первой версии «Приключений «Посейдона» (1972) через «Звездные войны» и волны детско-подросткового кинематографа вплоть до японских «Черепашек ниндзя» и «Матрицы», английского «Гарри Поттера» и новозеландского «Властелина колец», большие голливудские студии стали отдавать предпочтение темам, сюжетам и жанрам универсальной притягательности. Отсюда и вывод: собственно американская кинокультура находится по отношению к глобальным тенденциям, ярко представленным в Голливуде, в том же положении, что и любая другая субкультура: русская, французская или пакистанская. Поэтому и на российских экранах мы наблюдаем засилье вовсе не американского кино, а кино транснационального, не только голливудского, но и французского (Люк Бессон), и отечественного («Дозоры») розлива» [5, с. 11].

Современное массовое кино, в сущности, помимо чисто развлекательной функции, выполняет и функцию психотерапевтическую, регулятивную. Используя бессознательное, художник выражает в универсальной форме страхи и чаяния всего человечества. Фильмы подобного рода, взывая к древней и действенной символической, возвращают человеку утраченную самоидентификацию, помогая почувствовать себя именно Человеком — самоценной сущностью.

Однако было бы ошибочным утверждение, что массовая культура в целом (и кинематограф, в частности) несет в себе исключительно элементы реконструкции традиционного сознания и мировосприятия. Прежде всего, фильм не станет кассовым, если режиссер не сумеет задеть глубинные струны множества людей, используя универсальный образный ряд и апеллируя к бессознательным формам коллективного восприятия, т.е. архетипам. Использование столь эффективного инструмента психологического воздействия предоставляет возможность манипулирования человеком, культивирования в нем специфических мировоззренческих

принципов и поведенческих реакций, что, в свою очередь, является превосходным орудием пропаганды, которая направлена на продуцирование определенных настроений и искусственных потребностей.

Литература

1. Аронсон О.В. Изобретение чуда // «Синий диван». 2006. № 4. с. 25-35.
2. Аронсон О.В. Кино, Вирджиния Вульф и опыт времени / О.В. Аронсон // Киноведческие записки. 2006. с. 35-49.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа; Дополнение к «Диалектике мифа». М.: Мысль, 2001. 559с.
4. Маленьких С.И. Смыслы мифа: мифология в истории и культуре // Выпуск №8. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2001. с. 300-311.
5. Разлогов К. Контексты культуры. Образы Америки? // Искусство кино. 2006. № 10. с. 12-14.

УДК 159.99

Кузьмина Т.И.

Миф и внушаемость в психологическом контексте

На сегодняшний день миф является одним из мощнейших инструментов влияния на человеческое сознание не только в философско-антропологическом и этно-культуральном, но и в психологическом контексте. Изначально миф представлял собой некое сказание, объясняющее в художественной форме загадочные и непостижимые аспекты бытия древнего человека, происхождение мира, человечества, социо-культурные

явления, традиции, обычаи, жизнеописание уникальных личностей и героев. Миф являл собой попытку персонифицировать и конкретизировать элементы реальности и обосновать их существование с точки зрения причинно-следственных зависимостей.[1]

На современном этапе развития научных знаний понятие мифа столь многопланово, что, остановившись на одном его аспекте, можно упустить из вида немаловажные характеристики разных его сторон.

Психологический контекст мифа являет его нам в качестве хранилища человеческого опыта, исполняющего архетипическую функцию; в качестве суррогатной формы исполнения желаний в структуре невротического конфликта желаемого и действительного; в ситуации попытки «объять необъятное» в процессе создания целостного, нерасчлененного образа мира; в качестве метода проживания прошлого, настоящего и будущего в контексте психологической работы.

Миф для мифологического сознания - это и некая напряженная реальность, и необходимая категория мысли и жизни, и диалектическая, необходимая категория сознания и бытия вообще. Миф - это сама жизнь [2].

Информация, несомая мифом, как правило, никогда не бывает реалистична, однако, вызывает выраженную эмоциональную реакцию на ее содержание и хронологию. «Современный миф» отчасти утратил сакральность и функцию объяснения фактов бытия, но имеет высокую художественность, направленность, обращение к событийно-проблемным сторонам жизни. Все это усиливает трансформационное влияние мифа на общество в целом и на индивидуальное сознание в частности.

Мифотворчество - это и методология, и метод воздействия. Сейчас это мощнейшее оружие психоисторических и гибридных войн, которое напрямую воздействует на формирование психической реальности конкретного индивида и отчасти отвечает за возникновение массовых истерий и психозов, вызванных неспособностью индивида или группы выдерживать объем и качественную специфику поступающей информации.

По образу и подобию мифа организовано все: от рекламы до информации в учебнике истории. Основная особенность мифа - это его аксиоматичность. Сознание не воспринимает его как нечто, нуждающееся в проверке на реалистичность. Он принимается «на веру» и, обходя фильтры критичности, является базовой основой для формирования внушаемости. Внушаемости как одного из качеств сознания человека, возникающего под воздействием социализации и построения взаимоотношений с другими людьми так же, как основные функции коры больших полушарий головного мозга (третьего функционального блока по А.Р. Лурия): программирование, контроль, планирование, ситуационно-прогностическая оценка.

Внушаемость (англ. suggestibility) - индивидуальная некритическая податливость, готовность подчиниться внушающим воздействиям окружающих, книг, рекламы. Способность принять чужие идеи как свои собственные, подчинение указаниям и советам даже в случае их противопоставления собственным убеждениям и интересам человека. Внушаемый человек легко заражается чужими настроениями и привычками. Внушаемость проявляется в склонности к подражанию или самовнушению определенных состояний. Это качество противоположно критичности и характерно для индивидов с недостаточным уровнем интеллектуального развития, слабым логическим мышлением. Свойственная субъекту степень внушаемости повышается под действием ситуативных факторов: утомления, стресса, дефицита времени, недостатка компетентности, группового давления. Также повышенной внушаемостью отличаются робкие, доверчивые, впечатлительные, тревожные, неуверенные люди отличаются повышенной внушаемостью [3].

Любая информация при восприятии проходит как минимум несколько фильтров. Целесообразно выделить, что фильтрами восприятия, оценки, обработки, усвоения/отторжения, использования в поведении информации являются следующие:

1) соматический фильтр — половозрастные характеристики, уровень физического развития, соматическое и психофизиологическое состояние до и после получения информации (например, сообщение о контрольной вызывает у ребенка повышение температуры и катаральные явления; сообщение о теракте вызывает паническую атаку у тех, кто к нему не имеет никакого отношения)

2) психический фильтр — эмоции и чувства, эмпатия, понимание и объяснение, фактическая оценка, внимание к деталям, память на события и отдельные факты, попытка определить реалистичность предъявленной информации (например, факт упоминания о некоем событии может вызвать чувство страха в связи с пережитым, или с имеющейся фобией)

3) нравственный фильтр — оценка того, как будет правильно обойтись с информацией и последствиями ее получения. Рефлексия в связи с тем, чем эта информация представлена (например, информация о сборе средств на лечение воспринимается человеком через призму того, что будет правильно помочь деньгами, или передать информацию другим людям, или прежде, чем помогать, будет правильно проверить подлинность фактов и т.д.)

4) мировоззренчески-контекстуальный фильтр — встраивание информации в контекст более широких взаимосвязей. Вписывается ли полученная информация в систему картины мира, имеющуюся у человека (например, информация об очередном однополном браке не воспринимается человеком как должное даже после сотого количества повторений подобных фактов, т.к. в его картине мира брачный союз - это союз только между мужчиной и женщиной).

Миф легко обходит эти фильтры. «Современные мифы» - информация в СМИ, истории, сказки, заметки, очерки, сюжеты, часто начинающиеся со слов: «А знаете, когда-то давно, где-то...», «В других странах положено...», «В древности было принято...», «Рассказывают, что во время войны было...», «Говорят...» легче всего открывают доступ к архетипическому базису коллективного бессознательного любой личности. Отсутствие

персонифицированного источника информации, обезличенный характер повествовательного «зачина» психолингвистически готовит реципиента к тому, что информацию невозможно проверить, и остается только принимать или не принимать ее на веру. И если информация принимается, то встроить ее в систему личностных и контекстуально-бытийных взаимосвязей, — уже задача самого реципиента. Он вынужден это делать, дабы сохранить целостность восприятия и не допустить схизиса сознания.

Поверив во что-то, человек ищет лакуны в установках, мировоззрении, логике восприятия и запоминания информации, в пространстве категоризаций и обобщений, дабы заполнить эти лакуны вновь воспринятым материалом. Этот процесс подвержен как сознательному контролю, так и влиянию бессознательных защитных механизмов, которые несут функцию опосредования в восприятии информации, в создании различных форм искажения и трансформационных изменений информации, в реализации первичных реакций (психодинамических форм психического реагирования) в той или иной ситуации. Независимо от того, была ли информация усвоена сознательно или подверглась бессознательному влиянию защитных механизмов, и была, например, вытеснена, или например, стала объектом остракизма, она так или иначе встраивается в мировоззренческую систему индивида, влияя в дальнейшем на становление и изменение его самосознания и, следовательно, поведения.

Таким образом, информация, ставшая сначала «не претендующим ни на что» мифом, успешнее и быстрее проходит «окно дискурса», человек быстрее свыкается с ней, строит свое поведение с учетом заложенного в ней семантического контекста.

Литература

1. Большой энциклопедический словарь: в 2 т. / гл. ред. А.М. Прохоров. М.: Сов. энцикл., 1991. 2 т.

2. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М: Правда, 1990.

3. Мещеряков Б.Г., Зинченко В.П. Большой психологический словарь / Сост. и общ. ред. Б.Г. Мещеряков, В.П. Зинченко. СПб.: Прайм-Еврознак, 2004.

УДК 165.9

Найдыш В.М.

Основные закономерности мифотворчества⁵

В новоевропейской философско-гуманитарной мысли проблема сущности мифотворчества, его роли и места в деятельности сознания была в полной мере поставлена в эпоху романтизма. За прошедшие два с лишним столетия накоплен грандиозный массив эмпирических данных о мифах народов мира, выделены многие закономерности мифотворчества, построено немало концепций и теорий мифа [1; 2]. В общих чертах их наиболее значимые результаты могут быть представлены следующим образом.

1. Первобытный миф формируется в контексте родовой общины, где определяющими были кровно-родственные отношения. Миф выступал обобщением коллективного опыта рода; для мифа высший авторитет – род. Мифология - духовная основа социальных институтов первобытного общества, средство их обоснования. В мифе мир представлялся некоторой общинно-родовой организацией, мыслился как живое, одушевленное существо, живущее по законам родовой общины. Мифы кодифицируют традиции, нормы морали, верования, способствуют воссозданию традиций, охраняют социо-нормативные регуляторы, благодаря мифам получают свой смысл ритуалы, обряды, различные практические руководства.

⁵ Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект №18-011-00186.

2. Вместе с тем, первобытное сознание в целом не следует отождествлять с мифологией; миф - это его высший слой, некий до(вне)теоретический способ обобщения, систематизации первобытных стихийно-эмпирических знаний. Мифология должна быть понята как иерархически организованная система обобщенных наглядных образов, которая исторически развивается на основе генерализации расширяющегося массива накапливающихся в опыте первобытного человека чувственных образов, стихийно-эмпирических знаний.

3. Первобытное мифотворчество – это результат исторического развития мышления первобытного человека, который был способен облекать мысль исключительно в чувственно-образную форму. Пространственные, временные, количественные и другие отношения здесь носят конкретно-образный характер; миф (в отличие от науки) не может освободиться от чувственного характера своих представлений.

4. Наглядно-образный характер первобытного мифа приводит к тому, что он внутренне синкретичен, гомогенен и не дифференцирован. Бытие в мифе сплавлено в единое конкретно-образное целое; для него характерно сращение, сплавление, совпадение связей, отношений элементов образов; неразличимость вещей и их отношений.

5. Миф закономерно соотносится с языком, который является средством выражения содержания мифообразов, их систематизации, а также средством разложения чувственного образа на абстракции. Первобытный миф есть одновременно и система развернутых наглядных образов, и определенное повествование о прошлом; причем таком прошлом, которое субстанциально содержится в настоящем.

6. В первобытной мифологии не различаются - объект и его образ в сознании субъекта; объект и мысль о нем, любые образы трактуются им «как сама объективность»; миф не репрезентирует реальность, он ее идентифицирует с содержанием сознания. Неспособность первобытного мифа различать объект и мысль о нем влечет за собой наличие зыбкой

переходной грани между «реальностью» и сновидением, жизнью и смертью, материальным и идеальным, вещью и словом, вымыслом и действительностью, правдой и «поэзией», истинным и кажущимся, вещью и ее свойствами; «представляемым» и «реальным», желанием и его исполнением. Первобытный миф не дифференцирует меру реальности, ступени объективации, которые различаются научно-теоретическим мышлением. Он не знает фиксированных границ, твердо определенных порядков, предметов, подчиняющихся неизменным законам; не способен к нюансировке оценок и значений понятий, к различению закономерных и случайных сторон объектов, к проведению твердых границ между действительным миром и миром воображаемым, что влечет за собой «оборотничество» - превращение любой вещи (любого существа) в любую другую вещь (существо), в конечном счете, «всего во все». Первобытный человек, с одной стороны, антропоморфизует природу (олицетворение природы, ее очеловечивание, персонализация), а с другой, не выделяет себя из природы, рассматривает себя как природное существо - ему присуще смутное чувство родства с отдельными видами животных, растений и даже неодушевленной природы (тотемизм).

7. Первобытный миф неразрывно связан с ритуалом, обрядовыми действиями, магией. Ведь если в мифе образ вещи не представляет данную вещь, а «является» ею, то значит, он способен непосредственно заменять данную вещь во всех ее проявлениях. В этом коренятся основания магических, ритуализированных практик, т.е. попыток воздействия на вещь через предметные операции с ее образом (словом, именем, копией и др.). При этом ритуал, обряд трактуются не только как изображение, имитирующее некоторый процесс, а как важнейший момент самого процесса. Ритуал базируется на формах активности, промежуточных между инстинктивной игрой и целеполагающей деятельностью. При этом миф выступал и как способ объяснения ритуальных действий, и как их звено, важный фактор.

8. В основании отдельных видов магии лежат различные черты первобытного мифотворчества. Так, из неразграничения в мифе части и целого (части представляются как целое и отождествляются с ним) рождается вид магии, который предполагает: то, что после разъединения целого происходит с одной его частью, одновременно происходит и с любой другой его частью. Некоторые виды магии порождены тем, что миф не знает случайности, он гипертрофирует детерминизм; и поэтому всякое соприкосновение (в пространстве и во времени) непосредственно воспринимается как причинно-следственная связь.

9. Свойства, отношения, связи, процессы в мифе овеществляются. Поэтому в мифе реальные отношения вещей не выделяются, а заменяются духами, демонами, богами. Не выделяет первобытный миф и каких-либо качественно своеобразных предметных областей. Он не ориентирован на поиск устойчивых качеств и отношений вещей, предметов, процессов; воздействие в нем понимается как переход, «перелив» вещных, субстратных свойств одного объекта в другой.

10. Миф не разграничивает прошлое, настоящее и будущее и потому не ищет в природе нового; миф живет всецело настоящим объекта, он не имеет когнитивных средств для «выхода» за границы непосредственных жизненных ситуаций и представлений о них.

11. Миф не различает основания и обоснованного и потому не нацелен на поиск закономерных отношений и выражение их логическими связями. Инвариантные, повторяющиеся отношения повседневного-жизненного опыта в мифе воспроизводятся в виде устойчивых комплексов наглядных образов. Это приводит к генетической его связи с метафорой, которая возникает в силу того, что обозначение в мифе абстрактных отношений может осуществляться лишь через соотношение двух (и более) наглядных образов, т.е. через конкретные признаки явлений.

12. Вместе с тем, из того, что первобытный миф есть обобщение, хотя и наглядно-образное, следует, что первобытное мышление имеет свою логику,

осуществляет определенные логические процедуры, которыми вводится порядок в мир восприятия. Они опираются не на всеобщие (категориальные) структуры, а на наглядные представления об участии предметов в практической ситуации, предполагающие наличие личного опыта. Среди них - классификация, рубрикация предметов природной и социальной среды, переходы от видов к категориям (к системе качеств), от конкретных классификаций (животные, растения и др.) к абстрактным (числа, стороны света и др.), от простейших генерализаций к фиксации характеристик индивидуальных представителей (элементов) класса и др. В качестве основы обобщения выступают - подражание, аналогии; допускается определение предмета по одной его несущественной характеристике. Первобытное мышление носит трансдуктивный (а не индуктивный или дедуктивный характер) характер; для него характерна неполнота обратимости логических операций, нечувствительность к логическим противоречиям и др.

13. Первобытный миф – это не только определенное (образное) знание, но и переживание мира. Он сопровождался открытыми эмоционально-аффективными состояниями, которые, в частности, выступали средством оживления и поддержки родовых чувств сопричастности и солидарности. При этом, переживание не осознается как субъективная реальность, оно выносится вовне, в мир, в природу. Миф - это образная объективация эмоций. Объективные отношения и границы вещей в мифе заменяются объективацией эмоциональных состояний субъекта. Миф не дифференцирует объективные моменты образа и субъективно-эмоциональное его сопровождение.

14. В мифотворчестве значительную роль (большую, чем в современном сознании) играли бессознательные процессы. Их содержание насыщало эмоционально-аффективную составляющую мифа. Это придает мифам некоторые черты сходства со снами, видениями, продуктами спонтанной бессознательной фантазии. Бинарные оппозиции (т. е. бессознательные ограничители ментальной деятельности) определяют

содержание, тематику, сюжетные линии систем первобытной мифологической образности. Бинарные оппозиции разрешаются путем нахождения медиаторов, снятие противоречий осуществляется через выявление опосредующих звеньев между бинарными членами оппозиций.

15. Мифотворчество не сводится только к первобытной мифологии. Миф не остался в далеком прошлом, в преобразованных формах он может воспроизводиться в различных исторических и социально-культурных условиях. Потому нужно различать первобытную мифологию и ее производные исторические модификации. [3; 4]. Это позволяет ставить вопрос об универсальности мифотворчества как особой формы активности сознания.

Как универсальная культурная форма мифотворчество может быть охарактеризовано следующими чертами.

Во-первых, продуцированием и воспроизведением обобщений на основе конкретно-чувственной образности.

Во-вторых, тем, что такие обобщения принципиально не интерпретируемы, т.е. отношение их содержания к условиям (объективным или субъективным) их возникновения самим субъектом не осознаются, не объясняются, находятся вне поля его рефлексии.

В-третьих, любой продукт мифотворчества есть единство знания и переживания действительности.

В-четвертых, мифотворчество является объектом волевого самоопределения субъекта, характеризуется наличием явно выраженной заинтересованности в нем субъекта.

Литература

1. Найдыш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. – М.: Гардарики, 2002, 555 с.

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

3. Найдыш В.М. Власть тайны. Очерки по философии мифологии. М.: Альфа-М, 2014. 288 с.

4. Найдыш В.М. Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. с. 26-34.

УДК 008 (075)

Ставицкий А.В.

Мифотворчество как способ формирования ценностных смыслов

Одной из важнейших задач мифа, решаемой человеком в процессе мифотворчества, является формирование пространства ценностно означенных смыслов. «Миф, как магнитом, притягивается к смыслу» [3, с. 614], - считал К. Леви-Строс. Но вполне возможно, что миф и есть смысл, коль проблема сводится к нему. Образно-символически выраженное пространство смысла, воздействующее на нас как смысл, и как смысл перед нами раскрывающееся [6]. В этом плане представленные по М. М. Бахтину две ипостаси жизненного содержания – «человек в мире» и «мир в человеке» - в нашем варианте предстают как «человек в мифе» и «миф в человеке», создавая то смысловое и даже духовное единство, в рамках которого выстраиваются все основные мифологические исследования, напоминая один из наиболее известных постулатов первых исследователей мифа, которые соотносили его с природой.

«Природа – сфинкс. И тем она верней / Своим искусом губит человека,
/ Что, может статься, никакой от века / Загадки нет и не было у ней» [9, с. 220], - написал в своё время Ф.И. Тютчев, превращая процесс познания в одно непрерывное вопрошание. Однако, перед человеком и природой на пути

её познания всегда стоит миф, потому что мы нуждаемся в нём. Ведь миф даёт нам смыслы. Поэтому мифотворчество воспринимается как один из способов освоения мира. Человек осваивает мир посредством его мифологизации [7]. И делает это постоянно, с помощью мифотворчества создавая то пространство ценностных смыслов, которое составит его мифологию. Но будет ли её воспринимать как мифологию сам человек?

«С незапамятных времен люди задумывались над тем, как устроен мир и каково их место в нем, от чего или от кого следует вести отсчет их совместной жизни, откуда приходит и куда уходит после смерти человек и т. д. Первыми ответами на эти извечные вопросы стали мифы. Известный немецкий философ Х. Г. Гадамер удачно определил мифы как «первомысли человечества». Миф был прагипотезой человеческого познания мира, первоначальной формой духовной культуры человечества. А это значит, что вся наша культура и, в частности, общественное знание уходят своими корнями в мифы, в мифологическое сознание... людей» [2, с. 34], – написал П. К. Гречко. И с этим общепринятым выводом нет смысла спорить. Вот только как быть с опирающимся на исследования К. Леви-Строса мнением Ю. М. Лотмана, что «истолковывающий сны шаман столь же «научен», как и искусенный фрейдист» [5, с. 124]? А оно ясно даёт понять, что наука не может ограничиваться признанием за мифами заслуг в эпоху, когда они были «первомыслями человечества», и должна понять, что как система познания и отражения реальности миф существует наравне с наукой, соотносясь с ней как общее с частным. И вытеснить его из этой сферы ни при каких условиях наука не в состоянии, так как его исходные установки и мотивации носят принципиально иной характер и научными методами заменены быть не могут. Кроме того, во многих сферах своей деятельности наука мало отличается от мифологии, подменяя невозможный в тех или иных условиях строгий научный расчёт наукообразно оформленной мифологией, которую таковой не признаёт [8]. К тому же, как ни прискорбно это признавать для искренних поклонников науки, «особенности научной онтологии характерны

также и для мифа», так как «одинаковые процессы входят в координатную систему мифической и научной онтологии» [10]. Тем более, что в мифе также можно опираться на эмпирическую основу, какие бы фантастические формы мифология ни носила. Просто это делается по-разному. Следовательно, правота науки и её претензия в плане монополии на истину, мягко говоря, преувеличена. И даже практический успех науки в вопросах познания, по мнению К. Хюбнера, не даёт ей основание считать себя правой хотя бы на том основании, что мифология во времена, когда «мифические правила регулировали общую практическую жизнь», тоже демонстрировала свою поразительную, воплощённую в практике эффективность [10].

Исходя из этого, возможно, отталкиваясь от изречения Х. Г. Гадамера, мифы было бы правильнее назвать не «первомыслями человечества», а первосмыслами человечества, так как «мысли» существенно сужают явление, не позволяя оценить его в полной мере. Причём, приставка «перво» в данном случае может означать равно как исходное время их возникновения, так и степень их важности для людей. В этом смысле, анализируя процесс смыслодействия, историк Ю.Н. Афанасьев сделал любопытное признание: «Наука стремится придавать результатам мысленного моделирования систематическую и регистрационно-простую форму. Чем они совершеннее, тем больше оторваны от первородных смыслов. Смыслы вообще нельзя передать. Передаются и воспроизводятся только формы деятельности и организации знания. В итоге «тайными» оказываются именно смыслы. Этот эффект можно назвать «утратой творца», или, по-шахматному, «защитой Аристотеля». Услышать голос Творца в итоговых формах научного знания чрезвычайно трудно. Иногда это удаётся впоследствии, иногда помогают сами творцы знания» [1].

Однако, как ответить на вопрос, который в тебе не созрел или увидеть то, в чём ты пребываешь, и за пределы чего не выходил? Можно ли понять то, что находится вне понимания? Как преходящее может понять Вечность? Только через миф. Ведь вечность рядится в одежды времени, и его

отражение мы называем мифом. Согласно мифу, нет ни одного слова, ни одного действия, ни одной мысли, не отражённых в Вечности. Всё остается. Всё – здесь. И познать его мы можем только мифически, так как отразить его во всей его полноте и целостности можно только в образно-символической, метафорической, мифопоэтической форме. Форме, высвечивающей вечное разом. Способной воплотить бесконечность в знаке, слове, символе, фразе, формуле и раскрыть их перед людьми в той степени, в какой они способны эти знаки понять [7]. Поэтому стоит ли пренебрегать тем, чего не понимаешь? Ответ остаётся за пределами слов.

Литература

1. Афанасьев Ю.Н. Через формы к смыслам Наука против общества. Защита Аристотеля [Электронный ресурс] / Ю.Н. Афанасьев. - Режим доступа: <http://www.yuri-afanasiev>
2. Гречко П.К. Введение в обществознание. М.: Поматур, 2000. 320 с.
3. Леви-Строс К. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Т. 4: Человек голый. - М.; СПб.: Университетская книга, 2007. 784 с.
4. Лобок А.М. Антропология мифа. Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. 688 с.
5. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.
6. Ставицкий А.В. Современный миф как социокультурный феномен // Культура народов Причерноморья. №132. 2009, Ноябрь. с. 166-173.
7. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
8. Ставицкий А.В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.
9. Тютчев Ф.И. Лирика: В 2 т. 2-е изд. М. 1966. Т. 1. с. 220

10. Хюбнер К. Прогресс от мифа, через логос - к науке? [Электронный ресурс] / К. Хюбнер. - Режим доступа:
<http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/ruspaper/HUEBNER1.htm>

УДК 116

Умурзакова А.М.

Философское мифотворчество о движении как первооснове мироздания

Любая действительность может находить свое отражение в различных образах мифологии. В любом мифе всегда прослеживается отношение человека к миру, окружающим явлениям, выражается особое, свойственное каждому индивиду, мировосприятие действительности. В древности, когда люди пытались объяснить способы существования вселенной, они бессознательно применяли мифотворчество в целях расшифровки непонятных им явлений. Ярким примером могут послужить мифы Древней Греции, где богам было свойственно бессмертие и вечная молодость, мифы Древнего Китая, основными чертами которой выступала эвгемеризация, мифологическая система Древней Индии, включающая ведические мифы, брахманизм, буддизм и т.д.

Миф, как способ объяснения бытия, порождается человеческой фантазией и любознательностью, выстраивая в сознании людей образно-символическую картину мироздания с целью постижения его загадок и тайн. Смыслы духовных, метафизических оснований бытия открываются именно в философском мифотворчестве, будучи за пределами для позитивистского мышления: «Оставаясь в рамках позитивистского подхода к научному поиску, мы рискуем совершенно выхолостить содержание понятия «духовность», которое невозможно подвергнуть принципу верификации: дух

нельзя пощупать, увидеть, измерить, но это не означает, что его нет» [1]. Миф и есть попытка образно-символического отображения духовных смыслов и значений, которые не проверяемы эмпирически, но постигаемы рационально, эмоционально, интуитивно. История философии знает огромное количество ученых, которым свойственно метафизическое понимание мира, например: Платон, утверждавший, что во всем присутствует трансцендентное; Плотин, уверенный в том, что человек, созерцающий бога, видит в нем самого себя; Аристотель, высказавший теорию о четырех первоначалах бытия (форма, материя, цель, перводвигатель). Заостряя свое внимание на движении как высшей причине мироздания с позиции мифотворческого, философского объяснения существования мира, космоса, вселенной, мы придерживаемся мнения А.Ф. Лосева, утверждавшего, что как бы люди не относились к мифологии, всякая критика ее есть всегда только проповедь иной, новой мифологии [2, с. 771].

Например, если обратиться к теории хаоса, она гласит: «взмах крыла бабочки может стать причиной цунами на другом конце света». Из этого следует, что любая материя существует за счет постоянного изменения и движения к будущим изменениям. Доказано, что любые сложные динамические системы чрезвычайно зависимы от небольших и незначительных изменений в окружающем мире, которые могут привести к непредсказуемым последствиям. Квантовая механика, описывающая поведение атомов, электронов, молекул играет значительную роль в понимании того, как работают любые виды материальных объектов. Когда вещи принимают масштабы атомов, можно с легкостью проследить их поведение в пространстве. Демокрит, описывающий мир как систему атомов в пустоте, утверждал, что они есть неотъемлемые маленькие частицы, которые являются вечными в силу своей неделимости. Также он представлял атомы как бесконечное множество: они движутся в пустоте, сталкиваясь соединяются на определенное количество времени, позже разъединяются от воздействий новых столкновений и движутся, вновь взаимодействуя друг с

другом. Следовательно, движение – это начало мира, так как оно является порождением хаоса. По Аристотелю хаос – первое начало, пространство, у Демокрита – бесконечная пустота, благодаря которой и возможно движение во вселенной [3, с. 162]. Все в этом мире, начиная с атомов и заканчивая пространством, в котором живет человек, движется. Не зря древнегреческий философ Аристотель, утверждал, что жизнь – это движение, т.к. мудрость состоит в знании причин [3, с. 15].

Движение берет свое начало во Вселенной. Начиная с Галактики, заканчивая микрокосмосом обычного человека, все вещи оказывают влияние друг на друга, и за счет этого осуществляет себя бытие. Все сущее во Вселенной определяется передачей действия и подготовкой материи к этому действию, что и определяет наличие временного измерения пространства нашего существования. Взаимодействия своеобразных резонаторов приводит к тому, что наша Вселенная заполнена различными колебаниями, создаваемыми невидимыми частицами. Движение абсолютно, оно есть всегда и везде в мире. Вселенную также можно рассматривать как своеобразный мотор, запускающий механизм, преобразующий разнообразные виды энергий, приводящий в движение все существующие вокруг. Человек – часть системы Вселенной, он не меньше влияет на окружающий мир, чем космос на него. Сказать, что механическая вселенная есть миф, это также необходимо для материалиста, как необходимо для древнего грека сказать, что его одушевленная и наполненная духами и душами вселенная есть тоже миф [3, с. 773]. Органическое единство космоса, образуемое силами порядка и хаоса, любви и вражды, в мифологической картине мира древних греков, как и древних китайцев, проявляется в дихотомии мужского и женского, и именно посредством принципа половой дифференциации бытия все живое существует, движется, развивается. Конечно, современное понимание перводвигателя не сводится к мифологической интерпретации его содержания и смысла, но «анализируя в этом контексте результаты естественнонаучных исследований, нельзя не признать того факта, что

именно в сфере полового диморфизма кроется источник самодвижения всей природы» [4].

Движение никогда не существует без материального носителя, оно всегда находится в зависимости от вещи, предмета, одушевленного или неодушевленного существа. Любые процессы, изменения, взаимодействия, происходящие в космосе, на планете, природе, человеке, социуме, – все существует за счет потенции, приводящей энергию в действие. Как материя не может существовать без движения, так и движение не существует без материи, они одно целое, синкретичны. Это можно доказать, применив эмпирический метод для изучения окружающей действительности. В качестве объекта для наблюдения можно обратиться к человеческому организму. Сердце человека в течение жизни способно возбуждаться под влиянием импульсов. Именно этот мышечный орган способствует жизнедеятельности тела. Когда плоть умирает, происходит распад частиц, прекращаются биологические и физиологические процессы. После того, как сердце прекратило свою деятельность, т.е. перестало снабжать человеческую плоть импульсами, прекратилось и движение. Материальная и вещественная сторона человека разложилась и исчезла. Движение, как всемогущая сила, покинула материю, остановила ее, вследствие чего прекратило свое существование. Движение – душа, дух материи.

Первая глава Евангелия от Иоанна гласит: «В начале было слово, и слово было у Бога, и Слово было Бог... все чрез него начало быть, и без Него ничто не начало быть...» [5]. Священное писание утверждает, что все сущее начало существовать за счет слова. Можно, конечно, согласиться с данным тезисом, если не мыслить шире. Мысль – это энергия, способная изменять окружающую действительность. Слово – форма, утверждающая и закрепляющая существование любого материального объекта, в том числе и мироздания. Лексическое значение слова или его семантика – энергия, наполняющая форму слова. Следовательно, одним из основополагающих основ движения можно считать мысль как энергию. Любое действие

наполнено силой, производящей действие. Весь физический мир, конечно, есть слово и слова, ибо он нечто значит, и он есть нечто понимаемое, хотя и мыслится как механическое соединение внутренне распавшихся элементов бытия [2, с. 657].

Итак, представленные в истории философской мысли попытки теоретического осмысления движения как первоосновы мироздания, имеют право на существование и могут быть отнесены, по мысли Платона, к философскому мифотворчеству, порождаемому отсутствием научного, т.е. фактического обоснования.

Литература

1. Сабекия Р.Б. Категория «духовность» в современном гуманитарном знании // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 4. с. 392.
2. Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос / Сост. и ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – 958 с.
3. Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия: предыстория философии. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1971. 240 с.
4. Сабекия Р.Б. Онтологический и эволюционный смыслы полового диморфизма // Вестник башкирского университета. 2012. т. 12. № 4. с. 142.
5. Библия онлайн [Электронный ресурс] <https://www.bibleonline.ru/>

УДК 94(47).084.8

Чайковский А.Е., Родина Н.А.

Роль периодической печати в создании и разрушении мифов и стереотипов в годы Великой Отечественной войны. (На материале журнала «Смена»)

В годы Великой Отечественной войны значительную роль как в разрушении сложившихся стереотипов и мифов, так и в мифотворчестве

играли средства массовой информации. Газеты, журналы, информационные киноборники, радио вносили свой вклад в создании клише, реализуемых затем в процессе воспитания молодёжи и воздействии на население СССР.

Среди всех СМИ периодическая печать была «самым распространённым и доступным средством агитации и пропаганды» [1] Среди множества газет и журналов особое место занимала «Смена» - журнал, основанный в январе 1924 г. как «двухнедельный журнал рабочей молодежи». В. Маяковский так писал об этом издании:

«Еще шагать далеко,
надо взять
не одну стену!
Будь готов
сменить стариков,
читай журнал
«Смену»».

Нацистская пропаганда пыталась представить русскую культуру, как культуру *Untermensch*. «Смена» активно разоблачала эти попытки, противопоставляя им материалы, свидетельствующие о признании величия нашей культуры выдающимися зарубежными писателями. В рубрике «Круг чтения» ведущие литературоведы с гордостью повествовали о значении литературного творчества наших писателей для развития мировой культуры. В рамках этой рубрики доктор филологических наук С.Ю. Дурылин напоминает об оценке русской литературы Проспером Мериме, сказавшим: «Ваша поэзия ищет прежде всего правды, а красота потом является сама собой». Дурылин отмечает, что Флобер, Доде, Гонкуры, Мопассан и другие европейские писатели испытывали благодарное изумление при ближайшем знакомстве с творчеством писателей и поэтов России.

Флобер, в частности, писал о Л.Н. Толстом: «Какой художник, и какой психолог!..». В рамках той же рубрики рассказывается о круге чтения самого

Льва Николаевича, о том, какие книги интересовали его на протяжении жизни.

Резюмируя оценку уровня нашей культуры европейскими писателями, С.Ю. Дурылин делает вывод: «Русский читатель должен глубже проникнуть в сокровищницу русской литературы. Он должен идти туда с пристальным вниманием, ища драгоценностей, оставленных в тени. Русские поэты должны занять видное место в кругу чтения нашей молодёжи» [2, с. 14,15].

В то же время «Смена», публикует материалы, носившие ярко выраженный пропагандистский, мифотворческий характер. Примером может служить очерк генерал-майора Н. Таленского. В нём методами умолчания и смещения акцентов рассказывается об окружении под Сталинградом армии Паулюса. Литературные приёмы, применяемые автором, типичны для пропаганды этого периода: возвеличивается то, что по своей сути не требует возвеличивания. Это приводит даже к противоречию заголовка содержанию. Очерк озаглавлен: «Этого не знала история». В тексте же приводятся многочисленные примеры подобного рода событий (Канны, Седан, Дюнкерк). Типично и превознесение личности И.В. Сталина: «Победа под Сталинградом неразрывно связана с именем Верховного главнокомандующего Маршала Советского Союза товарища Сталина. По его планам и под его руководством была создана несокрушимая оборона Сталинграда. В ходе последующих наступательных операций Красной Армии сталинское военное искусство было поднято на новый, непревзойдённый до сих пор уровень». Ни слова не сказано о тех военачальниках, которые планировали и непосредственно осуществляли операцию «Уран» [3, с. 11,14].

Статье Н. Таленского на странице второй номера предпослан материал Андрея Сизова, содержащий исторические заметки об основании города - «Град Царицын». Подчёркивается его значение как опорного пункта защиты волжского пути. Автор сравнивает Царицын с былинным богатырём: «Самара, Царицын, Саратов. Стояли они подобно трём богатырям на заставе

и самый южный из них – Царицын – первым принимал удары кочевников, охраняя водный путь к Москве». Размещение этих двух, связанных между собой материалов, великолепный приём, усиливающий эмоциональное воздействие каждого из них, рождающий чувство гордости за наших предков и наших современников. В то же время здесь же упоминается и Верховный главнокомандующий. Создаётся впечатление, что руку к основанию города приложил и он.

Мостиком, соединяющим два этих материала, служит очерк «Год восемнадцатый» об обороне Царицына в 1918 году от белой Донской армии, прославляющий заслуги в этом И.В. Джугашвили. Здесь же помещена репродукция картины, изображающей К.Е. Ворошилова на коне и И.В. Сталина, простёршего вперёд указующую руку [4, с. 3].

Ограниченность объёма статьи не позволяет привести большее количество фактов успешного использования советской периодической печатью литературных источников и аналитических материалов для борьбы с вражеской пропагандой и создания собственных пропагандистских мифов, а также для воспитания патриотических чувств и сплочения молодёжи перед лицом смертельной для страны опасности. Тем не менее, приведённые примеры позволяют сделать ряд выводов:

- печать уделяла должное внимание вопросам контрпропаганды;
- использовала авторитет выдающихся зарубежных писателей для противодействия попыткам принизить значение русской культуры;
- создавала свои собственные мифы и стереотипы.

Литература

1. Чайковский А.Е, Родина Н.А. Специфика работы журнала «Крокодил» в годы Великой Отечественной войны. // Клио, 2016, №11, с. 160.
2. Смена, 1944, № 19-20, с.14, 15.

3. Смена 1943, № 7-8, с. 11, 14.

4. Смена, 1943, № 7-8, с. 3.

УДК 304

Шлыкова А. Г.

Социальный стереотип как инструмент современного мифотворчества

Современный мир характеризуется тотальным многомерным переструктурированием, увеличением социальной мобильности, в рамках процессов глобализации – смешением различных культур и наций. Смешиваются и уравнивают свои права различные способы человеческого познания: отныне наука, искусство, религия (и не только они) имеют одинаковое право влиять на наши представления о мире. Глубоко заблуждается тот, кто считает, что человечество оставило в былых веках мифологическое восприятие мира. Само наполнение мифа обретает новое значение, однако принцип формирования мифологического сознания остаётся прежним (нерефлексивное восприятие, недифференцированность феноменов созерцания, переживания и мышления; отождествление знака, означаемого и смысла [1, с. 214]). Сегодняшний миф существует в пространстве массовой культуры, которая является своеобразным субстратом для образования всемирной единой массовой мифологии, которая сначала собирает локальные элементы, перемешивает их на глобальном уровне, а затем причудливым образом «спускается» и реализует себя на местах. Благодаря процессам глобализации, на волне информационного взрыва мгновенно разлетаются по миру «тренды», веяния моды, любая информация, вне зависимости от её правдивости.

Социальные структуры генерируют различные инструменты, с помощью которых мы можем ориентироваться в этом информационном хаосе. Один из

таких инструментов – это социальный стереотип, т.е. «схематизированное представление о каком-либо социальном объекте (человеке, группе, явлении), обладающее большой устойчивостью. Социальный стереотип нередко складывается на основе достаточно ограниченного прошлого опыта или ограниченной информации, что иногда приводит к фиксации второстепенных случайных признаков объекта» [2, с. 389]. Получается, что стереотип – это своеобразный симулякр от знания: его основа (прошлый опыт взаимодействия с объектом) может быть ограничен или вообще отсутствовать. Стереотипы являются определёнными маркерами, помогающими структурированию усложняющегося мира. Руководствуясь стереотипами человек может принять решение о своих действиях в отношении того или иного объекта.

Однако здесь мы находим закономерную проблему: если человек руководствуется лишь стереотипами, то, зачастую, он усваивает неверную информацию, искажая реальные факты. Так происходит со многими явлениями, эту ситуацию мы бы хотели рассмотреть на примере субкультуры скинхедов.

Молодёжные субкультуры – современные «социальные племена», со своими обрядами инициации, обязательными внешними атрибутами, стилем поведения, «ритуальными танцами». Современная «глобальная мифология» успешно интегрировала их в своё смысловое поле. Однако в ситуации множественных интерпретаций, хаотично трансформирующихся смыслов, общей неустойчивости и многомерности смыслового поля большинству людей при первом знакомстве с субкультурами проще ориентироваться на более-менее устойчивые стереотипы, которые дают минимум необходимой информации, как им кажется достаточной для выработки собственного мнения касательно изучаемого объекта.

В 2014 г. я проводила исследование в отношении стереотипов о молодёжной субкультуре скинхедов в России. Прежде всего, подробно были изучены история, структура, идейная наполненность и внешние особенности. Было выявлено, что изначальная история движения была свободна от расовых предрассудков, основой для объединения стала музыкальная культура ска и

регги среди рабочей молодёжи Великобритании. Сегодня субкультура имеет 4 основных направления, лишь одно из которых является праворадикальным. Что характерно, существует и антифашистское крыло. Для выявления мнений, стереотипов о субкультуре и их источников был проведён социологический опрос, в котором приняли участие 109 респондентов в возрасте от 15 до 52 лет и разных регионов России, а так же постсоветского пространства. Респонденты, исходя из того, как они сами себя охарактеризовали, были разделены на две группы: «Знающие достаточно» (группа №1, 38 респондентов) и «Знающие мало» (группа №2, 64 респондента). Респонденты, заявившие, что ничего не знают о субкультуре, были исключены из анализа. Собственная характеристика подтвердилась ответами на дальнейшие вопросы, поэтому мы сочли её достаточно объективной для целей нашего исследования. В частности, респонденты первой группы лучше, чем респонденты второй осведомлены о музыкальных предпочтениях (65,8% и 28%), истории движения (84,1% и 34,3%), имеют больший процент опыта личного общения (57,9% и 15,6%). (прим. автора: здесь и далее процентные данные даются исходя из того, что каждую в отдельности группу мы берём за 100%).

Вопрос №3, посвящённый источникам информации о субкультуре выявил, что респонденты из первой группы меньше внимания уделяют СМИ (их в качестве источника указали 55,2%, во второй группе 78%), однако в большей степени знакомы со специальными материалами по истории движения (68,4% и 21,8%).

Вопрос №4 звучал следующим образом: «По вашему мнению, какой образ скинхеда формируют российские СМИ?» Целью вопроса было, во-первых, увидеть критическую рефлексия респондентов по отношению к публикациям в СМИ, а во-вторых – в дальнейшем проанализировать, насколько совпадает образ, который был представлен СМИ с их собственным мнением. Помимо того, что в среднем чуть более 80% респондентов в каждой группе видят в СМИ только негативный образ, 6 человек из первой группы осуждают СМИ за необъективность. Негативный образ, тиражируемый в СМИ мы

склонны считать стереотипным, так как он не раскрывает суть субкультуры полностью, акцентируя лишь одну (не основную в идейном смысле) её сторону.

Опыт личного общения с представителями субкультуры был крайне важен для нас, т.к. в дальнейшем это помогало выявить степень подверженности влиянию стереотипов. В вопросе №6 мы просили выбрать характеристики присущие скинхедам (мы разделили их на три группы: отрицательные, положительные, нейтральные). При анализе данных была выявлена следующая закономерность: у респондентов второй группы наблюдается бóльшая склонность приписывать скинхедам негативные характеристики, и наоборот – респонденты первой группы чаще отмечали положительные характеристики. Среди респондентов, выбравших вариант «Другое» проявлялись попытки адекватной рефлексии и неуверенность в собственной осведомленности:

В качестве итога была составлена таблица, объединяющая результаты опроса. По горизонтали указывалась выявленная характеристика представления респондента о субкультуре скинхедов (отрицательное, положительное, частично отрицательное/частично положительное или нейтральное), по вертикали – тот образ субкультуры в СМИ, который был им назван. На пересечении давалось количество респондентов, подпадающих под эти условия, в скобках указывалось число тех из них, кто имел опыт личного общения с представителями субкультуры.

Просматривая данную таблицу, мы установили следующую закономерность: чем меньше респонденты имели опыта общения со скинхедами, тем более они склонны соглашаться с тем негативным (стереотипным) образом субкультуры, который формируют СМИ. И наоборот: чем больше опыта общения у респондента, тем больше он склонен мыслить критически и давать положительные характеристики субкультуре скинхедов. Так, в категории тех, кто встречался в СМИ с негативной информацией, среди тридцати двух респондентов с отрицательным отношением только пятеро имели опыт личного общения, семь из десяти респондентов с положительным

отношением делали вывод, в том числе руководствуясь личным опытом, среди третьей категории (+\ - или нейтрально) – двенадцать из тридцати пяти когда-либо лично общались со скинхедами.

Таким образом, мы видим, что стереотип сегодня является одним из инструментов социального мифотворчества – внерефлексивного, недифференцированного, эмоционального восприятия глобализированных символических конструкций, которые, однако, не проживаются, а как бы «проносятся» мимо в череде всё возникающих смысловых рядов. Источником «массового мифа» являются всевозможные масс-медиа и СМИ, которые в погоне за быстрой сенсацией часто игнорируют суть явлений, о которых повествуют широкой публике. «Масс-медиа, реклама и PR-технологии, эксплуатируя архетипические образы и сюжеты, актуализируют проблему квази-мифотворчества, способствуя генерации, тиражированию мифоподобных структур, ориентированных на некритическое восприятие, апеллирующих к дорефлексивным слоям сознания» [1, с. 212]. Однако всё-таки не стоит воспринимать ситуацию в однозначно-негативном свете (что подтверждает, в том числе, и наше исследование): в массовом сознании мы также наблюдаем всплески индивидуальности, попытки рефлексии, стремления преодолеть повседневное давление информационного натиска.

Литература

1. Осаченко Ю.С. Онтология мифа: различение тождества / Ю.С. Осаченко. Томск: ТМЛ-Пресс, 2010. 248 с.
2. Краткий словарь по социологии / сост. Э. М. Коржнева. Москва: Политиздат, 1988. 479 с.

5. МИФ И ПРОБЛЕМЫ ПОЗНАНИЯ

УДК 140.8

Арапов О.Г.

К вопросу о мифоонтологии сознания

Проблему мифологических оснований человеческого бытия следует рассматривать в тесной связи с понятием *сакрального*. Рассмотреть её в таком аспекте, значит дать ответы на три основных вопроса: 1) о сознании как свидетельстве об «ином»; 2) о сакральном как важном структурном компоненте сознания; 3) о природе сознания как определяемом своего рода *иерофанией*.

В одной из своих работ М.К. Мамардашвили говорит о том, что сознание – это в первую очередь *сознание «иноного»*, или *свидетельство об «ином»*. «Термин “сознание” в принципе означает какую-то связь или соотношенность человека с иной реальностью поверх или через голову окружающей реальности. (Иная реальность!) Назовём это условно обостренным чувством сознания. Оно связано в то же время с какой-то иномирной ностальгией» [7, с. 42]. Сознание «иноного» необходимо в данном случае понимать в том смысле, что человек «*остранён*» (Мамардашвили) от привычного для него естественного предметно-жизненного мира, в котором он находится как непосредственной данности бытия. В ситуации «иноного» он выходит за пределы области естественного, повседневного и привычного опыта и вступает в качественно новую реальность мира «сверхъестественного», мира, в котором, устами поэта, «*и связь имён и мгла судеб сокрыты*» (Ж. де Нерваль). «Существует какая-то фундаментальная связь, – пишет Мамардашвили, – человеческого феномена со сверхприродным, или сверхъестественным, или вневременным, существенная для самого человека. Чтобы человек был – нужно с чем-то соотноситься, не в природе лежащим, а обладающим определенными

сверхприродными свойствами» [6, с. 48]. Человек смотрит на предметный мир «как бы глазами другого мира, и он начинает казаться ему непривычным, не само собой разумеющимся» [7, с. 42]. Это и есть сознание как *свидетельство*.

Описание «субъективной» стороны подобного рода опыта, как и самой реальности, его инициирующей, находим у Р. Отто [9], который говорит о *чувстве* сакрального, анализируемом им с психологической точки зрения почти интроспективно и почти исключительно в тех формах, которые оно приняло в великих мировых религиях. Сакральное проявляется как переживаемое в опыте откровения реальности иного порядка, абсолютно отличной от всего естественного: оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое. Мифология фиксирует *это* узнавание предмета, уже одним своим присутствием разрывающего континуально-горизонтальные связи, свидетельствующего об ином, «ужасном и удивительном святом», встреча с которым рождает «благоговейный страх», пробуждающий, в свою очередь, *экзистенциальное знание о конечности существования*. Сходное понимание природы сакральных феноменов находим у М. Элиаде [12].

Таково самое первое определение сакрального как чего-то «*совершенно иного*» (*ganz andere*). Возникает вопрос: возможны ли в случае с феноменологическим определением какие-то позитивные его дефиниции? и каковы здесь возможности языка?

Как нам показывает это история вопроса, «членораздельно говорить о сакральном – значит находиться в ситуации между “Да” и “Нет”, в ситуации сомнения и в области предположений, во власти опредмечивающей силы языка, в сфере истории и коммуникации. *Несомненное* в языке, истории и коммуникации невыразимо, в лучшем случае лишь прослеживаемо по вторичным признакам, по напряжениям, отклонениям, обрывам... Прямое рассмотрение “священного” требует обращения к “некоммуникативным функциям текста” – к молчанию и интонации, к “крику немоты” – “слову без образа”, вносящему в непрерывную протяжённость языка “пустоту”, – к

образу, которому в видимом космосе, возможно, не соответствует ничего, но которое “сочетает человека не с другими людьми, но с самими нечеловеческими образами Природы”» [1, с. 431]. То, что сокрыто, то, что пребывает в молчании, свидетельствует о себе само; оно затягивает созерцание и само сознание «в своё собственное пространство-глубину» [1, с. 431]. (По мысли Л. Витгенштейна, существует невысказываемое, или мистическое, «оно *показывает себя*». [2, с. 72]) Это пространство *видения*, а не наблюдения; по слову Р.-М. Рильке, это – «внутренне пространство вещей», где вещи, внутри мира присутствующие, свидетели лишь самих себя; пространство, «связывающее созерцание с пред-данностью мира, с вселенской игрой стихий, влекущей в своё нечеловеческое прошлое, к точке катастрофы свёрнутого пространства-массы космоса, тихо вспыхнувшей до всякого вопрошания и в отсутствие спрашивающего, потому ни голоса, ни имени не имеющей и различий не знающей, ... а стало быть, нет у неё ни прошлого, ни будущего, а есть иное» [1, с. 432].

Потому и время, отражённое мифом, – время вертикальное, качественное, несущее *событие* и его сохраняющее; оно порождает в истории действие «архетипичное», бывшее в ином-«оном»-времени, в котором, согласно Элиаде, оно было «произведено и пережито ранее кем-то другим, и притом не человеком» [11, 33 с.]. «Время “Оно”, влекущее сознание, – время развёрнутой драмы космогоний, которые (как говорят ныне) разыгрались “до сотворения мира”, в мировых религиях оставившие лишь следы, реконструкции поддающиеся лишь отчасти, с известной долей фантазии и научного вымысла. Время, о котором культуры прошедшие, от нас дальние, вопрошали владыку мёртвых, и в мифе и в ритуале верность ответам слышанным хранили» [1, 432 с.]. В силу этого, время мифа – время непреходящее, оно – «всё время». Им очерчен горизонт нашего опыта: там, где кончается история и начинается миф, в котором *мысль*, *слово* и человеческое *действие* связаны друг с другом и возвращены к своей первооснове. «...“Владыка мёртвых и первый умерший” своей внутренней

антиномией связывает и разделяет “здесь и там”, очерчивая воображимый предел человеческой субъективности и исторической свободы. Граница эта, внутренней антиномией отмеченная и персонифицированная, ... связывает горизонт нашего опыта с его вертикальным истоком» [1, 432 с.].

В связи с «сакральными структурами сознания» (Винокуров), человек обнаруживает в самом себе *выход* за пределы природной стихийности, причём, как характеризует его А. Кожев, «такой выход, чтобы, обретя эту трансцендирующую позицию, можно было бы овладеть чем-то в себе. То есть установить какой-то порядок» [5, с. 53]. Такой человеческий порядок мира предполагает наличие в нём высшего по отношению к природному как «конкретно-эмпирическому» (Гегель) бытию начала. Так, «из хаоса человек рождается через какую-то соотнесённость с вневременным» [5, с. 48] и при этом сам творит миры высшие («последние»), созидает реальности истинные и даже абсолютные. Это образует внутреннюю, первичную реальность человеческого бытия и фактически выражается в образовании *мифем* – базовых структурных компонентов сознания [8]. Бытием ведь и именуем нечто, что «есть только в этом сцеплении человека с не данными природой основаниями. Это бытие. <...> Бытие – это такая вещь, которая содержит в себе *мышление*» [6, 59, с. 60].

Сакральное, таким образом, отверзается «бездной бытия» (М. Элиаде): обретаемое в качестве некоего жизненного факта, без которого жизнь неполна и бессмысленна, оно постигается мифологией в первую очередь как «наукой» о бытии сознания. (В связи с этим привожу слова Кожева: «Всё говорит в пользу того, что Наука получила своё рождение в форме Мифа. Миф – это теория, то есть некое дискурсивное раскрытие реального. Конечно, предполагается, что он находится в согласии с данной реальностью. Но на деле он всегда преодолевает её данности и выходит за её пределы...» [5, с. 21].).

Напротив, конкретно-эмпирическое существование, лишённое атрибутивного качества сознания, «не есть ни истинная, ни последняя, ни

абсолютная реальность. Это есть неценное, “неистинное бытие”, лишённое подлинного существования. Конкретно-эмпирическое есть в высшем смысле слова *небытие*». Ильин И.А. [3, с. 35]. «Метафизическое ничтожество» сферы чувственного, пространственно-временного мира единичных, случайных вещей, как отмечается практически всеми современными исследователями, в мифологии находит отражение в виде проблемы соотношения между двумя качественно различными реальностями – миром сакральным и миром профанным. В связи с этим известный французский исследователь Р. Кайуа пишет: «Конечно, профанное отмечено лишь негативными чертами по отношению к сакральному: по сравнению с ним оно кажется таким же скудным и лишённым существования, как небытие перед лицом бытия. Но, по удачному выражению Р. Герца, это *активное небытие*, которое ведёт к принижению, деградации, разорению той полноты, сравнением с которой оно определяется» [4, с. 153].

Таким образом, природа сознания определяется своего рода *иерофанией (hierophanie)*: в полной мере проявившее себя священное как *реальное* одновременно и могущество, и действительность, и источник жизни, понятой в аспекте её разумности, духа и смысла, это – «что-то незыблемое и постоянное, что раскрывается во вселенском потоке» [10, с. 149]. *Миф же есть живое свидетельство и универсальный опыт овладения этой реальностью как чем-то для человека существенным и незыблемым*, что раскрывает смысл трансцендентных начал человеческого бытия. Это, по словам Мамардашвили, «восполнение и созидание человеком себя в бытии, в котором для него нет природных оснований» [6, с. 45].

Мифотворчество, таким образом, выступает в качестве атрибутивной характеристики человеческого существования. (Чтобы человек был!) Так о чём же, в таком случае, свидетельствует нам миф? В первую очередь о том, что человек «есть уникальное существо, единственное существо во вселенной, которое может образовываться, складываться, развиваться вокруг своей *мысли о сверхчеловеческом, надчеловеческом и внечеловеческом*» [8, с.

202]. Во-вторых, что *это* превосходящее конечность человеческого существа начало, тем не менее, *имманентно* человеческим интенциональным актам сознания, и обнаруживает себя в них как нечто высшее по отношению к простой эмпирической данности, как некое – порой явное, но чаще скрытое – *присутствие*. И, наконец, что эмпирический объект (эмпирическая данность) не является достаточно *реалистичным*: между настоящим и реалистичным есть большая разница и порой настоящая вещь или объект не может *убедительно* выразить саму себя.

Литература

1. Винокуров В.В. Феномен сакрального, или Восстание богов // Социо-Логос: Социология. Антропология. Метафизика. Выпуск 1. Общество и сферы смысла. М., 1991.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть первая. М., 1994.
3. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.
4. Кайуа Р. Человек и сакральное // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.
5. Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.
6. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. СПб., 2000.
7. Мамардашвили М.К. Проблема сознания и философское призвание // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990.
8. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М., 1999.
9. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.

10. Элиаде М. Испытание лабиринтом. Беседы с Клодом-Анри Роке // Иностранная литература, 1999, № 4.

11. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

12. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

УДК 159.98

Арпентьева М.Р.

Геймификация современного образования: игры в образование в России

Введение. Под влиянием активно протекающих глобализационных процессов происходит развитие современных экономических теорий, в том числе – в сфере их приложения к развитию, а, точнее, уже к деструкции, науки и образования [1; 2; 3]. Глобализованному миру ни наука, ни образование не нужны: унификация власти, цефализация управления (мондиализация) противоположны развитию, вместо которого остается лишь миф как иллюзия развития. И, если нам действительно интересен форсайт образования, мы должны взглянуть на мифы о современном образовании и его истории критически.

Форсайт образования как деструктивный миф. Согласно сторонникам глобализации и мондиализации (которой в современном мире вполне благополучно противостоят «сепаратистские» и иные движения национального возрождения) масштабные инновации в образовании происходят нечасто: якобы, за последнюю тысячу лет их было всего четыре. Западные исследователи и ориентирующиеся на них отечественные практики выделяют четыре основных:

– появление в X–XII вв. в Европе университетов, транслирующих универсум знаний (Болонья, Париж);

– классно-урочная система Я.А. Коменского в XVII веке, ставшая педагогической нормой массового образования;

– появление в XIX веке университетов исследовательского типа (В. фон Гумбольдт), предназначенных для генерации научных знаний и подготовки исследователей;

– идея прагматичного образования и экспериментальный метод обучения, предложенный Дж. Дьюи на рубеже XIX-XX веков, -основа проектного и «активных методов» обучения [4, с.4].

В этом списке практически не представлены идеи теоретиков и практиков отечественной школы, включая идеи формирования умений учиться и учить, теории поэтапного формирования умственных действий и иные модели обучения (Л.С. Выготский, П.Я. Гальперин и др.), сделавшие советское образование в XX веке лучшим в мире. Нет в этом списке и достижений «после» Дж. Дьюи в самих США. Современные российские, как и многие американские, исследователи, как кажется, даже не слышали о них, рассуждая об образовательных «браунфилдах» и «гринфилдах» западного образования и выстраивая форсайт на основе неоднократно продемонстрировавших свою неполноценность западных функционалистских, инклюзивных, игровых и т.д. моделей: «Традиционные образовательные учреждения, судьбу которых чаще всего принято обсуждать в экспертном сообществе, можно назвать «браунфилдом» — исторически сложившейся «зоной образовательной практики». «Гринфилдом» будут выступать новые образовательные проекты (образовательные стартапы), созданные на новых технологических основаниях. Подобного рода проекты в последние годы получили специальное название — «EdTech» [4, с.3]. За чуждыми и не имеющими отношения к сути образования названиями скрыты неудачи попыток ангажированных компраторскими корпорациями и «псевдоэлитами» России и мира специалистов, спрятать истинную цель своих «форсайтов» - уничтожение и так разваленного российского образования в странах бывшего «социалистического лагеря». Россию и ряд

иных стран активно стремятся превратить в исключительно «сырьевую базу», в первую очередь, превращая в «сырье» ее население. Однако, образовательный форсайт должен учитывать не только «сильные тенденции» целенаправленного разрушения отечественного образования и деструктивные псевдо-инновации (типа Erasmus+ и пр.), но и «джокеры» отечественных достижений. А последние – огромны: не заметить их может лишь человек, лишенный индивидуальности, служащий некой «системе» и не способный видеть то, что не видит его система: а компрадорская буржуазия никогда не видела то, что называется «нравственные ценности» и духовные смыслы человека. Однако, помимо компрадорской буржуазии, в мире существуют, пусть где то почти полностью раздавленные ею, иные люди и группы. Они используют и увеличивают эти достижения во всем мире, в том числе в рамках наиболее передовых моделей обучения, в том числе в Японии, Норвегии и иных страха посткапитализма, где ценность – человек, а не его статус (деньги, имущество, власть). Образование в рамках модели Дж. Дьюи и его последователей не только никогда не являлось инновацией в образовании, но выступало и выступает способом возвращения образования к доуниверситетскому способу обучения: содержательный развал образования при его формальном совершенствовании – цель современного (почти полностью компрадорского по своим ориентациям) капитализма. В России, да и во всем мире, всегда была система вузов и ссузов и их аналогов: никто не протестовал против выбора человеком ссуза, среднего специального образования. У каждого был выбор. Теперь этого выбора нет: форсайт предлагает нам начинать торговать своими способностями, знаниями и умениями уже в школе. Что же касается вуза, то если у человека хватит денег оплатить обучение, то он, наверняка, уже не захочет протестовать против того, что ему под видом обучения «подсунут».

Для того, чтобы создать форсайт, нужно выбрать иные точки отсчета, обозначенные нашими, отечественными исследователями, а также ведущими мировыми достижениями в этой сфере. Это точки отсчета и приоритеты,

ведущие в развитии образования, решению проблем его упрощения в массовом варианте, а не бесконечно рекламировать то, что ведет к деградации и создавать иллюзии прогресса там, где наблюдается только регресс. И это- не голословные и бесполезные утверждения о том, что образование становится медиаобразованием и игрой, не о том, что оно «совсем новое» и потому «хорошее», а всякие «браунфилды» нужно игнорировать, поскольку у слова «гринфилд» цвет приятнее и т. д.. Форсайт образования несколько иная деятельность, чем деятельность по рассматриванию разноцветных картинок и раскраске «раскрасок». Форсайт – это деятельность конструирования себя человеком, рассуждение о том, кем становится человек, какую форму отношений с миром, с жизнью, с Богом он выбирает, как сделать так, чтобы потерявшее императив «качества» массовое образование, все же смогло вернуться к нему, и, по возможности, подняться на новую ступень. Массовизация и медиатизация образования, превращение в огромное количество теоретически обедненных, содержательно лоскутных, нравственно фиктивных курсов обучения, а также превращение образовательных учреждений и научных центров в «образовательные предприятия», под лозунгами «монетизации» и получения выгоды -не предмет для восторга, напротив: современное образование, благодаря бизнесу, пошло в сторону противоположную развитию. Буржуазия толкает общество от продажи денег к продаже знаний и умений, и далее – к продаже самих себя. Насколько эта ситуация и восторженные форсайт-прогнозы безнравственны, не жизнеспособны и насколько они антиобразовательны, не замечает почти никто из тех, кто активно этим занимается [1; 3]. Однако, форсайт – это развитие, пусть и существующее вопреки попыткам компрадорской буржуазии уничтожить образование и науку в целом. «Человеческий капитал», который, ка кажется, призвано обеспечить образование будущего, понимается как и иной, финансовый и материальный капитал: его можно и нужно рассовать по банкам (промышленным зонам – концлагерям), лишив человека не только самостоятельности, но и

самосознания. Вполне естественная цель тех, кто не имеет этого самого – самосознания [1; 4; 5]. На самом деле ничего нового авторы «форсайт-докладов» не придумали и не сформулировали. Видимо потому, что о многих методиках и инновациях в образовании, просто не знают, да и цели – придумать – не было. Цель была - монетизировать свои небольшие умения и знания, обеспечив удовлетворение частных инстинктов выживания / благополучия и размножения для себя и своей семьи. Речь даже не идет о благополучии и размножении остальных членов сообщества, не говоря об их развитии: временщики от образования абсолютно лишены потребности заботиться и принимать в расчёт кого-то, кроме себя, а такое понятие как миссия образования, утеряно за прошедшие четверть века «дикого капитализма» в России почти полностью. Временщики в образовании и иных сферах есть и будут, но форсайт – не временная, частичная, а стратегическая процедура. И превращение ее в услугу для мечтающей о тотальной власти буржуазии, значимости и продуктивности ей не добавляет. Однако, если мы будем верить, что чужие услуги примитивных инстинктов благополучия и размножения за счет разорения и уничтожения окружающих помогут нам и нашим потомкам жить счастливо и достойно, сохранять и развивать в себе человеческое, и, тем более, развиваться, мы ошибаемся. Эти люди-штукари, с их лоскутным и рваческим сознанием, лишенные понимания более общих, нравственных и иных перспектив, жизни, зовут нас и идут сами в состояние оживотненности, в отчуждение, войны. Их явная и неявная цель - уничтожение «слабых» / сохраняющих нравственные опоры жизни «сильными» / ловкачами-шаромыжниками. Это возможно тогда и только тогда, когда 1. интенсивно разрушается образование - не происходит «пополнения» человеческого и социального капиталов страны, 2. идет физическое уничтожение группы высокообразованных людей, в том числе средствами «здравоохранительного» и «правоохранительного» институтов; 3. на фоне общего снижения качества жизни населения путем тотального обнищания на экономическом уровне и тотальной десакрализации на

идеологическом, духовном уровне. Все эти «слагаемые» присутствуют, более или менее откровенно. Однако, иллюзия штукарей о том, что их «ходки» против образования и населения России гарантируют выживание и размножение им и их кланам, - всего лишь иллюзия. Уничтожая других, стиккулисты уничтожают и себя.

Образование – долг настоящего поколения перед будущим. Не превознося будущее, но с ответственностью и заботой относясь к детям, внукам и правнукам, нам нужно четко понимать: что мы им «подсовываем», смогут ли они – выжить там, где вместо любви и чести ненависть и потребление. Конечно, надежды на то, что в следующие лет 50 появятся абсолютно новые методики и подходы – вполне оправданы, однако, эти надежды могут лелеять лишь люди, не знакомые с историей, ее «загадочной» цикличностью, повторяемостью, в том числе – с историей обучения и воспитания: «Ничто не ново». Или же – это люди, целенаправленно игнорирующие историю и культуру, выдающие себя за специалистов в области форсайта того, к чему не имеют не знаний и умений, ни уважения.

Что же касается самого форсайта, то нужно отметить, что данная теория тесно связана с разработкой не до конца сформулированной концепцией технологических укладов, занятой сейчас попытками понять нравственные и социальные последствия изменения технологий, а также интересной концепцией динамических способностей, занятой попытками разрешить старую проблему «личность в истории / организации» («неудобное» осознание того, что необразованный и невоспитанный менеджер в образовательной организации, заинтересованный лишь в том, чтобы обеспечивать ее прибыльность ведет и свою организацию, и все образование к распаду). Он также связан с фикциями теорий «устойчивого развития», а также с традиционными разработками в сфере стратегического менеджмента с его пониманием важности миссии и нравственных основ деятельности организации теорией и интерсубъективного управления (эвергетики, второй демократии, глубинной демократии и т.д.). Среди этих

трендов теории и практики форсайта и активизации динамических способностей предприятий являются одними из лидирующих, поскольку прямо обращены к поставленному нами вопросу о том, кого же собирается возвращать «форсайт-модель образования 2030/2035»: послушного и лишённого индивидуальности, удобного в применении члена социального стада или индивидуальность, обладающую собственным пониманием своих жизненных задач и приоритетов? На наш взгляд, ответ очевиден, поэтому попытаемся рассмотреть возможности модели динамических способностей как одной из наименее «враждебной» образованию, и, во многом, дополняющей модель стратегического менеджмента осознанием необходимости диалога образовательных и научных учреждений с обществом и государством. Диалога равного, полноценного, развернутого и глубокого. Диалога, в котором образование и наука влияют на сообщество, а не являются способом нормированного насилия государства и сообщества в отношении личности, в отношении души человека.

Современный стратегический менеджмент в системе образования и науки ориентирован на системный учёт старых и новых источников развития и угроз, ограничений и перспектив производства в соответствии с вызовами конкретных времени и пространства – анализ региональных запросов, профилактику и коррекцию организационных кризисов и коллапсов, уменьшение бюрократизации и коррупции в организациях, снижение «утечки кадров», в том числе, «утечки мозгов», дауншифтинга и депрофессионализации в образовании и воспитании, науке и искусстве, культуре в целом. Такой менеджмент опирается на понимание того, что в мире все взаимосвязано, и, таким образом, даже самые деструктивные, опасные события и феномены могут быть выявлены, предотвращены или тем или иным образом скорректированы. Аналогичным образом, могут быть выявлены, усилены, а, в некоторых случаях специально созданы, феномены и события, создающие условия для развития производства и экономики, а также общества в целом. Истинный форсайт отличается вовлечением в

процесс изучения и создания будущего тех, кто в нём наиболее заинтересован, системным, комплексным моделированием и исследованием основных факторов и сил, которые на это будущее влияют и его трансформируют. В России же форсайтом занимаются лоббисты компрадорских корпораций и компрадорского государства: университетские программы все больше приближаются к программам начальной школы, формирующими личность невежественную, легко поддающуюся манипуляциям, готовую и вынужденную в целях выживания торговать не только своими усеченными знаниями и умениями, но и самой собой [5; 6].

Альтернативный «официальному», «гринфилду» форсайт образования России, естественным образом интегрирует «реанимацию», воспоминание и восстановление в правах нравственных основ образования и его ориентацию не на оптимизацию продаж способностей, знаний и умений учащихся, не на формирование удобного для потребления потребителя, единственной целью жизни которого является комфорт и выживание, а на и самореализацию и развитие как индивидуальностей и как членов сообщества, стремящегося к трансценденции, самоосуществлению в процессе служения людям. Это требует привлечения и новых, и старых практик и концепций воспитания и обучения: «перевернутое обучение» (flipped classroom), «смешанное обучение» (blended learning), «игровое обучение», хьютагогика, «внесистемное образование» или «он-лайн педагогика», обучение с увлечением (С. И. Лысенкова, Е. И. Ильин, Ш. Амонашвили, И. П. Волков и др.), «обучение без троек», обучение по опорным сигналам (В. Ф. Шаталов), обучение в диалоге (В. С. Библер), «нескучное обучение» (А. Н. Тубельский, М. А. Балабан), транспредметное обучение, герменевтическое обучение и т.д., их инновационную реинтеграцию в целях развития человека и человечества [1; 2; 5]. Это требует восстановления всей полноты и богатства методов и знаний отечественной школы Российского образования, привлечение всего богатства мировых достижений технологий образования и воспитания, восстановление его нравственных приоритетов и исключение из

образования, воспитания, науки и искусства, из культуры отношений людей и групп идеалов потребительства, невежества и бездеятельности. Он включает их теоретическое переосмысление и интеграцию в образование не только 2030-2035 гг., но уже образования сегодняшнего, методов и технологий, а не просто «геймификацию», «медиатизацию» и прочие мало значащие «-зации». Без серьезных научных исследований и поддержки реальных исследователей, а не только «функционалистов и иных фикционалистов», сочинителей псевдофорсайтов [1; 3; 9], образование развиваться не будет.

Выводы. Человек не должен становится предметом купли-продажи, ни в каком возрасте, ни с какими талантами, кто бы и из каких «прогрессивных» и «устойчиво развивающихся» побуждений на этом не настаивал. Современные форсайт-проекты и министерства почти тотально платного и качественно деградировавшего под влиянием безнравственных приоритетов «рыночной экономики» ныне образования и науки [10] склонны игнорировать достижения современного образования, включая достижения и труды прогрессивных американских и иных зарубежных исследователей, практиков и теоретиков, российских и советских педагогов и психологов, фокусируясь на отживших разрушительных моделях, рекламирующих примитивный функционализм и коммодификацию. В министерствах образования и науки, в министерствах культуры и образования давно уже работают не наиболее образованные и культурные люди России, а кланы «псевдоэлиты», из последних сил тормозящие развитие человечества и готовые пойти на все, чтобы сохранить призрачную власть. Однако, нельзя пытаться отменить изменения и вернуться вспять: основная линия трансформаций при переходе к новому «технологическому» укладу – не просто намного более изощрённая эксплуатация человека и общества как «капиталов», к которой привык буржуазно-колониальный мир Запада, но приоритет этих видов «капиталов» самих по себе. Не образование должно обслуживать интересы корпораций, как это полагают не ведающие ни своих,

ни чужих достижений в педагогике и психологии, а корпорации – интересы людей, человечества.

Литература

1. Вызов 2035 / Сост. Буров В.В. М.: Издательство «Олимп–Бизнес», 2016. 256 с.
2. Барбер М., Доннелли К., Ризви С. Накануне схода лавины. Высшее образование и грядущая революция // Вопросы образования. 2013. № 3. с. 152-231.
3. Евзрезов Д. В., Майер Б. О. Форсайт и российское образование: онтологический анализ // Профессиональное образование в соврем. мире. 2013. № 3(10). с. 17-28.
4. Эпоха «гринфилда» в образовании. Исследование Центра образовательных разработок МШУ Сколково (SEDeC), сентябрь 2013. URL: skolkovo.ru/public/media/documents/research/education_10_10_13.pdf (дата обращения 10.09.2017).
5. Будущее образования: глобальная повестка. Доклад, подготовленный Агентством стратегических инициатив, Московской школой управления «Сколково» и Сколтехом в рамках глобального форсайта образования до 2035 года. [Электронный ресурс] // Сайт проекта: edu2035.org. Карта форсайта: map.edu2035.org. URL: edu2035.org/pdf/GEF.Agenda_ru.pdf (дата обращения 10.09.2017).
6. Песков Д. И др. Что такое форсайт образования [Электронный ресурс] // Наука и технологии России — URL: http://www.strf.ru/material.aspx?CatalogId=354&d_no=72965#.WcgOQLJbIV (дата обращения 10.09.2017).

Миф как специфическая форма рационального познания

Процесс постижения человеком мира может быть связан не только с научным познанием, инструментальным овладением природы и общества но и с различными аспектами человеческой активности, для чего избираются не только абстрактно-понятийные, но и наглядно-образные средства. Более того, такое многообразие знания уже содержалось в самих генетических кодах европейской науки. Поэтому многовариантность человеческого познания осуществляется через реализацию различных, но взаимодействующих между собой методов освоения действительности.

Более того, всякая форма знания предстаёт как специфическая субкультура, как универсальный тип познавательного и даже шире – духовного отношения человека с миром. В силу этого любая из форм знания обнаруживает в себе значительный пласт социально-культурного содержания, поскольку в нём доминирует не селективный, а интегративный, функционально-целостный образ мира, наличествует достаточно универсальный набор смысложизненных конструкторов.

Одной из специфических форм рационального познания является миф, как эмоционально-чувственный, ценностно-смысловой способ интерпретации мира, где общность, причинность явлений не объясняется, а чувствуется, выражается не в идеях или теориях, а в эмоциональных представлениях, образах, которые передают определённый смысл и значение окружающим событиям.

Миф, как наиболее ранний тип разумности, проходит через всю историю человечества. Попытки обнаружения логических структур в первобытном сознании, выделение их мифическом образе мышления нашли

свое отражение в исследованиях Э. Кассирера, К. Леви-Строса, К. Хюбнера, К. Г. Юнга и др.

И хотя, многие исследователи считают, что мифологическое мышление включает в себя такие качества, как метафоричность, раскрытие содержания мифа посредством трансформации чувственных образов, заимствованных из природы. Однако за внешней алогичностью подобных переходов на чувственном уровне в мифе, по мнению К. Леви-Строса, скрывается аналог логики на рациональном уровне.

Подвергнув мифы различных народов структурному анализу, К. Леви-Строс обнаружил в них логическую стройность, во многом совпадающую с логикой современной научной рациональности. В своих работах ученый указывает на то, что логика первобытного мышления мало чем отличается от логики позитивного мышления. По его мнению, «одна и та же логика заключается и в мифическом, и в научном мышлении» [1, с. 164]. Им была выдвинута концепция «сверхрациональности», с точки зрения которой возвращение к свойственному первобытному мышлению способу преодоления противоречий открывает путь для устранения противостояния между чувственным и рациональным в постижении мира.

Сходную позицию по отношению к мифу занимает и К. Хюбнер, который в своих исследованиях доказывает, что миф также несет в себе рациональную структуру, присущую науке. Сравнивая античный миф с европейской наукой Нового времени, он видит между ними «формальное тождество», поэтому принимает миф за первичную человеческую реальность, за исходную, инвариантную форму опыта и переживания мира. Историческая первичность мифа, по его мнению, является и генетической, а значит, и сущностной, ибо миф не только «случился» прежде всего остального, но и воплотил в себе все то, что впоследствии развилось из него, придав последующим формам общечеловеческие, структурные черты, которые сохраняются даже тогда, когда «дочерние» производные формы забывают свои мифические истоки. Из этого следует, что миф объединяет все

человеческие реальности, является их общей природой, стихией возникновения. Рациональность в таком понимании потому и возможна, что миф, как «стихия-прародитель» сам рационален [2, с. 182].

Между тем отношение к мифу как одной из специфических форм мышления неоднозначно – от рассмотрения его как пережитка, вымысла, примитивного способа осмысления действительности, стремления до признания его сложной формой миропонимания.

Так, Э. Кассирер, проработав обширный этнографический материал, накопленный исследователями на рубеже XIX-XX вв., пришёл к выводу о том, что в основе архаического мифа, как и форм мифа новоевропейской культуры, лежит всеобъемлющая, замкнутая система априорных форм созерцания, в которой может быть упорядочено многообразие человеческого опыта. Являясь одним из вариантов «чеканки» бытия, наряду с наукой и языком, миф, в его понимании, есть низшая ступень оформления и структурирования человеческого опыта, характерная для его ранних стадий жизнедеятельности.

Будучи, в отличие от языка и науки, менее совершенной формой, миф, по мнению Э. Кассирера, в конечном итоге обречён на вытеснение его наукой, а затем на полное исчезновение. Перед лицом подлинной научной истины, созданной в рамках чистого познания, «миф, с его миром мечты и волшебства, представляется навсегда канувшим в небытие с первыми лучами научного видения мира» [3, с. 19].

Думается, что, утверждая это, Э. Кассирер, несмотря на серьёзный и внимательный анализ проблемы символизма в мифе, не смог избежать парадигмальных установок новоевропейского этапа развития культуры в отрицании мифа. Поэтому подобная точка зрения представляется условной и односторонней, не позволяющей понять подлинную сущность и значение мифа. К такому выводу приходит и А.Ф. Лосев, утверждавший, что Э. Кассирер, несмотря на ряд оговорок и уточнений, всё же «увлёкся антитезой мифологии и науки и довёл её до полного абсурда» [4, с. 39]. Для понимания

мифа, как считает А.Ф. Лосев, необходимо встать на позицию самого мифа, видеть его «мифическими глазами», и только тогда станет самоочевидным, что он далёк от всякой случайности и произвола, а является наиболее яркой и самой подлинной действительностью, совершенно необходимой категорией мысли и жизни. Миф, с его точки зрения, есть логически, то есть, прежде всего, диалектически необходимая категория сознания и бытия.

Таким образом, на постнеклассическом этапе развития познания природы и общества всё более преодолевается противостояние научного и вненаучного, рационального и иррационального знания, которые, хотя и различаются по своим функциям и содержанию, тем не менее, оказываются двумя сторонами некоего единого целого, разрабатывая две формы приложения единой ценностно-познавательной установки. Другими словами, миф является первым условием существования человека в мире, благодаря которому могут осуществиться все позднейшие его разновидности и проекты, даже если они далеко отходят от этого первоначала. Этим определяется тесная связь мифа с религией, философией, наукой, литературой, в которых он, хотя и продолжается в определённых аспектах, но активно, сознательно и направленно преодолевается.

Литература

1. Леви-Строс Структура мифов // Вопросы философии. 1970. № 7. с. 165-173.
2. Хюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
3. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Form Zweiter Teil, Das Mythische Denken. Darmstadt, 1953.
4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991.

Миф как форма объективации социальных иллюзий

Способность создавать, использовать, разрушать мифы и социальные иллюзии можно назвать неотъемлемым свойством человеческого сообщества на любом этапе его развития. А XXI в. с его нарастающей информатизацией и виртуализацией выдвигает проблему мифического и иллюзорного в ряд наиболее актуальных проблем современной социокультурной динамики.

Понятие мифа широко и разносторонне изучалось в философии, социологии, культурологии, психологии, этнологии, истории, политологии, филологии и других научных дисциплинах. Интересным и малоисследованным представляется рассмотрение мифа как разновидности социальных иллюзий.

Под социальными иллюзиями мы понимаем социокультурный феномен, проявляющийся в формировании, существовании либо воспроизводстве неадекватных действительности представлений о себе и о социальной реальности в целом со стороны определенного индивида, социальной группы.

Трудности и разногласия в толковании термина «социальные иллюзии» отчасти связаны с отождествлением этого феномена с заблуждениями, мифами, утопиями, (само)обманом, симулякром, предрассудками. Действительно, иллюзии близки с данными понятиями. Если включить вышеперечисленные понятия в структуру более широкого по значению концепта «социальные иллюзии», то можно сказать, что все они являются разновидностями социальных иллюзий.

Миф – одна из наиболее широко распространенных разновидностей социальных иллюзий. Современная культура включает в себя богатую традицию философии мифа, создавшую в ходе своей эволюции множество

версий в истолковании мифологии как феномена культуры. Социальная мифология может быть определена как «сознательная целенаправленная деятельность по манипулированию массовым сознанием посредством специально сформированных для этой цели социальных мифов». Философия власти анализирует социальную мифологию в свете исследования проблемы механизмов формирования социальных иллюзий, разработки конкретных приемов непосредственного целенаправленного воздействия на индивидуальное и массовое сознание [1, с. 508-509].

Белорусский исследователь Г.П. Коршунов интерпретирует мифологию как самоорганизующуюся систему нарративов. В свете этого актуальная социальная мифология концептуализируется им как способ организации массовой информации [2, с. 61].

Для социальных мифов характерно: примитивная однозначность структур, увязанность с привычными витальными потребностями, регламентированный объём социальных знаний, пронизанность социальными чувствами и эмоциями, которыми можно легко управлять. Поэтому социальные мифы и формируют иллюзорное понимание действительности, желаемое к ней отношение.

Для того, чтобы яснее увидеть отличия двух философских концептов «социальные иллюзии» и «миф», используем формулу мифа А.Ф. Лосева: «Миф есть в словах данная чудесная личностная история» [3, с. 195]. И еще мыслитель уточняет, что «миф не есть ни сама художественная действительность, взятая в чистом виде, ни ее отражение. Миф отождествляет идейную образность вещей с вещами как таковыми и отождествляет вполне субстанционально. В мифе мы находим субстанциональное (или попросту говоря, буквальное) тождество образа вещи и самой вещи, в то время как другие структурно-семантические категории говорят только о том или о другом отражении вещей в их образах» [4, с. 168]. То есть, миф буквально отождествляет объект, и образ объекта, в

то время как иллюзия представляет неполное, искаженное или полностью ложное представление о каком-либо социальном феномене.

М.А. Хевеши под мифами понимала «вымышленный мир, особый тип мышления, связанный с вытесненными в подсознание влечениями, которые постоянно воспроизводятся в каждом новом поколении» [5, с. 6]. Мифы, неразрывно связанные с архаическим мировоззрением, по ее мнению, служат для преодоления разрыва между человеком и миром, для смягчения разрывов в понимании бытия. Именно в этом проявляется сходство иллюзий и мифов. Чем меньше массы в состоянии рационально осознать социальные явления, окружающие их, тем сильнее оказывается потребность в мифологическом восприятии. Часто мифы приобретают значение социальных истин, они воспринимаются как нечто само собой разумеющееся, и во многом формируют общественное мнение. Эта функция мифов также очень сближает их с социальными иллюзиями.

Такой известный исследователь мифологии как Р. Барт подчеркивал, что функция мифа удалять реальность, что он ощущается как отсутствие реальности. Миф как бы отменяет сложность действий человека, дарует простоту. Порой говорят о мифах потрясенного сознания, которое вызвано жестокостью исторических фактов, социальной действительности [5, с. 6].

Исследователь социальной мифологии И.Е. Коптелова полагает, что мифологемы обладают свойством, аналогичным социальным иллюзиям: способностью воссоздать иллюзорный образ непротиворечивой реальности для обеспечения взаимодействия идеологии и общественной психологии [6].

Говоря о значении мифологического сознания, К. Флад отмечает, что оно представляет собой «компенсаторный механизм реакции психики человека на внутреннюю и внешнюю нестабильность попытку поддержать нормальное функционирование человека, организации массы по ее самосохранению» [7, с. 40]. В этом определении видна связь иллюзий с мифами: им обоим свойственна ориентационная функция.

Общей чертой у мифов и иллюзий представляется то, что и те и другие черпают свои сюжеты в реальных вещах, явлениях. Социальные иллюзии чаще всего лежат в основе политических доктрин, социальных программ и т.д. В мифах наука отыскивает основания для разработки будущих научных теорий, концепций. Миф может являться источником формирования, основанием социальных иллюзий. В то же время мы можем говорить о мифе, как об одной из форм выражения иллюзорного сознания, как об одном из способов объективации социальных иллюзий. Обобщая, можно сказать, что миф, как и иллюзия, является «одной из форм воображаемой реальности» [8, с.11].

Подвергается сомнению также доминировавшая ранее исключительно негативная оценка мифологических конструктов, так как речь идет о том, что помимо мифов-«обманок» существуют и мифы, которые выступают как способы обоснования социодидеи (оправдания общества). Это не утопии и не футурологические прогнозы, а символическая фиксация «возможного» в качестве «должного» в рамках конкретной культуры и массового сознания (особенно в той их части, которая касается повседневности) [9, с. 10]. Именно о таких мифах мы говорим, когда характеризуем их как форму объективации социальных иллюзий.

В качестве заключения стоит отметить, что при наличии многих сходных черт понятие «миф» и «социальные иллюзии» не тождественны, имеют ряд отличий. Миф наряду с заблуждениями, утопиями, (само)обманом, симулякром, предрассудками может быть включен как составная часть в структуру более широкого по значению концепта «социальные иллюзии».

Социокультурные реалии опровергают представления просветителей, а также позитивистской (сциентистской) общественной мысли о том, что вторая по важности форма объективации социальных иллюзий – мифология – вытесняется по мере развития науки. Социальная мифология сегодня не только сохраняется на обыденном уровне социального бытия, но и активно

продуцируется, как повседневностью, так и средствами массовой информации, используя последние как инструмент для формирования и поддержания существования иллюзорного мировосприятия.

Феномен эскалации мифологического в нынешнем общественном сознании ярко иллюстрирует запросы общества на «упрощение» усложняющейся современности, культурную «амортизацию» того социального негативизма, который характерен для современности.

Литература

1. Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия. Мн.: МФЦП, 2002. 1008 с.
2. Коршунов Г.П. Модельный подход к изучению социальной мифологии в структуре массового сознания // Социология. 2006. № 3. с. 81-85.
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. 920 с.
4. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1976. 367 с.
5. Хевеши М.А. Социально-политические стереотипы, иллюзии, мифы и их воздействие на массы // Философские науки. 2001. №2. с. 5-17.
6. Коптелова И.Е. Мышление масс и социальная мифология: автореф. диссертации кандидата философских наук: 09.00.11, Московский государственный университет. М., 1998. 27 с.
7. Флад К. Политический миф. Теоретическое исследование. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 264 с.
8. Романенко Ю.М. Онтология мифа: Учебное пособие. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. 142 с.
9. Коршунов Г.П. Место и роль социальной мифологии в структуре массового сознания. Мн.: Беларус. навука, 2009. 208 с.

УДК 304.2

Кукушкина Е.Н.

**Этнософия как отражение мифологического сознания
(на примере «алтайской философии»)**

Современная гуманитарная наука рассматривает миф с разных сторон и дает немалое количество его определений. Если попытаться обобщить традиционное понятие мифа, то его можно обозначить как специфическую архаическую форму духовного осмысления мира и познания человеческого бытия с помощью чувственного созерцания и эмоционального отношения к окружающему. Русский философ А.Ф. Лосев воспринимал миф не как вымысел, а как реальность, в которой находится человеческая личность и общество. Миф, согласно А.Ф. Лосеву, проявляет себя как способ рассказать о культуре, об исторических событиях, т. е. он и есть собственно бытие.

Работы А.Ф. Лосева по философии мифа стоят у истоков понимания этнософии, новой и становящейся дисциплины гуманитарного знания [1, с. 126]. В основе этнософии, вобравшей в себя опыт культурной антропологии, этнографии, культурологии и философии, лежит изучение народной философии и национального сознания. Примером современной этнософии может служить так называемая «алтайская философия», получившая свое выражение в работах ряда авторов Горного Алтая.

После реформ 1990-х гг. этнополитическая и этнокультурная сферы в России и, в частности, в национальных республиках, претерпели значительные изменения. Алтай не является исключением. Постепенно отрицались прежние социокультурные и политические системы, а этническая идентификация, наоборот, начала приобретать все большее значение в обществе. Распад СССР повлек за собой необходимость пересмотра старой

идеологии и формирование новой. Социально-политические трансформации 1990-х гг. привели к ощущению нестабильности жизни и способствовали активному процессу мифотворчества в различных областях культуры. Новая мифология должна была компенсировать идеологический вакуум, образовавшийся в обществе.

Появились книги и учения, которые можно отнести к фолк-истории и другим подобным псевдоисторическим концепциям. Эти работы постсоветского периода часто имели националистический характер и, как правило, древнюю историю оправдывали определенные политические идеи, представляя их как итог многовековой народной мудрости. Активно происходила популяризация прошлого, изучение истории региона, в частности, тюркоязычного сообщества. Творческая интеллигенция участвовала в создании новых этнонациональных символов и ценностей. Примером фолк-истории на Алтае являются работы народного писателя и журналиста Н.А. Шодоева [2], который, опираясь на легендарную традицию, создает оригинальную версию периодизации истории Алтая («историческую хронологию алтайского билика») и объявляет об уникальном вкладе алтайцев в мировую культуру и историю.

В исследовательских трудах алтайской интеллектуальной элиты четко прочитывается критика современности и попытки найти правильные решения для преобразования общества в будущем. При этом подчеркивается необходимость возвращения утраченной истины и возрождения народных традиций, посредством обращения к народной философии, этнопедагогике, этнопсихологии. Будущее рассматривается через призму идеализированного прошлого и уже успешно реализованные нормы социальной жизни. Потребительская и техногенная цивилизация видится виновной в многочисленных природных катаклизмах и несчастьях. Но для того, чтобы не идти ошибочным путем, необходимо выработать отношение к природе, основанное на историческом опыте и знаниях предков. Общественный

деятель З.Т. Тырысова, например, пишет, что алтайцы «владеют ключом от дверей Природы» благодаря своему генетическому коду [3, с. 21].

Алтайская философия определяется экологически ориентированным сознанием. Алтай для людей данного региона - это объединяющий фактор и предмет гордости. Его считают сердцем и пупом планеты Земля, сакральным местом, одним из центров генетического и биологического разнообразия. Алтай позволяет каждому человеку реализовать право поклоняться своей земле по канонам ведического алтайского учения. В современном алтайском мировоззрении культура и природа тесно взаимосвязаны, причем природа выступает предметом одухотворения. Согласно алтайской мифологии, мироздание состоит из трех областей, единство которых называется Уч-Курбустан: верхний мир (сфера божественных начал), нижний мир (сфера тьмы), а между ними находится мать-земля. «Все три Алтая - головной, пуповинный и подножный - имеют свои священные вершины» [4, с. 376]. Поклоняясь природным, а не человекообразным божествам, алтайцы почитают вершины Алтая, богиню очага, мать-землю и др. Такие природные объекты, как, например, гора Белуха имеют важнейшую этнокультурную ценность и мистическое значение [5, с. 50]. Например, образ священной горы окружен многочисленными запретами – в досоветское время люди даже не смели подходить близко к горе, так как боялись потревожить Хозяина Гор. А источники у подножия Белухи считаются священными аржанами (целебными ключами). В течение многих столетий люди старались регулировать природопользование. Человек, родившийся на определенной местности, хорошо знал растительный и животный мир своей родины и ее духов-покровителей. Человек ощущал родственную связь с природой, поэтому старался защищать ее.

Ученые и общественные деятели указывают на неповторимость географического положения Алтая, а с ним и культуры сформировавшегося на этой территории этноса. В своих трудах философ и культуролог А.С. Суразаков говорит о том, что культура Алтая сумела впитать в себя элементы

всего Евразийского региона. Население Алтая можно назвать конденсатором евразийского культурного многообразия, включающего в себя культуру как тюркских, так и славянских народов. Алтай, по его словам - это «природное чувствилище, которое на протяжении тысячелетий ощущало ритм жизни всего евразийского континента» [6, с. 94]. Отсюда вытекает своеобразная мессианская идея «алтайской философии». Так, А.С. Суразаков пишет о необходимости разработки нового мировоззрения, которое бы сделало Алтай «интеллектуально-духовным полюсом планеты, где закладываются основы ноосферного мышления» [6, с. 94]. Этот новый путь должен опираться на алтайскую философию, благородный дух и совершенную жизненную практику.

Анализ происходящих на Алтае процессов, интеллектуальные поиски современной алтайской интеллигенции, позволяют рассматривать «алтайскую философию» в качестве разновидности мифологического сознания. Такое конструирование и проживание национального мифа служит почвой специфического мировоззрения людей, формирует новую национальную и культурную идентичность.

Литература

1. Малинов А. В. Этнософская утопия «алтайской философии» // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2013. Вып. 25.
2. Шодоев Н. Основы алтайской философии. Бийск, 2009
3. Тырысова З.Т. Алтай жан - генофонд Алтая. Горно-Алтайск, 2008.
4. Юданов А.В. Сакральная Каан-Алтай-Шамбала // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / отв. редактор А.В. Малинов. СПб., 2008.
5. Мукаева Л.Н. Гора Белуха как природный комплекс и духовно-сакральный символ Алтая // Евразийцы. 2008. №4.
6. Суразаков А.С. Философские размышления. Горно-Алтайск, 2006.

УДК: 1:001; 001.8; 316.33

Куликова О.Б.

Наука, миф и философия как способы миропознания: традиции и альтернативы

Наука как способ миропознания и общественный институт возникла из некой идеальной (в целом утопической) модели, выстраивавшейся в течение многих веков усилиями великих мыслителей и исследователей-любителей. В ней воплотились представления о совершенном, оптимально построенном процессе познания, призванном обеспечить получение идеального результата – Истины. Наука стала почти единственным утопическим проектом, который удостоился воплощения в жизнь общества [1, 2].

Культурная ниша науки складывалась при непосредственном влиянии других устоявшихся систем духовного и материального творчества – мифологии, религии, философии, искусства, направлений социально-политической мысли, а также совокупного опыта преобразовательной деятельности. Эти предшествовавшие науке познавательные практики не могли не наложить на нее свой отпечаток. Особое место в данном ряду занял миф. Даже с учетом его, казалось бы, культурно-исторической исчерпанности, он явился неким первообразом науки.

Миф в свое время выполнял весьма значимую комплексную функцию в культуре – санкционирования и объяснения всего, что входило в ткань человеческой жизни. Возникшая в контексте той же мифологической культуры философия выступила как его мировоззренческой альтернативой, так и интеллектуальным посредником между мифом и наукой. Наука не могла бы зародиться непосредственно из мифа без такого посредничества

(пособничества) философии, учредившей и отработывавшей образцы теоретизирования. Но при этом наука (практика научного познания) восприняла как через философию, так и помимо нее и некоторые специфические черты, присущие мифологическому миропознанию и мироотношению.

От мифа в совокупности его культурных функций наука унаследовала в первую очередь установку на разгадывание загадок, когда по некоторым деталям (намёкам) делается попытка считывать более глубокие (скрытые) смыслы в бытии мира и в отношениях человека с ним. Это относится также и к установке на принятие нового и его включение (по правилам) в контекст уже понятого (познанного). Специалисты отмечают, что «законченный универсализм мифа поглощал всё содержание духовной сферы человеческого существования, не оставляя ничего под вопросом» [3, с. 93.]. В силу своей функциональной и содержательной синкретичности «миф скреплял и освящал любые формы человеческой деятельности», и потому «вся хозяйственная и социальная деятельность людей получали в мифе свое высшее объяснение и высшую санкцию, он служил как бы матрицей памяти, на которой закреплялись полезные для человека и человеческого общества знания» [3, с. 93]. Надо отметить, что речь идет о памяти, носителем которой выступало именно общество, а точнее авторитетная референтная группа. Здесь вполне усматривается аналогия с научным сообществом, выступающим коллективным субъектом, наделенным полномочиями на получение (добывание) и системное хранение достоверного знания в интересах общества в целом.

Миф и мифологическое сознание характеризуются своеобразной открытостью – свойством непрерывно настраиваться на многообразные жизненные сдвиги. Новые мифологические сюжеты всегда рождались и как продолжение старых и как некий выход в новые пространства. Наука не просто унаследовала данную традицию, но сделала *открытие нового* своей исключительной миссией – своеобразным долгом перед обществом.

Миф, как известно, допускал многообразие и многослойность бытия, что стало характерно и для науки, но характерно для них также и признание единства закономерностей на всех бытийных уровнях. В мифе, как указывал Ю.М. Лотман, «время мыслится не линейным, а замкнуто повторяющимся». С учетом этого «эпизоды мифологического текста не являются событиями, а сам миф фиксирует лишь циклические закономерности, а не единичные от них отклонения», и таким образом «любая точка мифологического пространства и находящийся в ней действительный объект обладают тождественными им проявлениями в изоморфных им участках других уровней» [4, с. 86]. Особенно ярко это выразила классическая (ньютоновская) научная картина мира, благодаря которой во многом состоялась самоорганизация мирового научного сообщества.

В мифе, как подчеркивают исследователи, специфически выразила себя способность, которую можно назвать «стратегия левого полушария», или спекулятивная мысль. В сфере мифа она «выходит за пределы опыта, но лишь потому, что пытается объяснить, унифицировать, упорядочить опыт. Она достигает этой цели с помощью *гипотез*. Употребив это слово в его первоначальном смысле, мы можем сказать, что спекулятивная мысль пытается *подвести основу* под хаос опыта, так, чтобы он проявил черты структуры: порядок, связность и смысл» [5, с. 24]. И здесь не так важно, что различные эпохи в развитии научного познания представляли и различные модели (парадигмы) порядка, однако важно то, что уже сам по себе порядок постулировался.

Миф ориентировал на восприятие мира как комплекса многообразных (многоликих), но в целом уравновешивающих друг друга сил, в чем выражена архетипическая связь с установкой на законосообразность мироустройства, характерной для научного познания. Исследователи указывают на это «чувство равновесия, симметрии и геометрии» мифологического (египетского, в частности) миропонимания [5, с. 42].

Особенностью мифологического миропознания было то, что оно диктовало необходимость равного учета свидетельств чувств и доводов умозрения. То же стало характерным и для научного познания, ставшего единством эмпирической и теоретической деятельности. Тогда как спецификой философии это вряд ли можно назвать.

Существенное различие между мифом и философией показал уже Парменид, который «сознавал это и апеллировал к разуму *вопреки* (курсив мой – О.К.) свидетельству чувств». [5, с. 221] Первые греческие философы «выдвигали теории, которые были результатом первоначальной интуиции, обработанной затем дедуктивным мышлением. Каждая система основывалась на определенном постулате, признававшемся аксиоматически верным и служившим фундаментом для постройки, возводившейся без какой-либо дальнейшей соотнесенности с эмпирическими данными. Внутренняя непротиворечивость ценилась выше, чем внешнее правдоподобие» [5, с. 222].

Для мифа характерной была также своеобразная технологическая направленность. С мифологическими персонажами, как свидетельствуют многие античные сюжеты, люди могли, что называется, договориться и тем самым достичь своих практических целей. Наука в свое время предстала также комплексом получения знаний-инструкций, позволяющих в известном смысле «договориться» с природными силами – оптимизировать освоение мира человеком.

Сам по себе проект «Наука» вызревал, безусловно, в недрах философии. Научное познание в этом плане, конечно же, можно считать следствием развития философского миропознания. Однако наука в единстве всех сторон бытия – наука как социально-когнитивная практика – явилась преемницей мифологического типа организации отношений человека с миром. Все это определило и определяет совокупный потенциал научного творчества, а также место науки в жизни общества возникающими в связи с этим проблемами.

Литература

1. Куликова О.Б. Идея реальности и судьба науки как всемирно-исторического проекта //Вестник ИвГУ. 2014. Вып. 2 (14). Гуманитарные науки. с. 57-63.

2. Куликова О.Б. Проблема идентичности научного познания как проекта и практики: философский анализ: Монография. / ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина». Иваново, 2016. 200 с.

3. Левин А.Е. Миф. Технология. Наука //Природа. 1977. № 3. с. 88-101.

4. Лотман Ю.М. О мифологическом коде сюжетных текстов //Сборник статей по вторичным моделирующим системам /Отв. ред. Ю.Лотман Тарту: Тартуский гос. университет, 1973. с. 86-90.

5. Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. 238 с.

УДК 130.2

Лазаренко Л.В.

Миф как чудо и бытие: несколько замечаний о форме и содержании «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева

Методологически «Диалектика мифа» А.Ф. Лосева представляет собой тип исследования, метод которого «изоморфен самому исследуемому объекту» [1, с. 124]; диалектика же, «диалектическая машина» [2] служит логическим оправданием мифу, до всякой диалектики мыслимому как сущее. Философ пишет 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» [3, с. 34]. «Диалектика мифа», как и «Дополнение к «Диалектике мифа»», блестящие образчики философского мышления, балансирующего на грани мифа и классического научного дискурса (если допустимо пространство их соприкосновения и взаимопроникновения называть гранью), схваченного по преимуществу в двух моментах его формирования: античной и средневековой диалектике. В этом смысле сам текст лосевского труда уже есть квинтэссенция опыта «мифического субъекта», получающего диалектическое оформление.

Текст «Диалектики мифа» не только диалогичен, что вполне согласуется с диалектической установкой, но для него характерны и специфические «пространства» удержания множественности истолкований, и «пространства» градаций, постепенно восходящих к максимальному воплощению искомого значения, отражающие становление бесконечно текучего смысла. Это стремление дискурса к многозначности, выражающее себя в бесконечном поиске границы понятия и постоянном ее преодолении, как и экспрессивные ремарки, и литературно-художественные реминисценции, есть «фиксация» становления мысли, не редуцирующей эмоционально-психологические коннотации и социально-психологические потенции, удержание мысли в ее движении и в ее непосредственной связи со всем комплексом переживаний сознания, то есть, сам этот дискурс несет отпечаток мифа именно в лосевском его понимании.

Мифом в понимании А.Ф. Лосева можно назвать (сжато, не следуя за автором «Диалектики мифа» в его системе понятийных координат) специфическое событие восприятия и интерпретации действительного предстоящего сознанию индивида в прошлом или настоящем мира, включая и его внутренний мир, протекающее в поле его психического и социально-психологического, до-логического по преимуществу, опыта, социально обусловленное, вербально оформленное и воспроизводимое в коммуникативной деятельности. Специфичность социально-личностному

событию мифа придает его «чуждость», рассматриваемая автором как ядро мифического.

Остановимся на некоторых аспектах разворачивания понятия мифа в его связи с социальным. По Лосеву, миф, так или иначе, связан с личностью и тем или иным образом ею определен и ее определяет, но не только как индивидуальное образование. Такая, индивидуальная личность, скорее, инструмент мифа (даже если она и есть миф, то именно в его функциональной сущности), но и как социальный феномен. Настойчивое требование мифом полноты, конкретности, концентрированности переживания жизни индивидом выполнимо именно в случае активной включенности личности в социальные отношения. Человек производит, воспроизводит и «проживает» миф, ставший частью его жизненного мира, только как существо социальное.

В «Дополнении к «Диалектике мифа»» А. Ф. Лосев говорит: «Где максимальная насыщенность бытия, наибольшая его интенсивность и, наиконкретное объединение наибольшего числа признаков бытия? Я думаю, что, если отбросить предрассудки, наиболее конкретна и реальна личность, а также среда, где личность живет и действует, — общество» [3, с. 353]. Миф и социальное оказываются прочно связанными. Мифологическое сознание у истоков любой культуры «вплоть до ее социальных корней». Оно, по Лосеву, предпосылка любого мышления, специфический способ осмысления любого явления как события действительного, причем осмысления синтетически связанного с чувствованием, отношением. Миф не ставит вопроса о реальности своего содержания, мифологическое сознание не использует миф инструментально, во всяком случае, в связи с непосредственными, буквальными смыслами, которые он в себе заключает.

Лосев отказывается от точки зрения, полагающей миф способом объяснения внеположной ему действительности. Миф и есть действительность для живущего им и в нем индивида. Мифологическое сознание есть сознание, воспринимающее мифический мир в «естественной

установке» (термин Э. Гуссерля), в этом смысле мифическая реальность действительна для мифического сознания и ее достоверность не подвергается сомнению.

Миф - это всегда продукт коллективного опыта и повторения, переживаемых в частной жизни индивида в модусе его «Я». Вся повседневная жизнь человека, весь обыденный мир человеческой «эмпирии» — объект мифологизации, пока речь идет о его переживании-проживании и «наивном» осмыслении, а не интерпретации в категориях социальных или естественных наук. А.Ф. Лосев пишет об этом так: «<...> все вообще вещи, поскольку они берутся в живом опыте, даже самые повседневные вещи, суть в этом смысле мифически-отрешенные, ибо никто никогда не воспринимает голых и изолированных вещей вне их личностного и, след., социального контекста» [3, с. 117]. Лосев, безусловно, видит в социальном среду, необходимую мифическому субъекту, настолько необходимую, что и Абсолют оказывается мифологизирующим сознанием наделен своей собственной социальностью, имманентной ему социальной жизнью.

Социальная природа мифа раскрывается Лосевым не непосредственно через социологическое или социально-философское его обоснование, а опосредовано - в критическом анализе самих фактов мифологического мышления, к каковым он относит идеологические построения и научные гипотезы, представленные исторически, ретроспективно. Так, например, рассуждая о природе веры и атеизма, он утверждает, что само противопоставление знания и веры появляется в результате работы «мифических потребностей и религиозного откровения». «Особая мифология лежит и в основе атеизма <...>. Нужно *веровать* в знание, *надеяться* на знание, *любить* знание <...>, - чтобы быть настоящим безбожником» [3, с. 136].

Называя атеизм мифом, Лосев мыслит его как коллективное представление, актуализированное благодаря особым, имманентным мифу мотивам («мифическим потребностям»), переживаемое в личности

эмоционально и получающее рациональное обоснование, определяемое Лосевым как сугубо релятивистское («мифологически же можно утверждать все, что угодно» [3, с. 155]). Можно предположить, что сказанное может быть отнесено ко всем «относительным» мифам.

Обратимся к категории чуда, которая является значимым элементом теории «абсолютного» мифа, противопоставляемого мифам «относительным». Чудо, чудесное у Лосева категории философские, с поэтическими, антропологическими имеющими мало общего. Их содержание также не сводимо ни к обыденному, ни к богословскому представлению. Миф укоренен в чуде, чудесное является одним из его неперенных проявлений.

Впрочем, здесь проступают контуры неснятых противоречий: мифом пронизана вся обыденная жизнь человека, как утверждает А.Ф. Лосев, но, полагаем, чудесное в этой обыденности не встречается на каждом шагу, что доказывают и приводимые философом примеры. На редкости чуда настаивает сама его природа, требующая проявления «первозданного совершенства личности». Говорить о его наличии можно, только если в эмпирическом бытии реализован идеальный план личности.

Такое чудо способно осуществить себя только в мифологии абсолютной. В «относительных» мифологиях, вероятно, на его место заступают множественные интерпретации не-чудесных событий как чудесно свидетельствующих о порядке, исключая случайность.

Литература

1. Колесниченко Ю.В. Проблема мифа и личности в работе А. Ф. Лосева «Диалектика мифа» // Философия и общество № 3 Июль – сентябрь 2013. с. 121-130.
2. Бибихин В.В. Абсолютный миф А.Ф. Лосева. Начала, 1994. № 2-4 URL: http://bibikhin.ru/absolutny_mif (дата обращения: 01. 11. 2017).
3. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред, А.А.

Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.

УДК 101.1:316

Ставицкий А.В.

Наука и религия: гносеологический аспект

Одним из основных аргументов в пользу науки является проблема её истинности. Согласно её, в отличие от мифов, наука целиком строится на опытным путём проверенных фактах [3]. Так, согласно общепринятому мнению, наука стремится к доказательству и исходит из установки на доказуемость. Для этого она опирается на факты: объективные (наблюдаемые и исследуемые с разных сторон) и эмпирические (практически проверяемые, доступные проверке).

Принято считать, что миф построен на вере, а наука – на фактах. В отличие от веры факты можно осмыслить и подвергнуть сомнению. И многие учёные именно в этом видят принципиальное отличие между наукой и мифом. Однако на самом деле всё значительно сложнее [4, с. 225-241]. Так исторический процесс можно подавать как ряд фактов, причинно влияющих друг на друга. Но история как наука начинается не с фактов, а с толкований и обобщений, со структурной систематизации, требующей каждый факт «встраивать» в систему и подчинять определённому образно понятому и логически оформленному смысловому контексту [6].

В этой системе факты не берутся как «голые» факты, а исследуются лично, с внесением в них определённых точек зрения, рассматриваются с определённых субъективных позиций. В результате факты, соответственно понимаемые и оцениваемые, становятся фактами сознания, прослеженными с определённых позиций и включёнными в определённую концепцию, выстраивающую свою мифическую систему [2].

Иначе говоря, любая научная теория в значительной степени есть продукт истолкования, в котором т. н. «факты» нередко самым причудливым образом вплетаются в сложную структуру знаний. Для её усвоения необходимо определённое «воспитание», так как она нередко опирается на такие законы и понятия, которые сами являются следствием определённых господствующих на данном этапе в науке гипотез, допущений, условностей и интерпретаций, не утверждающих истину, но лишь соответствующих принципу правдоподобия [8].

И поскольку в современных научных представлениях наука противопоставлена вере, которая якобы не допускает осмысления и разночтений верующих, приведём небольшой фрагмент из «Исповеди» Аврелия Августина, затрагивающий разногласия мнений по вопросу Творения: «Из всех истин один выбирает себе слова "в начале Бог создал небо и землю" и толкует их так: "Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал мир умопостигаемый и мир чувственный, т.е. духовный и телесный". Другой, говоря "в начале Бог создал небо и землю", понимает это иначе: "Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал всю громаду этого телесного мира со всем, что мы на нем видим и знаем"; третий, говоря "в начале Бог создал небо и землю", понимает это еще иначе: "Словом Своим, извечным, как и Он Сам, Бог создал бесформенную материю для мира духовного и телесного". Четвертый, говоря "в начале Бог создал небо и землю", понимает еще иначе: "Словом Своим... Бог создал бесформенную материю для мира телесного, где еще в смешении находились и небо и земля, которые теперь, как мы видим, получили в громаде этого мира свое место и свою форму". Пятый, говоря "в начале Бог создал небо и землю", понимает это так: "в самом начале Своего дела Бог создал бесформенную материю, содержащую небо и землю в смешении; получив форму, они выдвинулись из нее и появились со всем, что на них"» [1, с. 326].

Как видим, в данном случае Августин демонстрирует прекрасный пример описания многообразия понимания в рамках одной фразы, которую

каждый умудряется понять по-своему, не выходя за рамки теологии. А ведь в нём речь идёт о крайне важном для верующих религиозном каноне, который, казалось бы, не должен трактоваться никоим образом. Но что тогда говорить о науке? Ведь для неё возникновение и взаимодействие разных позиций по всем ключевым вопросам является одним из главных условий её развития.

Что касается фактов, хотя вера в них до сих пор выступает аналогом критерия истинности, ситуация с ними оказалась несколько сложнее, чем ранее думалось [11]. «Сегодня несложно показать, что законы природы не могут быть выведены из конечного числа фактов: однако мы до сих пор можем прочесть о том, что научные теории основываются на фактах» [12], - заметил по этому поводу известный теоретик науки И. Лакатос. При этом, чтобы событие или факт стали фактом для теории, они должны быть в неё включены и раскрыты языком теории. Т. н. «голые факты» могут существовать вне теории и не быть встроенными в систему. Но попадая в сферу осмысления, факт обязательно должен быть встроен в систему (теорию) и далее будет рассматриваться исключительно в её контексте. При этом истолкование факта новой теорией обязательно сопровождается очищением его от других истолкований.

В результате факты не существуют сами по себе, а «функционируют» в системе. А их смысл будет меняться в зависимости от того, какой аспект системы получает у исследователя приоритет. Следовательно, призывы к смысловой конкретности, обращённые к социальным наукам, нередко оказываются «нацелены против смысла» [5, с. 398], так как факт, включённый в определённую структуру, работает по её логике.

Так, абсолютизовав ту или иную тенденцию, и считая остальные факторы несущественными, можно создать более-менее правдоподобную модель процесса или явления. Но в какой степени эта модель будет отражать реальность, если она изначально выстраивается на снятии противоречий и включает в себя локальную информацию? Насколько она в этом случае будет жизнеспособной? Тем более, если теория, модель, концепция создаётся как

монодисциплинарный проект, где все процессы оцениваются с позиции какой-либо одной отрасли знания, а прочие («субъективные») факторы игнорируются?

Спрашивается, как в таких условиях решается проблема научности? Объясняя новые подходы, сформированные в основном на базе теории неопозитивизма, И. Лакатос написал следующее: «в 1934 году Карл Поппер... показал, что математическая вероятность всех теорий, научных или псевдонаучных, оказывается равной нулю при любом количестве свидетельств. Если Поппер прав, то все научные теории не только равно недоказуемы, но и равно невероятны». Однако, поставив таким образом проблему, К. Поппер сам же предложил и выход из неё. И он заключался в следующем: «Теория является научной, если можно заранее предложить такой решающий эксперимент, который в принципе может её опровергнуть; и она будет псевдонаучной, если такого эксперимента не существует. ... Таким образом, суждение может стать и псевдонаучной догмой, и научным знанием, в зависимости от того, готовы ли вы искать опровергающие его условия» [12].

Впрочем, по мнению И. Лакатоса, данный «критерий не принимает во внимание замечательное упорство научных теорий» и отличается «наивностью». Но и с позицией Т. Куна, согласно которой «научная революция представляет собой всего лишь нелогичное изменение взглядов» и «является переходом от одной религии к другой» [12], он не согласился. «Наука – это не только пробы и ошибки, но также догадки и опровержения» [12], - резюмировал он. Тем более, что «все теории рождаются опровергаемыми и умирают опровергаемыми». Но в чём тогда их ценность?

Научные теории приводят к открытию новых фактов [12], считает И. Лакатос, и в этом видит их главное отличие от «ненаучных», создавая впечатление, что его собственные рассуждения о роли и значении для выявления истинности «фактов» ему самому не знакомы.

Впрочем, заметим, что новые авторитеты далеко не всегда склонны щадить своих предшественников, какие бы заслуги за ними ни числились. «История науки уже опровергла и Поппера, и Куна. При более детальном рассмотрении критические эксперименты Поппера и революции Куна оказались мифами» [12], - убеждён был И. Лакатос. Однако если быть достаточно последовательным, следует признать и его идеи мифами. Хотя сам И. Лакатос был бы против. Как и Б. Рассел, чьи доведённые до абсурда своей категоричностью «логические» утверждения плодили свою мифологию, которую сам Б. Рассел не замечал.

Нам нет смысла анализировать, кто из них прав. Достаточно и того, что неправым каждый из этих известных и в своё время весьма влиятельных учёных признавал другого. Более того, как видим, считал взгляды оппонента мифическими лишь на том основании, что их не разделял [15].

В связи с этим, заметим, что, в отличие от науки, миф как «деятельность по совмещению смысла и реальности» (П. Флоренский) делает ставку не на факты, а на их интерпретацию и смысловую значимость. Но утверждать, что он может обходиться без фактов или бежит от доказательности, будет опрометчивым, так как в отличие от науки, стремящейся абстрагироваться от фактов, воплотив их анализ в теории, миф поднимается над фактами через их образно-символическое осмысление [16]. Следовательно, и в том и в другом случае речь идёт о доказательности, только способ её достижения для науки и мифа оказывается разным.

Как видим, к сожалению, в данном случае учёные нередко заменяют системный анализ привычными установками. Но всегда ли учёные видят это? «Наука сильна доказанным знанием. И основная масса ее знания является именно таковой» [10, с. 93], - утверждает общепринятое П.К. Гречко. Только вот как быть с тем обстоятельством, что, в силу противоречивости процесса познания, ранее доказанные знания на новом этапе познания могут оказаться ложными?

Иначе говоря, доказательность науки носит преимущественно относительный и условный характер [17]. А это значит, что «основная масса ее знания» в силу локальности процесса познания не может считаться окончательно доказанной. Попытки же доказать обратное ведут к тем мифологическим построениям, от которых наука всё время пытается убежать [20]. К тому же опыт развития мировой науки показывает, что в ней, борясь за утверждение новых идей и теорий, нередко пользовались не понятием «истинности», а категориями «прогрессивности» или «реакционности», фактически подменяя ими истинность [18].

Что касается строгой рационалистической деятельности, к которой регулярно апеллирует наука, известно, что «практически все великие научные идеи и теории явились не в результате строгой рассудочной и критической деятельности людей, а, как правило, путем интуиции, озарения, а то и в порядке откровения свыше или видений, то есть извлечены из недр подсознания» [13].

Понимая это, Н.А. Бердяев писал: *«Задача философии – найти наиболее совершенную формулировку истины, увиденной в интуиции [курсив – Н. Б.]»* [7]. И эта его мысль наглядно показывает не только его представление о предназначении философии, но и механизм поиска и нахождения истины [19]. *«Убеждает и заражает в философии совершенство формул, их острота и ясность, исходящая от них свет, а не доказательства и выводы [курсив – Н. Б.]»*. Доказательства всегда находятся в середине, а не в началах и не в концах, и потому не может быть доказательств истин начальных и конечных. Доказательства, в сущности, никогда не доказывают никаких истин, ибо предполагают уже принятие некоторых истин интуицией. В середине же можно доказать какую угодно ложь. Доказательство есть лишь техника логического аппарата и к истине отношения никакого не имеет» [7].

Что касается проблемы научного познания истины, то в данном случае вполне уместным будет отослать к мысли К. Поппера: «Вера в научную

достоверность и авторитет науки оказывается благодушным пожеланием: «наука погрешима, ибо наука - дело рук человеческих» [14]. А это значит, что любое объяснение, если оно неоднозначное, не может быть абсолютно истинным, а знание не может быть непроверяемым и устойчивым, непреложным и бесспорным, так как тоже пребывает в развитии.

Согласно общепринятой научной позиции, писал в связи с этим Г.-Г. Гадамер, «именно разум должен всегда быть тем, что познает истинное. На деле же разум, когда он себя осознает, он осознает разумность чего-то, то есть познает себя через что-то, не являясь при этом господином самого себя. Его собственная возможность постоянно сопряжена с чем-то самому ему не принадлежащим, но с ним случающимся, и поэтому сам он тоже есть всего лишь ответ, как и те другие, были мифическими ответами. Разум — это также и истолкование некой веры, но необязательно веры религиозной или мифопоэтической. Знание исторической жизни о себе самой всегда заключено в самой верящей в себя жизни. Реализацией этой жизни и является знание.

Тем самым романтическое сознание, критикующее иллюзии просвещенного разума, приобретает также и в позитивном плане новые права. Навстречу просветительскому движению устремляется противоположный поток — поток верящей в себя жизни, защищающей и оберегающей мифические чары в самом сознании, утверждая тем самым истинность» [9, с. 98].

Следует отметить, что последняя мысль Г.-Г. Гадамера о «потоке верящей в себя жизни» для нас становится особо важной, так как в данном случае выдающийся философ прямо в гётевском стиле противопоставил «истину» науки истине жизни. «*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie Und grim des Lebens goldner Baum*» («Суха теория, мой друг, а древо жизни вечно зеленеет»), - утверждал гётевский Фауст. И выступить против этого не рискнёт ни один мыслитель, по-настоящему понимающий и ценящий смысл бытия.

Литература

1. Аврелий Августин. Исповедь. Пер. М. Е.Сергеенко. М., 1991. с. 326.
2. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка. М.: РОССПЭН, 2008. 704 с.
3. Айдукевич К. Картина мира и понятийный аппарат // Философия науки. Вып. 2: Гносеологические и методологические проблемы. М., 1996. с. 231-254.
4. Балла О. Технология смысла // Балла О. Примечания к ненаписанному. Статьи. Эссе. USA: Franc-Tireur, 2010. с. 225-241.
5. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Изд. группа Прогресс, Универс, 1994. 616 с.
6. Бейкер М. Атомы языка: Грамматика в темном поле сознания. Пер. с англ. - М.: Издательство ЛКИ, 2008. 272 с.
7. Бердяев Н.А. Смысл творчества [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – Режим доступа:
http://www.philosophy.ru/library/berd/creation.html#_ednref1
8. Василькова В.В. Синергетика и архетипические коды социальной самоорганизации // Синергетическая парадигма: Многообразие поисков и подходов. М.: Прогресс-Традиция, 2002. с. 247-262.
9. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1992. 367 с.
10. Гречко П. К. Введение в обществознание. М.: Поматур, 2000. 320 с.
11. Дэвидсон Д. Истина и интерпретация. М.: Праксис, 2003. 448 с.
12. Лакатос И. Наука и псевдонаука [Электронный ресурс] / Имре Лакатос. – Режим доступа: <http://www.nsu.ru/classics/pythagoras/Lacatos.pdf>
13. Мельников Л. Разум - конец эволюции? [Электронный ресурс] / Л. Н. Мельников. – Режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/chip/795-2.htm>

14. Поппер К.Р. Логика и рост научного знания [Электронный ресурс] / К.Р. Поппер. – Режим доступа: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/POPPER.HTM1>
15. Поппер К.Р. Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. №1. с. 118-138.
16. Пятигорский А.М. Мифологические размышления: Лекции по феноменологии мифа. М.: Языки рус. культуры: Кошелев, 1996. 279 с.
17. Синергетическая парадигма. Многообразие методов и подходов. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 536 с.
18. Скляр И. Миф о «мифологическом сознании» или О пагубности вопроса «почему?» для устаревших теорий и собственного спокойствия (Приложение №4 к трактату «Основы физики духа») [Электронный ресурс] / И. Скляр. - Режим доступа: <http://lah.ru/text/sklyarov/pril4.htm>
19. Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) – М.: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция, 1998. с. 90-129.
20. Хорган Дж. Конец науки: Взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки [Электронный ресурс] / Дж. Хорган. - Режим доступа: <http://alt-future.narod.ru/Future/horgan0.htm>

УДК 130:3

Тимошук А.С.

Познание религии в контексте мифотворчества

Наука, как рациональная сфера познания, должна познавать религию рассудочно. К сожалению, в этой области сохраняется гипостазирование явлений: *зомбирование, деструктивная секта, тоталитарная секта* – это фантомы, которые затрудняют познание процессов веры. Предлагаю

провести феноменологическую редукцию по отношению к этим гипостазированным монстрам и заменить их более ясными терминами, со более конкретными контекстами: *манипуляция сознанием, дезадаптация, закрытые социальные группы.*

Помимо гипостазирования осуществляется конструирование мифологем по отношению к новым религиям: «зомби», «гипноз» (порча), «лжецы», «охота на ведьм», «враги народа», «оргия» и т.п.

Существуют разные дискурсы в отношении новой религиозности. Первый исходит от самих НРД. Это язык самоописания и он специфичен для каждого направления; ключевые слова здесь такие: «истинная религия, спасение, святость».

Доминирующий дискурс старых религий и некоторых СМИ можно описать как «мифологический». В нём используются такие мифологемы как «тоталитарная секта», «программирование», «зомбирование», «промывка мозгов», «гипноз», «секта».

В научном дискурсе термин «секта» носит нейтральный, безоценочный характер и указывает на небольшую религиозную группу, определённый начальный этап становления религии, в отличие от других социальных форм: харизматический культ (мистерия), церковь, деноминация (вероисповедание). «Секта» не является юридическим термином. Законодательство оперирует понятиями «религиозная организация» и «религиозная группа». Термины «тоталитарная секта» «деструктивная секта», «зомбирование» не отражают сущность проблемы, а используются для формирования негативного отношения. Никакая религия не может избежать обвинений в деструктивной социализации, т.к. религии и ставят своей целью радикальное изменение человека.

Сегодня сложилось несколько направлений описательного религиоведения, где проводится анализ НРД, динамики религиозности, межрелигиозных коммуникаций. Представители научного религиоведения:

И. Яблоков, Е. Аринин, Е. Балагушкин, С. Иваненко, И. Кантеров, А. Себенцов, Е. Элбакян и др.

Мифологическое мировоззрение является устойчивым фактором, обуславливающим социальное взаимодействие, несмотря на высокий уровень рационализации и технократизации. Несколько лет назад в одном из университетов США проводился эксперимент над людьми, считавшими себя на 100% рациональными, при этом они были атеистами. Им было предложено одеть чужой свитер на 10 \$, на это согласились практически все. Затем было объявлено, что этот свитер принадлежит серийному насильнику и убийце. Желающих одеть свитер даже за деньги не нашлось. Предлагались также другие действия: поменять обручальное кольцо на идентичное по составу и массе, разорвать фотографию близких людей. При этом испытуемые осознавали, что фотография – это бумага, и она никак не связана с человеком, что кольцо может быть полностью тождественным по физическим параметрам, что качества человека не передаются через одежду. Этот пример хорошо иллюстрирует, насколько устойчивы иррациональные установки.

Любая религия может быть опасной и санкционировать преступления против человечества. Все авраамические религии (иудаизм, христианство, ислам) утверждают комплекс превосходства и своей религиозной исключительности и виновны в совершении преступлений против человечества: священные войны, колонизации, охота на ведьм, оккупация земли обетованной, джихад, газават. Даже буддизм, религия ненасилия, на национальной почве способствовал формированию японского фашизма и милитаризма.

Исходя из этого, следует признать огромным достижением человечества светского государства, идеалов гражданского общества, конституционных прав и свобод личности, общественных правозащитных институтов. Признавая огромный вклад религии в развитие культуры не

следует забывать и о ее потенциальных дисфункциях: дезадаптация человека, дезинтеграция общества, обскурантизм.

Светская власть – это необходимый буфер между различными религиозными организациями. Для урегулирования религиозных вопросов необходим отстраненный беспристрастный светский подход, который может себе позволить и критику религии. Ведь не секрет, религия принесла миру и множество бед, связанных с фанатизмом, злоупотреблением духовной властью, невежеством. И это были институализированные, государственные религии, а не какие-то секты.

Стратегия будущего заключается в становлении неоднородного социального пространства, где значительная роль будет принадлежать принципам дополненности, критике, конкуренции. Именно обоснованная критика помогает религиям принять социально приемлемый облик. Так, ранее христианство, с идеалами пустынночества, монашества, ожидания конца света, критического отношения к светской культуре, претерпело значительные изменения, что помогло ему стать мировой религией. Религиозные группы склонны меняться, если общество вступает с ними в конструктивный диалог, критически вскрывая мифологические структуры, мешающие религиозному мировоззрению.

УДК 130.1; 140.8

Шрейбер В.К.

Миф как мировоззрение: шаги к осмыслению

Эти заметки являются дополнением к моей статье о мифе как мировоззренческой структуре, которая опубликована в конце прошлого года в Ижевске [1]. Миф есть предание. По общему гласу он представляет собой образное и в дописьменной культуре господствующее явление духовной жизни. Многие гуманитарии рассматривают миф в качестве особого жанра

символического производства. Миф часто сопоставляют с религией и философией. Таким образом, по сути своей миф чарующе неуловим; он репрезентирует множество самых различных очевидностей. Однако как философ я должен провести деконструкцию очевидностей и попытаться навести здесь какой-то порядок. Это и породило ниже лежащие размышления.

Будет преувеличением сказать, что философия предлагает широкий и общепринятый взгляд на миф или что в последние полвека миф составлял одну из центральных проблем философии. Студенты, изучающие мифы в рамках литературоведения, антропологии или истории, без труда обнаружат, что концептуальные модели, используемые в науке, опираются на философские идеи, которые давно заслуживают критической переоценки. В чем-то это верно даже для постструктуралистских философов вроде Деррида. С одной стороны он, следует традиции, продолжая дискутировать с Леви-Строссом относительно интерпретации мифов южноамериканских бороро [2] или Платоном [3] в связи с истолкованием мифа о Тевте, как оно дано в *Федре*. Тем самым он как данности принимает конвенциональные понятия о природе мифа и сводит миф к самоочевидной единице анализа [4]. Однако на более фундаментальном уровне анализа его деконструкция бинарных оппозиций (центральных для подхода Стросса к мифу) посредством понятия *différance* и критики логоцентризма предлагает важные элементы новизны для сегодняшнего подхода к мифу.

В западной традиции с самого её начала миф мыслился в русле критической оценки Ксенофана верований своих современников, хотя он не пользовался словом *миф*. В поисках этимологических корней большинство авторитетов отказывается искать его следы за пределами древнегреческого *mythos*. Одни полагают уместным напомнить об индоевропейском корне *mud-* или *mudh* (думать, воображать) и усматривает близкие грекам формы в литовском, старославянском и старо-ирландском языках, хотя связи между латинским *muttpre* (бормотание) и английским *mute* ничего не говорят о греческом *mythos*. Несколько противоречивую, но часто приемлемую версию

египетских корней предложил Мартин Бернал. Древнеегипетское *mdwj* означает «говорить, вести беседу; слово, высказывание», а *mdwt* - «речь, иметь значение» [5].

Конечно, сочетание семантических и звуковых соответствий служит сильным индикатором для значимых этимологических связей. Но прежде чем склоняться (как это сделал Бернал) к идее египетско-греческого заимствования, вспомним, что соответствия между древнеегипетским, греческим и латинским языками встречаются много чаще, чем можно было бы предположить, учитывая различия их генезиса. Дело в том, что египетский язык принадлежит к афро-азиатскому семейству, а два последних – к индоевропейским языкам. Возможным объяснением было бы обращение к ностратическому субстрату, на основе которого где-то в середине голоцена возникли языки и языковые семейства. Примерно так и рассуждают немецкий исследователь Ф. Каммарцелл (Kammerzell), отмечая посредническое положение египтян между афро-азиатским миром и индоевропейцами, и африканист ван Бинсберген.

Слово *mythos* становится общепринятым со времен Гомера, обозначая «речь, сказанное слово, историю или басню», обычно безо всяких импликаций относительно истинности или ложности их содержания. Примерами служат рассказ Платона об андрогинах в «Пире» или миф о пещере в седьмой книге «Государства».

Со временем между *mythos* и *logos* устанавливается оппозиция; первое начинает обозначать сокрытый смысл специфических ситуаций, утверждение, которое воспроизводится как молва и не нуждается в том, чтобы быть истинным. Последнее же все более воспринимается как выражение закона и порядка, непреложная философская истина, божественное правило, творческий акт божества, и, следовательно, трансцендентная форма *истины*. Возникновение философской рациональности обычно (по крайней мере, в нашей традиции) описывается языком перехода от *мифа* к *логосу*, как процесс, в котором не Платон, а

Аристотель мыслится «учителем тех, кто знает» (Данте), то есть *тех, кто оставил миф позади себя*. Этот критический взгляд на миф представлен в сочинении киренаика Эвгемера, который доказывал, что все божества ведут своё начало от обожествленных исторических индивидов.

Если миф преодолён, он естественно уходит из поля зрения философии. И до конца XVII в. понятие мифа и мифологического философиями не разрабатывалось. Пионером явился Шеллинг. Он заложил фундамент для разработки науки о мифе, основоположником которой считают Карла Мюллера (1825). Историки античности, антропологи Тейлор и Фрейзер, компаративисты в языкознании и религиоведении сохранили одно-стороннее понимание мифа и, по оценке Бинсбергера, оно продержалось до середины двадцатого века. Миф трактовался как форма поэтического конструирования мира и значимостей, которая должна быть понята как обособленная по отношению к рациональности, воплощаемой в науках. Из этого контекста, насыщенного фаустовской рациональностью и объективизмом, выросло убеждение, что мы знаем, что такое мифы и как их можно идентифицировать – отсюда оно было вытащено на орбиту научного анализа.

И здесь заметное место принадлежит Э. Кассиреру, который в своем трехтомном исследовании ввел массу материала о природе мифа, мифического сознания как фазы духовного развития человечества и использовании мифа для создания жизнеспособных и социально опасных политических режимов. По Кассиреру, единственным способом оценить мифическое сознание является его сопоставление с наукой. Эта операция должна была высветить две главные черты мифического сознания: а) единство бытия между субъектом и миром и б) непосредственность опыта. В этом Кассирер показывает себя подлинным наследником Просвещения. Не менее рациональный, чем Леви-Стросс, он видит в мифе способ *мышления, концептуализации мира*, а не способ религиозной экзистенциальной сигнификации [6].

Леви-Строс восхищен красотой мифической мысли, он пытается разработать системную поэтику (языком глубинной структуры и трансформаций), чтобы получить возможность систематических сравнений и идентификации. Кассирер, напротив, остается верным просветительским принципам, рассматривая миф как *ложный* способ мышления о мире. Отдельные его идеи восприняли Сюзанна Лангер и Мангейм. Но большинство продолжало пользоваться словом «миф» в обыденном – без какой-либо рефлексии – весьма свободном и часто презрительном смысле «коллективного представления» в духе Дюркгейма.

Во времена Кассирера свидетельства односторонности этого толкования прятались в далеких колониях, а наследие Просвещения было средством сопротивления таким формам мифологической иррациональности как национализм, сталинизм и национальный социализм. Он умер вскоре после публикации *Диалектики Просвещения*, где вновь была поставлена проблема отношений мифа и рациональности. В книге Адорно и Хоркхаймера Одиссей просит привязать себя к мачте, чтобы послушать сирен и не поддаться их чарам; эти несколько десятков страниц, повествующих о взаимопроникновении рационального и мифического в идеологии нацизма, несут печать трагизма.

Кассирер не занимался этой диалектикой. Однако в последней своей работе «Миф государства» он пишет о важности политического аспекта мифа и его изучения. Если миф непрерывно воспроизводит картину мира как абсолютного господства коллективной жизни (и тем самым часто делает структурные аспекты физического насилия невидимыми для верящих в миф), то функционирование мифа неизбежно противостоит утверждению идеалов Просвещения и основаниям человеческих прав. И неслучайно Юнг, Элиаде, Дюмезиль или де Врис порой выказывают идеи, граничащие с фашизмом.

Таким образом, современная наука о мифе разрывается между принятием мифа ради чувства уверенности и социальной принадлежности и ощущения прекрасного, а с другой стороны, его деконструкцией как формы

действительного знания. Как я пытался показать в своей статье, хорошим способом снятия этой дилеммы является уточнение структуры мировоззрения.

Литература

1. Шрейбер В.К. Миф как мировоззренческая структура [текст] // Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. Ижевск. 2016. Т. 26. Выпуск 4. с. 15-23.
2. Деррида Ж. О грамматиологии [текст]. М.: Ad Marginem, 2000.
3. Derrida J. Plato's pharmacy [текст] / J. Derrida (ed.) Dissemination, L.: Athlone Press, 1981.
4. Binsbergen, van W. Derrida on religion: glimpses of interculturality [текст] / *QUEST: An African Journal of Philosophy*, 2005. Vol. XIX, no. 1–2, pp. 129–152.
5. Bernal M.G. Black Athena: the Afro-Asiatic roots of classical civilization [текст] / M.G. Bernal. Vol. I-II, L.UK; New Brunswick, NJ: Free Association Press & Rutgers University Press, 1987-1991.
6. Кассирер Э. Мифологическое мышление. Философия символических форм. Т.2, М.; СПб: Университетская книга, 2001.

6. МИФ И ЛОГОС. НАУКА И МИФ: ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ. ПРИЧИНЫ И УСЛОВИЯ ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО НАУЧНОГО МИФОТВОРЧЕСТВА.

УДК 159.98

Арпентьева М.Р.

Мифология болезни и современный эдологический бизнес

Введение. Успех профессиональной деятельности врача, психолога, социального работника, специалиста другой помогающей профессии во многом связан с осознанием ловушек и мифов, ограничений и перспектив своей деятельности. Одна из центральных проблем излечения болезни, – проблема постановки правильного медицинского, психологического, социального и т.д. диагноза и проблема необходимого и достаточного вмешательства. Несмотря на все успехи медицины, психологии и социальной работы, смежных с ними наук, эти проблемы продолжают оставаться актуальными. Более того, возникает и все усиливается проблема конфликта интересов: проведение излишних профилактических и коррекционных мероприятий, разрушающих физическое, психологическое и социальное здоровье человека и семьи, попытки использовать страдания людей для обогащения и реализации иных, частных и государственных нужд, стали обычными, повседневными. И здесь выделяются две крайние позиции: 1) медицина и иные практики помощи утверждают, что могут практически все, клиенты и пациенты искренне верят, что они помогают и возвращают к жизни, и 2) медицина и иные практики на самом деле не могут практически ничего, и, даже более того, и на взгляд специалиста, на взгляд пациентов и клиентов, они скорее вредят здоровью, убивают человека и разрушают гармонию связей с собой и миром. Львиная доля ответственности как за успех, так и за неуспех приписывается тем технологиям, которые использует.

Однако, очевидно, что дело не только и не столько в технологиях, а в том, что помогающие практики превратились, благодаря многоуровневой десакрализации и коммодификации всех сторон современной жизни, в эдологический бизнес. Эти практики опираются на мифы о собственной успешности, действительности и гуманности, но, по своей сути, всего лишь эксплуатируют страхи и страдания пациентов и клиентов, выжимая из них деньги и иные ресурсы всеми доступными силами.

Мифотворчество в эдологическом бизнесе. На Западе, где этот процесс шел быстрее, общественность и наука давно обратила внимание на то, что большая часть «помощи» абсолютно излишня, деструктивна и, в лучшем случае, бессмысленна, в типичном же – откровенно вредна. Она опирается лишь на активное мифотворчество практиков и теоретиков, занятых не столько поиском истины и благом пациента, сколько собственным благом, успехом и защитой собственных интересов. Они создают и поддерживают концепты (мифы) болезней, нарушений и т.д., для того, чтобы иметь возможность эксплуатировать жизни и ресурсы других людей. О сути же эдологические практики переполнены мифами на всех уровнях своего существования. Исследователи отмечают факты эксплуатации эдологическим бизнесом страданий людей, лоббирование интересов медицинских, психологических, социальных и иных сообществ и корпораций на уровне законов и требований в отношении иных сфер жизнедеятельности. Такое лобби работает по всему миру, от Канады и Японии до России и Китая, от Австралии и ЮАР до Перу и т.д., ярко проявляясь в наиболее тоталитарных режимах и режимах с максимальным социальным расслоением направлено на создание условий, предрасполагающих к заболеваниям и провоцирующих их, в том числе в рамках откровенно геноцидных программ. Примерами являются массовое употребление населением лекарств без оснований, названное фармагеддон. Другие примеры – это насильственные вакцинации и эксперименты в области биохимического оружия, проводимые в массовых масштабах, блокирование медициной, психологией и социальной

работой альтернативных способов лечения и иной помощи страдающим людям, как «лженаучных» и «непрофессиональных», сращивание эдологического сегмента с производственным и правоохранительным, захват и стремление к распространению собственной власти, в том числе превращение добровольной и гуманной «помощи» в экспертное «обслуживание» и преследование. Широко распространенным становится нарушение прав человека на свободу жить в своей семье, не отчитываясь перед государством и представляющими его «эдологическими структурами», нарушение прав распоряжаться своим телом и жизнью, поощрение аборт и иных медицинских, социальных, психологических процедур, приносящих страдание людям, превращающих людей в рабов и доводящих людей до состояния тотального отчаяния и десакрализации (самоуничтожения) доходы, всеобщая виктимизация – «мануфактура жертв» помощи - за счет массовой и целенаправленной дезинформации и обмана в процессе вмешательства, несанкционированных вмешательств на уровне трансформации продуктов питания, среды обитания и т.д.) [1; 2; 3; 4]

Наряду с традиционными исследованиями в области создания и приема лекарств, организации и осуществления медикаментозного и иных видов помощи, в современной науке и практике осуществляется развернутая критика имеющихся парадигм – императивов помощи, указывается важность формирования интегративных, в том числе социально-психолого-медицинских подходов к психическим, социальным и психосоматическим нарушениям и их исцелению, к учету мнения и свободы пациентов и клиентов, к ограничению власти эдологов и связанного с ними эдологического бизнеса на жизнь людей, прекращение несанкционированных законодательно и/или сомнительных нравственно вмешательств, связанных с испытанием на населении лекарств, вакцин, биохимического оружия массового поражения, с применением препаратов и веществ, социальных и психологических технологий («маркетинга») нарушающих права человека на частную жизнь, уединение, на жизнь и смерть, продуктивные и

деструктивные девиации и болезни и т.д., отказ от запугивания и иных форм эксплуатации и принуждения людей к принятию помощи и согласию на иные принудительные «мероприятия», якобы обеспечивающие им и другим здоровье, безопасность и т.д. Отмечается неэффективность эдологических практик в целом, сложившегося в них директивно-надзирающего и предписательного, насильственного подхода, эксплуатирующего «мифы о болезнях», мифы о психологических проблемах», мифы о «социальном неблагополучии» и т.д. [5]. Все чаще указывается на «токсичность» («toxic») медицины, психологии, социальной работы и т.д. , их вред для личности и общества [6], необходимость «де-медиализации» («de-medicalizing misery»), де-психологизации (отучивания от психологизации), освобождения общества от «обслуживания» его профессиональными социальными работниками и замену профессиональной помощи взаимопомощью, стремлением служить друг другу и поддерживать друг друга, позволяющими избегать и разрешать проблемы существенно проще, полнее и эффективнее. Критики современной эдологии полагают, что медицина, психология, социальная работа и иные практики помощи начали выступать в современном мире как формы не то политического, не то экономического, не то религиозного сознания и опыта [7]: в некоторых сообществах происходит их обожествление. Но на самом деле они - не более, чем «науки лжи», переполненные ошибками (логическими казусами и неточностями), поэтому эдология становится способом контроля (власти) над населением, а позднее -успешным бизнесом, менее всего заинтересованным в том, чтобы излечить заболевания, помочь решить проблемы, выбраться из социальной ямы» и т.д. [8]. Существование эдологии в современном мире связано, т. о., с осуществляемой в интересах профессионального сообщества, а также социально-политических и социально-экономических интересах управляющих сообществом лиц, целенаправленной «мануфактурой жертв» - пациентов и клиентов. Скандалы по поводу ложных диагнозов, принудительной «помощи» и коррупции в медицине, психологии и социальной работе стали практически регулярными.

Эдологическая «индустрия» (therapy industry, manufacturing victims) эксплуатирует общество, мешая людям самостоятельно решать их проблемы и использовать внутренние и внешние ресурсы [9], внушая несоответствующие реальности идеи о «закономерности» тех или иных заболеваний, и даже о существовании заболеваний и отсутствии средств лечения /помощи, их излечимости или неизлечимости и т.д., умалчивая, что позиция того или иного профессионала – одна из существующих, ограниченная и неполная. Более того, это позиция члена высоко коррумпированного бизнеса, успех которого напрямую связан не с излечением, а со страданиями людей [10]. Исследуются и «парадоксы пациентов» (patient paradox), связанные с тем, что многочисленные заблуждения и откровенные фальсификации в эдологических практиках, вместо пользы приносят пациенту вред, однако, пациент может считать этот вред пользой [11]. Бегство в здоровье (flight into health) - понятие, используемое для характеристики удивительно быстрого выздоровления, быстрого симптоматического выздоровления, свидетельствующего не о действительном исцелении пациента, а о его нежелании продолжать лечение. Парадоксально, но оно бывает, как и отчаяние и неверие в помощь специалистов, более целительно, чем доверие и кооплаентность. Бегство в здоровье противоположно бегству в болезнь (flight into illness) – попыткам избежать конфликта путем развития болезненных симптомов. В основе этого явления лежит страх перед вскрытием бессознательных стремлений и неприемлемость к их осознанию и/или неприятие лечения и специалиста. Чаще всего такая ситуация заканчивается срывом "здорового" поведения и нарушением более сильным, чем те, что было до этого, что отбрасывает пациента к ситуации еще худшей, чем она была до обращения за помощью. Однако, иногда, а со временем все чаще, отказ от лечения, иной угрожающей здоровью и жизни «помощи», оказывается выбором абсолютно правильным. Изменение и исцеление - процесс постепенный и незаметный изнутри. Это проживание людьми заново и по-иному той или иной части своей жизни,

предположительно приведшей их на грань физического, психологического и социального кризиса, нарушения. Это - овладение новыми способами реагирования.

Вместе с тем, бегство в здоровье можно рассматривать с точки зрения теорий защитных механизмов психики. Такое бегство весьма типично для специалистов на стадии, когда их внешние и внутренние ресурсы не исчерпаны и/или они умело используют ресурсы своих жертв – пациентов и клиентов. Такая защита по своему характеру может считаться маниакальной. К ней близка социопатическая или психопатическая модель поведения, при которой человек носит «маску здоровья», управляя окружающими для решения своих задач [12; 13]. Эдологи-психопаты не способны сожалеть о своих поступках, чувствовать вину или стыд, не способны любить и привязываться, и поэтому строят профессиональные и непрофессиональные отношения только с целью использования других людей. Ученые отмечают психологическую бедность психопата [14], многие переживания (например, вина и сожаление о сделанном, благодарность и сострадание, этические и эстетические чувства) ему не знакомы. Но это не мешает психопату замечать и отслеживать их проявления: психопаты «используют реакции слушателей в качестве знаков, по которым ориентируются, какие чувства, как предполагается, испытываются в подобных ситуациях. Среди характеристик психопата первыми значатся поверхностное обаяние и хороший «интеллект». Поэтому, хотя они и не сопереживают другому человеку, но хладнокровно сканируют людей, улавливая, какие качества они в себе особенно ценят и какими они хотят, чтобы них видели люди, одновременно начинает показывать, что он видит их именно такими и демонстрирует, что в этом он на нас похож. У людей возникает счастливое переживание, что они встретили добрую или даже родственную душу, что с этим человеком их связывают доверительные и принимающие отношения. Эти отношения действительно особые – однако, это не терапевтическая, а «психопатическая / социопатическая связь» или «психопатический / социопатический союз»

(«psychopathic / sociopathic bond»). Специалист-психопат (или, точнее, социопат) играет в одну и ту же игру со многими пациентами и клиентами и делает это вполне хладнокровно и расчетливо. Таким способом психопат обзаводится новыми пациентами и клиентами – как «родственными душами», которые готовы его поддерживать, продвигать его карьеру и защищать, откликаться на его просьбы и делать за психопата часть его работы, подтверждая его успехи, квалификацию и душевные качества. Параллельно он занимается раскалыванием организации или профессионального сообщества на группировки: это функционально, поскольку в конфликтующей организации его власть усиливается, и, т. о., эдологический бизнес – бизнес на страданиях людей – процветает, а разоблачить его становится невозможно. Кроме того, он может запустить против настоящего, опирающегося на проверенные профессиональные знания и нравственные императивы, специалиста или «непокорного пациента» процесс так называемого газлайтинга, в котором вместе с ним обязательно примут участие симпатизирующие ему люди. Такой специалист умело работает с мифами и манипулирует людьми, подстраивает ситуации, в которых можно продемонстрировать, что человек неадекватен, когда психопат провоцирует человека или истолковывает поступки и слова как признак ненормальности: болезни /психопатии / социопатии. Людей, которые последовательно и твердо сопротивляются манипуляциям, направляемый психопатом коллектив выживает. Из психопатического союза, кроме того, не выходят с незапятнанной совестью, а в ситуации разрыва психопатического союза обманутые психопатом часто в отчаянии от того, что не могут объяснить другим, что им пришлось пережить. Поэтому так трудно разоблачить недобросовестного врача, социального работника или психолога с такими наклонностями.

Поэтому учеными указывается, что необходима смена парадигм в понимании и помой в сфере социальных, психических и соматических нарушений: преодоление негативных последствий «фармагеддона»,

коррупции и конфликта интересов, мануфактуры жертв и иных нарушений, необходимо «переосмысление безумия» («rethinking madness») и иных нарушений как нормальных явлений, с которыми человек или семья сталкиваются в попытке выживания и развития в условиях коммодифицированной и десакрализованной реальности. Исправление допущенных ошибок лежит в пространстве поиска «смыслов безумия» (search for the meanings of madness), понимания логики симптомов и «слушания голосов» (hearing voices) пациента / клиента и симптомов пациента, в пространстве нравственного осмысления своего профессионального кредо, знаний и умений, возможностей и ограничений [15]. Пациенту нужны сочувствие понимание и любовь, а не лекарства, технологии и методики, его израненная душа («the wounded spirit») нуждается в том, чтобы понять себя и мир, понять нарушение или болезнь и, поняв, найти путь к выздоровлению. Учет того, что пациенты – не пассивные потребители лекарств и/или источники материального, социального и психологического благополучия специалиста, а люди, субъекты исцеления – важное условие профессионального отношения специалиста к работе, профессионализма.

Литература

1. Dineen T. Manufacturing victims. N.-Y.: Constable & Robinson, 1999. 336 p.
2. Healy D. Pharmageddon. N.-Y.: Univ. of California, 2013. 320 p.
3. Kinderman P. A prescription for psychiatry. N.-Y.: Palgrave, 2014. 224 p.
4. Kirsch I. The emperor's new drugs. N.-Y.: Bodley Head, 2009. 240 p.
5. McCartney M. The patient paradox. N.-Y.: Pinter & Martin, 2012. 336 p.

6. Szasz T.S. The myth of mental illness. N.-Y.: Harper Perennial, 2010. 368 p.
7. Helman C. Culture, health and illness. Jordan Hill: B. Heinemann, 1990. 300 p.
8. Breggin P. Toxic psychiatry / D.Rowe [For.]. N.-Y.: HarperCollins, 1993. 578 p.
9. Cassel E.J. The healer's art. N.-Y.: Lippincott, 1976. 350 p.
10. Claringbull N. Mental health in counseling and psychotherapy. N.-Y.: Learning Matters, 2012. 308 p.
11. Epstein W.M. Psychotherapy as Religion. Nevada: Nevada Univ, 2006. 288 p.
12. Габбард Г., Лестер Э. Психоаналитические границы и их нарушения. М.: Независимая фирма «Класс», 2014. 272 с.
13. Литвинова Т.В. Лжецы, мошенники, интриганы // Журнал практической психологии и психоанализа. 2014. №3. С. 7.
14. Cleckley H. The Mask of Sanity. Augusta, Georgia: Emily S. Cleckley, 1988. 469 p.
15. Даттон К. Мудрость психопатов. СПб.: Питер, 2014. 304 с.

УДК 115.4:165.4

Астафуров В.И.

Научные мифы XX века: «Четырехмерное пространство-время»

В процессе познания окружающего мира происходит создание научных теорий, направленных на объяснение, упорядочение и обобщение наблюдательных и экспериментальных фактов. При этом некоторые теории под давлением эксперимента и теоретических расчетов признаются ошибочными и отбрасываются, а теории, удовлетворяющие здравому смыслу

и эксперименту, оказываются жизнеспособными в течение длительного времени. Каждая теория в процессе ее использования подвергается доработкам и изменениям. Тем не менее, наступает момент, когда даже общепринятая научная концепция признается неполной, недостаточно точной или даже ошибочной и заменяется альтернативной теорией. Преведняя теория, выполнив свое научное и историческое предназначение, становится тормозом научных исследований.

В силу консервативности мышления и давления авторитетов процесс смены даже явно ошибочных теорий, как правило, является длительным и болезненным процессом. Некоторые теории подобного рода, претендующие на статус фундаментальных концепций, трансформируются в научные мифы, устойчивость которых практически не связана с научным основанием исходных посылок. Одной из таких теорий, претендующей на объективное отображение физического мира, является теория пространственно-временного континуума.

В начале XX века немецкий математик Герман Минковский (1864-1909) предложил рассматривать пространство и время как два равных по физическому статусу свойства, выдвинув тезис о неразрывном единстве пространственных и временных величин. Ученый провозгласил: «Отныне время само по себе и пространство само по себе становятся пустой фикцией, и только единение их сохраняет шанс на реальность» [1, 2]. Так в современное естествознание было введено представление о четырехмерном пространстве-времени, как о реальной форме существования материального мира.

Благодаря новаторским работам Альберта Эйнштейна (1879-1955), математическая модель Минковского «четырёхмерное пространство-время», была распространена на весь мир физических явлений [3, 4]. Расширенная физико-математическая модель Минковского-Эйнштейна является в настоящее время практически общепринятой. Она лежит в основе общей теории относительности, которая, в свою очередь, является теоретической

основой современной космологии. Тезис о четырехмерном пространстве-времени, как о реально существующей форме материального континуума, является одним из фундаментальных понятий современного естествознания. Пространство и время представлены в модели Минковского-Эйнштейна как основополагающие свойства материального мира и взаимосвязанные компоненты материального континуума. Модель рассматривает физический мир как пространственно-временную непрерывность. Система аксиом приписывает пространству-времени определенную метрику, топологическую структуру, связность. С геометрией пространства-времени связывают гравитационные эффекты.

Однако надежды на решение принципиальных физических проблем, связанные с моделью «четырёхмерное пространство-время», не были реализованы. Объединение в единый континуум физических параметров, отображающих предполагаемые атрибуты материи, имеет физический смысл только в том случае, если объединяемые параметры действительно являются ее атрибутами, отображают первичные фундаментальные свойства материи. При невыполнении этого условия объединение физических параметров в единый континуум следует считать некорректным действием.

Время не существует само по себе, в отрыве от движения, и его нельзя рассматривать в качестве активного действующего начала. Параметр времени отображает волновую природу материального движения. Время, следовательно, внешняя характеристика движения. Являясь таковым, время не может рассматриваться как атрибут материи, ее первичное фундаментальное свойство, форма ее существования [5, 6]. Вследствие этого, объединение пространства и времени в единую конструкцию, претендующую на отображение природы материального континуума, неправомерно как с логической, так и с физической точки зрения.

Об относительности и произвольности параметра времени отчетливо говорил еще в V веке один из отцов христианской церкви Аврелий Августин (354-430): «Светила небесные — это знаки, определяющие время, годы, дни;

это правда, но, остерегаясь сказать, что оборот деревянного колеса — и есть день, я все-таки не стал бы спорить, что это не время» [4, с. 54].

С диалектико-материалистической точки зрения пространственно-временная модель материального континуума мертва, она не содержит внутреннего противоречия и не способна к самодвижению и саморазвитию. Данная модель не содержит внутренней потенции для развертывания иерархии материальных структур. Пространственно-временная модель, априори, тяготеет к божественному происхождению мира. Для осуществления любого вида движения этой модели требуется внешний толчок, а таким толчком может быть только внешнее нематериальное воздействие.

Имеется также и другой критерий, препятствующий использованию модели «четырёхмерное пространство-время» в качестве рабочей модели, отображающей действительность. Время, даже если предположить, что оно является первичным фундаментальным свойством физического мира, никоим образом не может являться источником волновых процессов и причиной образования в природе тел вращения [7].

Таким образом, становится очевидным, что модель «четырёхмерное пространство-время» является чисто умозрительной математической конструкцией, имеющей весьма отдаленное отношение к действительности. В этой связи, логичным будет заключение, что имеющиеся затруднения с интерпретацией наблюдаемой картины физического мира связаны именно с ошибочностью его отображения пространственно-временной моделью.

Данный вывод вступает в противоречие с высоким научным статусом физических теорий, в основание которых положена модель «четырёхмерное пространство-время». Однако необходимо придерживаться в научных исследованиях древнего библейского правила: «Не сотвори себе кумира». И мы находим поддержку нашим выводам в трудах выдающегося французского физика Леона Бриллюэна (1889-1969), который написал: «Общая теория относительности – блестящий пример великолепной математической теории,

построенной на песке и ведущей ко все большему нагромождению математики в космологии (типичный пример научной фантастики)» [8].

Главная причина, вследствие которой ошибочная теоретическая концепция смогла завоевать умы естествоиспытателей, — традиционное мышление. К концу XIX в. в философии и естествознании сформировалось практически общепринятое представление о времени как о неотъемлемом атрибуте материи, ее первичном фундаментальном свойстве, форме ее существования. Именно это обстоятельство привело к возможности формального объединения пространства и времени в единый континуум и наделения этого континуума ложным статусом физической реальности.

Литература

1. Минковский Г. Пространство и время // Новые идеи в математике. Сб. № 5. Принцип относительности в математике. СПб.: «Образование», 1914. 174 с.
2. Минковский, Герман [Электронный ресурс] // <http://ejwiki.org/> [сайт]. URL: http://www.ejwiki.org/wiki/Минковский,_Герман (дата обращения 20.10.2017).
3. Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики / пер. с англ. изд. 1938 г. М.: ОГИЗ, 1948. 268 с.
4. Фридман А. А. Мир как пространство и время / 4-е изд. М.: Изд-во «ЛКИ», 2007. 112 с.
5. Георгиева М.И. О физической реальности пространственно-временного континуума // Труды Всероссийской астрономической конференции «ВАК-2007». Казань: Изд-во КГУ, 2007. с. 416-418.
6. Астафуров В.И., Маренный А.М., Астафурова М.В. Логико-математическое доказательство несуществования времени как атрибута и первичного свойства материи // Новые идеи в философии. 2013. Вып. 21: в 2-х томах. Т. 1. Пермь: Изд-во Перм. гос. нац. иссл. ун-та, 2013. с. 102-113.

7. Астафурова М.В. О существовании фундаментального свойства физического мира, отличного от пространства и времени // Новые идеи в философии. 2014. Вып. 22: в 2-х томах. Т. 2. Пермь: Изд-во Перм. гос. нац. иссл. ун-та, 2014. с. 164-172.

8. Бриллюэн Л. Новый взгляд на теорию относительности. М.: Мир, 1972. 144 с.

УДК 82

Борисова Н.В.

Логика мифа в дневниках и прозе Михаила Пришвина

Творчество Михаила Пришвина, большого русского писателя и философа, занимает особое место в неомифологической культуре первой половины двадцатого столетия. В прозе и дневниковых книгах писателя миф как способ интерпретации быстро убегающего исторического времени стал главной «линией понимания вещей и обращения с ними...» [1].

Интересно, что сам художник позиционировал себя как мифолог. Так, в дневнике 1937 г. он запишет: «Я почувствовал еще, что делаю самое удивительное и нужное дело... миф» [2].

Формула мифа и ее реализация в художественном дискурсе была востребована Пришвиным как способ обратиться к своей главной философеме – Всеединству бытия.

Всеединство как главный инвариант философско-художественных интенций писателя свидетельствует в том числе о его космическом мироощущении. Всеединство как онтологическая категория обозначает «принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собой и тождественны Целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и

сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, «трансрациональное единство отдельности и взаимопроникнутости» [3]. Вслед за Владимиром Соловьёвым Пришвин художественно воплощает положительное Всеединство бытия как символ Сущего, как феномен, включающий в себя и человеческую, и космическую сферы.

«Мир полон соответствий», утверждал А. Блок, «надо только уметь увидеть в бесчисленном мелькании “личин” (история, современность) сквозящий в них лик мирового всеединства, воплощаемый в мифе» [4].

Пришвин, близкий идеям Серебряного века, стремился выразить глобальную, древнюю и вечно обновляющуюся идею великой целостности бытия на языке мифологем и архетипических символов. Миф для писателя становится многофункциональным кодом, способом видения и описания мира, культурным посредником между трагической историей начала XX столетия и ее философско-этическим осмыслением. Любопытно, что к мифопоэтическим символам он обращается не только в художественном, но и дневниковом дискурсе.

Так, в дневниках 1914 г. (Пришвин был на Западном фронте в качестве военного корреспондента) события первой мировой войны приобретают особое космическое измерение: «...все темнело и темнело, а окопы не кончались, показался Млечный путь, Медведица, и около Медведицы...

- Что это? Не комета? – спросил офицер.

- Комета! Посмотрите, комета... да, комета, я не раз это видел. ...Мы посмотрели, кончились ямы... вправо была такая сила взрыва, вправо пошла война, и... комета шла вправо, и вправо шла война» [5].

Февральская революция представлялась автору дневника в качестве неведомого inferнального существа: «Черты революции никто не видел, потому что никто не может ей забежать вперед. Те, кто мчится вместе с ней – ничего не могут сказать о ней. А те, мимо кого она проносится, тоже не видят – пыль, мусор... И революция, конечно, - существо получеловеческое,

полузвериное. Те, кто не мчится вместе с ней, видят только огромный, оставляющий после себя нечистоты, зад зверя» [5, с. 333].

Мифологическая символика создает особый язык, на котором Пришвин рассказывает о глубоких, трагических трещинах в Целом русского бытия, о нарастании энтропии. Но это не противоречит пришвинскому мирообразу, ибо Всеединство не дано в готовом виде, а лишь «задано». В картине мира писателя оно становится, развертывается, и живет даже тогда, когда оказывается надтреснутым: «лазурь мира» (П. Флоренский) не тускнеет и светит сквозь трещины. Об этих «трещинах» писатель расскажет в повести «Мирская чаша», в которой трагическая постреволюционная русская жизнь предстанет как миф «мятущегося народного бытия» (В. Кожин).

Россия проходит крестный путь, дорогу страданий, ибо находится во власти «зверя Апокалипсиса», «зверя из бездны», и «ризы земные» втоптаны в грязь. Мотив грязи, нечистот, инвариантный в своей семантике, актуализирует архетипический образ – символ безумного чудовища: «...срубили оазисы, источники иссякли, и пустыня стала непроходимой... это зверь безумный освободился..., не только люди, но и природа «умоляет... о защите от человека-зверя» [2, т. 2, с. 485]. И сама Россия заблудилась в этом вымороченном пространстве, и она, когда-то святая Русь, предстает теперь «как блудница со святой душой», которая не знает путей своих, ибо нет Света, но всюду власть тьмы, безумного чудовища.

Пришвин утверждает, что революция в России имеет глубинные метафизические причины: страна оскудела духовно, отдала небо воробьям, погрузившись в хаос и безвременье.

Хаос, одна из наиболее значительных мифологем, противопоставляется онтологической гармонии, космическому порядку. Но в России 19 года хаос как порождение тьмы, космического зла имеет множество проявлений: грязь, голод, бесовщина. В семантической структуре лексемы «хаос» множество негативных компонентов: смерть, горе, несчастье, наказание... Вся горечь и отравы земной жизни, казалось, сосредоточена в России, ибо пришло время

тьмы. Пространство в «Мирской чаше» наполнено инфернальными стихиями: всюду мерзость запустения, нечистоты: «нечисто в ампирном дворце», «везде гадость ужасная», все «растекается в грязь».

Кругом следы нечистой силы: «В одной деревне стояла пустая изба на отлёте, и замечают, как и у нас: пляс там бесовский и музыка.

Позвали священника. Брызнул батюшка святой водой: «Да воскреснет Бог и расточатся врази его!» И раз, и два, как сказал в третий раз: «Да воскреснет Бог!» - изба и пошла оседать. Вот и окна под землю ушли, а музыка все тпрунды, тпрунды. И крыша, и труба – все скрылось, земля травой поросла, а ухо и по сие время приложишь – все топоток слышен и тук-тук! - копытце о копытце стучит» [2, т. 2, с. 492]. Хаос особенно страшен ночью, когда царствуют хтонические стихии. Цвет жизни становится «кровяным», цветом крови, убийства, насилия. Этим цветом окрашен ужас истории.

Обращаясь к архетипическим символам, Пришвин актуализирует бинарные оппозиции, характеризующие приемы онтологического примирения в целях гармонизации хаоса, его ограничения.

Так, зверю и его «обезьяним рабам» с их животной сущностью противопоставлен человек духовный, человек культуры. В его душе (герой-повествователь Алпатов, очень близкий автору) происходит борьба Света и тьмы, хаоса и гармонии. Здесь сосредоточена схватка низкого, профанного и высокого, сакрального. И ему дано в непроглядном русском небе увидеть ту единственную Звезду, Звезду Вифлеемскую; за ней идут по снежному полю русской Скифии волхвы... и ...даже волхвы заблудились». Но это не волхвы, это Россия потеряла путь, но надежда есть на его обретение, ибо где-то там, «у Авраамовой хижины ... вьется тропа, выводя на широкий путь всех народов» [2, т. 2, с. 547]. Тьма не вечна, и всёпобеждающий Свет, Свет неземной, неизреченный, разогнав мрак, воссияет, и откроется «тайная дверь», и в нее за крестную муку народа проходит свет голубой и готовит отцам нашим воскресение» [2, т. 2, с. 547].

Литература

1. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. с. 70.
2. Пришвин М. Собр. соч.: В 8 т. М., 1982-1986. Т. 8. с. 322.
3. Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. с. 49.
4. Аверинцев С. Литература и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. – М.: Большая российская энциклопедия». Т. 2. с. 64.
5. Пришвин М.М. Дневники. 1914-1917. М., 1991. с. 104.

УДК 130.2

Градинар И.Б., Кутыкова И.В.

Проектирование образа будущего: от мифотворчества к здравому смыслу

История развития человеческой цивилизации прямо указывает на тот неоспоримый факт, что ее вступление в новое тысячелетие или столетие практически всегда влекли за собой грандиозные события, оказывающие влияние на весь ход мировой истории. Начало I-го тысячелетия н.э. – возникновение и быстрое распространение христианства, конец XVIII в. – буржуазно-демократическая революция во Франции, начало XX в. – Октябрьская революция в России («Десять дней, которые потрясли мир», Дж. Рид), конец прошлого столетия – трагический распад СССР и крах мировой системы социализма, начало нового тысячелетия рельефно высветило проблему системного кризиса западной модели политкорректной демократии, тотального банкротства, агрессивности идеологии и политической практики либерализма. Что же дальше? И каковы последствия

данных «сгустков истории» для России, если исходить из общесоциологического вердикта: будущее всегда конструируется из прошлого?

На протяжении тысячелетия русский народ, российское государство с его обширной территорией были, как правило, объектом экспансии и агрессии со стороны Запада в самых различных формах: от вторжения крестоносцев до идеологии и практики «нового мирового порядка», включая развязанную ныне США и «просвещенной Европой» информационную войну против России по так называемому «украинскому вопросу». Объяснение этого непреложного факта просто: Россия – самая обширная и богатая природными ресурсами страна в мире. Также очевидно, что Россия и Запад являются собой две несовместимые реальности в мировоззренческом, цивилизационном и геополитическом отношениях. Они существуют не в квазинаучном континууме содержания «общечеловеческие ценности», а подчиняются неумолимой логике принципов интереса и силы. Причем сама эта логика выстраивается и реализуется, прежде всего, самим Западом, выражая его агрессивную, захватническую сущность. Этот урок Россия так и не усвоила. Как и не усвоила смертельно опасных для страны результатов исполнения «интернационального долга», скорбных созерцаний потерь нашего лучшего генофонда как чего-то должного. Отсюда еще один императив, сущность которого сформулировал И.А. Ильин: «...сначала быть, потом действовать, и лишь затем из осуществленного бытия, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания – философствовать». [1, с. 250] В нем заключено универсальное определение бытийного жизнестояния. Оно расставляет точки над политическими стратегиями, ставит под вопрос любые формы мессианства, жертвенности, целесообразности воодушевляющих коллективных мифов. Императив «быть» выводит российский политический и культурный процессы на выполнение миссии в своем доме и помогает формировать идеологию национального интереса, навсегда уйти от трагической «всемирной отзывчивости» русских. Понимать это надо как

историческую данность, выстраданную Россией на протяжении многих столетий.

Алгоритм выживания предполагает усвоение еще одного урока. Русские всегда возводили свою жертвенность на пьедестал нравственной высоты, что не случайно. С принятием христианства вытесняется дионисийская светлость мироощущения, восприятия жизни как радости, что характерно для язычества, и утверждается ощущение греховности, виновности человека; в его сознание встраивается императив покаяния и жертвы. Мир принял эту жертву, но оценить по достоинству так и не удосужился. России дается последний шанс запомнить урок: нельзя быть альтруистом на фоне глобального эгоизма, жертвовать миллионами жизней во имя мифических целей, оказывать бескорыстную помощь, заведомо зная, что в трудную минуту тебе не помогут. Новая идеология русских в XXI в. обязана изъять из интеллектуального оборота не только «-измы», но и многочисленные мифологемы типа «замысел божий раскрыт в русских во всей полноте», «метафизическая тайна бытия русских», «божественное предназначении России», «величие русского народа-жертвенника, способного к страданиям», «имперский дух сознания русских», «Москва – третий Рим», «богоизбранность русского народа» и т.д.

Вероятно, наступит время, когда эти формулы-архетипы обретут свое истинное предназначение, звучание и воплощение. Ныне на повестке дня стоит задача перехода от идеологии мифотворчества к здравому смыслу. Категория «быть», императив «выжить», наконец, судьба народа диктуют ставить во главу угла рационализм мышления, холодную расчетливость, соблюдение строжайшего экономического эквивалента обмена товарами и услугами со всеми, кто находится за пределами России, элиминацию любых действий интеллигенции, направленных против национального интереса, национальной идеологии.

Проектирование будущего предполагает так же анализ и оценку отечественного либерализма. В упрощенном варианте следует

констатировать: по своей природе он глубоко нигилистичен и враждебен стратегическим целям российского общества. В связи с этим его агрессивность и чрезвычайная опасность, что априори ставит задачу социальной санации его носителей. Если прав Ф.М. Достоевский, заметивший, что для российского интеллигента невозможно стать европейцем, не возненавидев Россию, то правомерно целеполагание воспитания патриотической элиты в действительном значении этого слова. При этом решение данной задачи предполагает минимизацию и изъятие прозападного компонента из социальных институтов, государства, семьи, образования, средств массовой информации. В противном случае проблема выживания нашего суперэтноса превратится в констатацию факта его исчезновения.

Литература

1. Ильин И.А. Путь к очевидности // Собр. соч.: в 10 т. М.: Русская книга, 1994. Т. 3. 592 с.

УДК 291.13

игумен Ермоген (Панасюк А.Н.)

Категория «миф» в понимании А.Ф. Лосева и ее востребованность в современной науке

Понятия «миф» и «мифология» находились в центре пристального внимания А.Ф. Лосева на протяжении всей его многолетней творческой деятельности. Специально этой теме посвящен трактат «Диалектика мифа», в котором осуществляется феноменологическая «чистка» этого понятия, то есть отграничение его от соседних категорий.

Не вдаваясь в подробности различных, порой весьма тонких, дистинкций при определении Лосевым понятия миф, подчеркнем лишь то, что это понятие максимально-жизненно напряжено. Это такое отношение Я и не-Я, субъекта и объекта, которое содержит полноту жизненных проявлений не только в данный момент времени, а представляет собой своего рода интеграл по всему жизненному пути личности, в тоже время постоянно его определяя. Миф, говорит Лосев, имеет символическую природу, то есть должен пониматься как порождающая модель всех его конкретных проявлений. Такой подход позволяет расширить сферу применения данной категории. Есть религиозная мифология, но есть и мифология атеизма. Сам факт отрицания мифологии или религии говорит о том, что человек находится в определенном отношении к действительности, которая и открывается ему с определенной стороны. Говоря о специфической для мифа отрешенности, Лосев подчеркивает ее универсальный и холистический характер [1, с. 94].

Подобный подход по расширению контекста исследования в рамках религиоведения был предпринят во второй половине двадцатого века классиком зарубежного религиоведения Нинианом Смартом. Он предложил использовать для характеристики всего многообразия духовной жизни, а также секулярных идеологий, термин «мировоззрения» (worldviews) [2, с. 141]. Но содержание этого понятия у Смарта носит аморфный характер, то есть, в отличие от Лосева не проанализировано.

Правда, сам Лосев также часто пользуется этим термином и порой создается впечатление, что для него «мировоззрение» более широкое понятие, чем «мифология». Это объясняется употреблением им понятий «миф» или «мифология» в двух смыслах. В узком смысле под мифом Лосев понимает все, так сказать, чудесно-необычное, то есть то, к чему новоевропейская культура стала относиться презрительно-скептически или научно-объяснительно. В широком смысле, как уже было сказано, миф понимается как интегральная модель, определяющая взаимоотношение

личности, социума и действительности. Лосев показывает, что всякое мировоззрение мифологично по своей сути, ибо базируется на непосредственно принимаемых предпосылках, которые действуют в людях порой бессознательно и являются мощным направляющим фактором их поведения. Анализируя, например, приверженность Нового времени к научно-эмпирическим установкам он, в частности, пишет: «Не смея и не имея возможности назвать свое мировоззрение мифологическим, материализм и механизм ведет себя решительно так, как всякая старая мифологическая система» [1, с. 478].

Лосев подчеркивает, что если формально наука не есть мифология, то фактически реальная наука пронизана мифом, ибо деятели науки – это живые личности, творящие в конкретной социально-исторической обстановке. Мифология в широком смысле есть то, что определяет конкретную культуру: «Для меня миф — выражение наиболее цельное и формулировка наиболее разносторонняя — того мира, который открывается людям и культуре, исповедующим ту или иную мифологию» [3, с. 772].

Интересно отметить, что в настоящее время в разных областях человеческой культуры, а не только у ученых антропологов и религиоведов, растет интерес к понятию «миф». При этом не обязательно наблюдается точное терминологическое совпадение. Скорее имеется стремление выйти на такой уровень обобщения, который сразу же вызывает ассоциацию с пониманием Лосевым категорий «миф» и «мифология».

Приведем несколько примеров. В области психологии один из выдающихся представителей экзистенциального направления этой науки американский психотерапевт Роло Мэй подвел итог своей деятельности в книге с очень говорящим названием «The cry for myth», что в свободном переводе означает «Жажда мифа». В ней он решительно утверждает, что для полноценной здоровой человеческой психики необходим миф, как то, что структурирует жизнь личности, придает ей определенный смысл, освобождает от нездоровой тревоги и различного рода зависимостей: «Пока

наш мир и общество остаются... без мифов, которые выражают верования и нравственные установки, будет существовать депрессия... и самоубийство» [4, с. 21]. Мэй говорит, что современный человек бессознательно привержен мифу индивидуализма, считая его единственно верным образом жизни и не подозревая о том, что были эпохи в истории человечества, в которых такое поведение считалось ненормальным.

Проблема личностной идентичности (personal identity) находится в центре внимания интересного исследования американского философа Марии Шехтман. Ее понимание нарратива близко к пониманию мифа Р. Мэем: «Нарратив – это не просто определенный набор связей между смежными событиями; это – структурная цельность объединяющая в себе события в силу того, что эти события в своей совокупности являют эту структуру» [5, с. 103]. Особо подчеркивается социальная обусловленность такой структуры, ее личностный характер (person life view), а также ее холистичность, т.е. несводимость к отдельным проявлениям. Итак, пытаясь определить максимально конкретное выражение личностной идентичности, М. Шехтман приходит к понятию, по сути, тождественному понятию «миф» в понимании Лосева.

Третьим примером является попытка канадского ученого Дугласа Манна провести своего рода критику отвлеченных начал современной социологии. Дело в том, что в этой науке скопилась масса теорией, отстаивающих какую-нибудь, пусть и правильную точку зрения, но, как правило, стремящихся ее абсолютизировать. В своей книге «Структурный идеализм» он предпринимает попытку, избегая крайностей, объединить все положительное, что можно почерпнуть в различных социологических подходах, причем в перспективе исторического объяснения. Автор стремится избежать крайностей, с одной стороны, голой рационализации социального акта, с другой – посмодернистской релятивизации значения-смысла этого акта. Его основной концепт «структурная модель» (приблизительный перевод «structural ideal») – это такая идея, которая структурирует поведение

социальный агент, и поэтому это поведение определяется не только личной интенциональностью, но и бессознательным влиянием социальных структур, отражением которых и является «структурная модель». Здесь также прослеживается параллель с пониманием Лосевым социально-организующей роли мифа, да и сам Манн говорит о том, что его «структурные модели» могут быть представлены как «современные «мифы», которые дают нам ощущение укоренённости в повседневной жизни» [6, с. 76]. Данный концепт, по мнению Манна, позволяет наиболее полно выразить, как явные, так и скрытые мотивы социального действия, а также дает возможность исторического анализа смены типов социальных структур.

Таким образом, ряд примеров (далеко не всех) из разных научных областей явно свидетельствуют о востребованности категории «миф», как максимально приближенной и напряженной по отношению к непосредственно воспринимаемой действительности. Для Лосева понятия «миф» и «мифология» совмещают в себе с одной стороны предельно широкое, а с другой максимально определенное значение. «Миф есть конкретнейшее и реальнейшее явление сущего, без всяких вычетов и оговорок, — когда оно предстает как живая действительность» [3, с. 771].

Литература

1. Лосев А. Ф. Диалектика мифа; Сост., подг. текста, общ. ред, А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.
2. Колкунова К.А. Ниниан Смарт и современное религиоведение // Религиоведческие исследования. №3-4, 2010.
3. Лосев А. Ф. Бытие — имя — космос. М.: Мысль, 1993. 958 с.
4. May R. The cry for myth. – WW Norton & Company, 1991.
5. Schechtman M. Staying alive: Personal identity, practical concerns, and the unity of a life. – OUP Oxford, 2014.

6. Mann D. Structural Idealism: A Theory of Social and Historical Explanation. Wilfrid Laurier Univ. Press, 2006.

УДК 93

Москаленко М.Р.

Некоторые мифы об истории научно-технического развития и работа с ними в преподавании гуманитарных дисциплин

Перед современной системой высшего образования стоит задача подготовка высококвалифицированных специалистов в самых различных областях, имеющих достаточно широкий кругозор и научное мировоззрение. Между тем, в обществе в целом и в среде учащихся в частности достаточно широко распространены определенные заблуждения, мифы и не соответствующие реальности стереотипы относительно тех или иных аспектов исторического и научно-технического развития.

Первая группа мифов уходит своими корнями еще к дискуссиям западников и славянофилов XIX в., «Философическим письмам» П.Я. Чаадаева, и связана с представлениями об отсталости страны, которые, ввиду особенностей российского менталитета, часто переходят в убеждения об исторической ущербности российской цивилизации и «неполноценности» отечественной культуры. Россия сравнивается, прежде всего, с развитыми странами Запада, и здесь очевидны, во-первых, серьезные отличия российской культурно-исторической и политико-правовой традиции от западной (которая часто преподносится как эталонная), а, во-вторых, отставание в ряде областей научно-технического развития. Любой профессиональный историк отметит, что это совершенно нормальная ситуация для стран «догоняющей модернизации», или «второго эшелона», в которых главная цель научно-технического развития была подчинена

оборонным задачам – не отстать от Запада в военном плане, чтоб не стать объектом колониальной экспансии. С этой задачей страна в целом справлялась, естественно, в ущерб развитию гражданского сектора экономики и общему уровню жизни населения. Но часто в массовом сознании негативные стороны отечественной истории абсолютизируются и воспринимаются вне исторического контекста.

Так, например, при изучении «соревнования» двух систем (СССР и США) студенты обращают внимание на отставание Советского Союза по ряду ключевых социально-экономических показателей (особенно в уровне жизни населения). Но при этом часто совершенно не берут в расчет исходные, стартовые позиции двух стран в целом и степень ущерба от мировых войн в особенности. Например, результаты I Мировой войны: для России – потеря миллионов убитыми, жесточайший системный кризис, гражданская война и разруха (на 1921 г. промышленное производство по сравнению с 1913 г. сократилось в 7 раз!), и для США – практически никакого урона, огромная прибыль на военных заказах, новые производственные площади, положение мирового финансового центра. Почти столь же удручающим выглядят и сопоставительные результаты II Мировой войны. И вот на анализе подобных примеров у студентов формируются навыки сравнительно-исторического подхода, которые совершенно необходимы для образованного человека.

Вторая группа мифов связана с неверными представлениями об отдельных аспектах истории техники, которые возникают в основном благодаря не совсем верным описаниям, представленным в литературных произведениях и кинематографе. Так, например, в советских фильмах о Великой Отечественной немецкие солдаты изображались в основном с пистолетом-пулеметом МП-40 (ставший легендарным «Шмайсер», хотя конструктор Людвиг Шмайсер имеет очень отдаленное отношение к конструированию данной модели). У зрителя складывалось впечатление об их серьезном преимуществе перед советской пехотой, вооруженной в

основном винтовками Мосина, и это давало очередную пищу для упомянутого выше мифа об отсталости и ущербности России. Между тем, в начале войны подавляющее большинство немецкой пехоты было вооружено винтовками «Маузер 98» и карабинами «Маузер 98 к», которые лишь незначительно отличались от советской «трехлинейки» [1]. Конечно, художественная литература и кинематограф предполагает определенную долю вымысла и фантазии автора, но иногда они создают весьма обманчивое представление о действительности.

Третья группа мифов связана с неверными представлениями об особенностях отдельных периодов истории человечества. Так, например, когда заходит речь о первобытном обществе, то процветает заблуждение, что древнейшей профессией женщины была проституция («женщины древнейшей профессии» – такое выражение часто можно встретить в СМИ и популярной литературе.). Данный миф, во-первых, принижает место и роль женщины в мировой истории и культуре, создает ее исторически деструктивный образ, а, во-вторых, является серьезным искажением исторической действительности. Обычно объясняешь учащимся, что древнейшими занятиями женщин было воспитание детей, ведение домашнего хозяйства, собирательство и другие, связанные с хозяйственной деятельностью племени.

Четвертая группа мифов и заблуждений связана с резким падением научной культуры общества в России по сравнению с советским периодом. Современные СМИ переполнены антинаучной, псевдотехнологической информацией – публикациями астрологических прогнозов, всевозможными рассказами о колдунах, экстрасенсах, пророчествах и т.д. В этом плане показательны данные опроса, проведенного ВЦИОМ в 2011 г.: каждый третий россиянин считает, что Солнце вращается вокруг Земли, а не наоборот, причем за последние годы таких «знатоков» стало на несколько процентов больше. Любопытны также другие заблуждения: радиоактивность – дело рук человеческих (55%); люди жили в эпоху динозавров (29%), а

каждый пятый из опрошенных уверен, что полный оборот вокруг Солнца наша планета совершает за один месяц, пол ребенка определяют только материнские гены и т.п. [2]. И это происходит в обществе, которое (по статистическим данным) является одним из самых образованных в мире: в настоящее время высшее образование имеют 54% россиян, причем по данному показателю Российская Федерация уступает всего трем странам – Южной Корее, Японии и Канаде [3].

Сейчас официальная наука (в связи с кризисом сциентизма и идеи прогресса) не может предложить массам достаточно устойчивую мировоззренческую концепцию, примиряющую с действительностью и дающую ощущение стабильности и психологического комфорта. Кризис сциентизма (веры во всемогущество науки, на которой была основана вся индустриальная цивилизация) и мировых идеологий (которые задавали ясный идеал будущего, структурировали реальность и отвечали на вопросы о смысле бытия человека и нации) привел к возрождению веры в мистику и сверхъестественное, к критике возможности рационально-научного объяснения реальности. Происходит утрата человеком ощущения себя как творца истории, появляется тревожная тенденция мироощущения себя всего лишь как потребителя или субъекта воздействия – власти, мистических сил и т.п. Падение научной культуры, возрождение веры в сверхъестественное, восприятие себя пассивным субъектом воздействия власти или мистических сил – это характерные черты мышления эпохи Средневековья, которые начинают стремительно воспроизводиться в нашей действительности.

На этом фоне неудивительно, что достаточно широкое распространение получают паранаучные исторические концепции – о высокоразвитых цивилизациях древних русов, ариев, гиперборейцев, «новая хронология» А.Т. Фоменко и Г.В. Носовского, популяризируются откровенные небылицы – например, о создании гитлеровской Германией секретных подводных баз в Антарктиде в конце II Мировой войны и др. Это создает достаточно мозаичную и синкретичную картину мира современного

человека, где наука пересекается с мифами, и часто сложно отделить одно от другого. Все это не лучшим образом сказывается на научной культуре общества в целом и студенчества в частности.

Поэтому в преподавании студентам гуманитарных дисциплин самого различного профиля необходимо большое внимание уделять работе с некорректными представлениями учащихся об этих и других аспектах исторического и научно-технического развития для формирования у них целостной научной картины мира.

Литература

1. Исаев А.В. Антисуворов. Десять мифов Второй мировой. М.: Эксмо, Яуза, 2004.

2. «Солнце-спутник Земли», или рейтинг научных заблуждений россиян // Око планеты. Пресс-выпуск № 1684. URL: <http://oko-planet.su/science/sciencediscussions/59853-solnce-naznachili-sputnikom-zemli.html> (дата обращения 26.01.2017).

3. Инновационная образовательная сеть «Эврика». URL: http://eurekanet.ru/ewww/promo_print/18679.html (дата обращения 26.01.2017)

УДК 130.2

Петрунин А.М.

«Диалектика мифа» А.Ф. Лосева: особенности содержания и стиля изложения

А.Ф. Лосев (1893–1988) для меня – учитель философии. Он – образец мысли, слова и дела, всегда помогал в решении сложных вопросов философского исследования. Во время обращения к его произведениям, я всегда находил исчерпывающие ответы на самые сложные философские вопросы, особенно исторические. Его рациональная мысль отражена в

особой оценке всей истории философии и культуры, а также проходят через всю историю философии.

Одной из сложных философских тем является тема мифа. Исследование А.Ф. Лосева имеет большое значение для развития духовного состояния человека и всего человечества. Мы остановимся на особенностях содержания и стиля изложения произведения А.Ф. Лосева «Диалектика мифа». Казалось, что проще может быть в философии, если не исследование диалектики мифа. Ясно, доступно и понятно. Нужно было исследовать проблемы мифа на основе известных трёх закона диалектики. Но автор «Диалектики мифа» пошёл иным путём, развивая мысли о мифе во временном ключе. Всё содержание изложено без опоры на законы диалектики. С помощью различных допущений, условностей, явных противоречий, автор пытался найти неизвестное качество через неопределённое понимание количества. В итоге получилось самостоятельная мифология, повествование о мифе. А где диалектика? А она проявляется всюду в виде изменений, превращений, допущений или отдельных раздробленных частей, развивающихся во времени.

Но при внимательном изучении произведения «Диалектика мифа» проблема настолько сложна, что не очень понятно для кого, зачем и по какому поводу написано данное произведение. Оказывается миф-то не фикция, не идеализм. Миф-то – это вы. «Всякая живая личность есть так или иначе миф, по крайней мере в том смысле, как я понимаю миф» [1, с. 99], – утверждал А.Ф. Лосев. Тогда стоит вопрос. О чём работа? Почему миф важнее человека? Спросим. В работе показан миф или его диалектика? Если миф – то это должен быть миф, а не реальность (нельзя допустить, что миф – это реальность). Если диалектика – то это развитие. Просто и ясно. Но автор настолько тонко преподносит содержание, что человеку с улицы не вполне чётко понятно то, о чём автор хочет поделиться с читателем, а главное зачем. Например, А.Ф. Лосев писал: «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» [1, с. 34]. Ну как миф может мыслить? Тем более, сам свою сказочную природу? Мы, например, не спрашиваем, как философия может философствовать про себя? Как афоризмы могут по-народному мыслить? и т. д. А ведь это сказано молодым человеком убедительно. Понятно, что в данном случае есть проявление элементов гилозоизма. Но они допускаются автором постольку, поскольку сам человек есть миф. И на их основе выводятся «реальные» знания о мифе. Ясно, что молодой А.Ф. Лосев не был ни гилозоистом, ни субъективистом, но допускал в содержании своего труда возможность, существование того и другого качества. Его предвидения о возможных отрицательных оценках его всевозможных допущений, но они не умаляют того, на что опирался исследователь «Диалектики мифа». А.Ф. Лосев писал: «Но я прошу не навязывать мне не свойственных мне точек зрения и прошу брать от меня только то, что я даю, – т. е. только одну диалектику мифа» [1, с. 34].

Брать только одну диалектику мифа? Но судя по содержанию книги, этого явно недостаточно. Оно далеко уходит за пределы диалектики мифа. Например, автор предлагает: «Диалектика мифа невозможна без социологии мифа» [1, с. 34]. А дальше – больше. Поэтому взять чистую диалектику мифа невозможно. В противном случае содержание книги было бы беднее. Приходится принять всё, как есть. Отсюда возникают и противоречия в содержании, отражающие положительные стороны и недостатки исследования «Диалектики мифа».

В исследовании диалектики мифа применяются не диалектические приёмы. Они связаны с такими переходами от исследования одной проблемы к другой, что трудно понять сущность перехода. Рассмотрев одну проблему, прямо ни с того ни с сего, А.Ф. Лосев берёт другую проблему, неожиданно переходит к третьей и т. д. Мысли обрываются не получив завершения или дальнейшего развития. Но анализируется миф один, другой, третий и т. д.

Оценить личность как миф – это сложное самостоятельное решение А.Ф. Лосева, который в «Диалектике мифа» пытается доказать свою правоту.

По телу человека видна и его душа. Далее, А.Ф. Лосев писал: «Что-нибудь же значит, что один московский учёный вполне похож на сову, другой на белку, третий на мышонка, четвёртый на свинью, пятый на осла, шестой на обезьяну. Один, как ни лезет в профессора, похож целую жизнь на приказчика. Второй, как ни важничает, всё равно – парикмахер» [2, с 98]. Тело является не частью души, а самой душой. На основе тела можно дать характеристику души. «Тело – живой лик души» [2, с. 99], – подчеркнул А.Ф. Лосев. Так и хочется сказать, что душа – твердое тело. Понятно, что здесь путаница. Но для А.Ф. Лосева – это не разделяется. Кажется, что всё правильно. Но здесь мы видим, что человек – средство, а не цель. Думается, что не очень хорошо считать человека мифом. Даже если раньше считали человека как машина, техника, то это привело к технократии. А если человек – миф, то к чему может привести такое понимание? К мифократии? Здесь молодой философ ещё не понимает сущность своего допущения и такого суждения, загоняя сущность человека в форму разных мифов, не свойственных человеку, который борется против всего этого.

Необходимо обратить внимание ещё на одну особенность. Автор «Диалектики мифа» пытался представить миф во времени. Для этого он даёт определение времени и вечности, переставляя их порой местами. После своих размышлений А.Ф. Лосев писал, что «наконец время и есть и не есть вечность, сразу и определённно, ибо временная вечность и вечность времени есть определённая и ограниченная бесконечность, актуальная бесконечность, где безграничное становление и вечное самоприсутствие есть одно и то же» [1, с. 111–112]. В этом суждении просматриваются элементы тавтологии, которые выдают не очень чёткие знания о проблемах мгновения, времени и вечности. Автор «Диалектики мифа» А.Ф. Лосев имеет право на своё понимание сущности времени, вечности и их взаимосвязи. Тем не менее, время имеет начало, середину и конец. Вечность их исключает и представляет собой непрерывное дление. Время и вечность связаны, как часть с целым. О мгновении автор вообще не говорит, а оно для

исследования мифа – исходная категория. Вот такое временное обоснование диалектики мифа не имеющей ни начала его, ни конца. Миф может быть и вечным. Но мы исследуем диалектику мифа. Название работы и её содержание расходятся. Можно было бы назвать работу «Повествование о мифе». Оно по форме и содержанию едино. Можно уточнить – «Философское повествование мифа», но не «Диалектика мифа».

Есть много других примеров, в которых диалектика мифа выглядит не очень диалектично. Тем не менее, автор пытался по-своему изобразить виды мифов, их противоречивость и их всевозможные состояния.

Автор «Диалектики мифа» начинает свою работу со слов «исследование имеет своим предметом одну из самых тёмных областей человеческого сознания» [1, с. 35]. В результате темнота отступила, но добавлено ещё много других проблем по знанию мифа.

Как можно допускать такие условности: «Надо сначала стать на точку зрения самой мифологии, стать самому мифическим субъектом» [1, с. 35].

Или «Надо вообразить, что мир, в котором мы живём и существуют все вещи, есть мир мифический, что вообще на свете только и существуют мифы» [1, с. 35]. Это – свежий придуманный миф, на основе которого можно получить реальные знания? Говоря языком молодого человека, это – «фикция».

Вряд ли «Такая позиция вскроет существо мифа как мифа» [1, с. 35]. Такая позиция в большей степени может утвердить его. Стоит вопрос: Как человеку, понять все эти сложнописания философа о живом мифе?

Правильное понимание мифа исключает мифологическую зависимость человека со всеми вытекающими последствиями. Миф не цель, а средство, укрепляющее силы и возможности человека, в том числе и в решении современных международных проблем, которые должны быть освобождены от мифизма.

Таким образом, работа «Диалектика мифа» по содержанию и стилю изложения имеет много особенностей. Миф не может рассматриваться как

абсолютное бытие и явление, не имеющее значение в жизни человека. Противоположности должны быть исключены и в снятом виде представлены.

Литература

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.: Мысль, 2001. 558 с.

УДК 101.1

Ставицкий А. В.

Постнеклассическая наука и миф: особенности отношений

Одним из наиболее перспективных и значимых факторов дальнейшей эволюции современного научного знания в контексте сохранения и развития системы мировоззренческих универсалий культуры являются исследования в области современной мифологии, как сложной синергетически оформленной саморазвивающейся системы, в которой эти универсалии функционируют [11]. В свою очередь современный миф трудно понять, не беря в расчёт исследования, рассматривающие саморазвивающиеся системы с позиций постнеклассической рациональности [13]. Ведь в них каждое явление рассматривается как единое целое, соотносимое и взаимодействующее с другими системами в рамках целого [4].

Применительно к мифу это даёт новые возможности для его изучения, поскольку старые традиционные представления о мифе и его роли в обществе не совсем согласуются с представлениями постнеклассической рациональности. Следовательно, они нуждаются в пересмотре. Вот почему, когда речь идёт об анализе соотношения рационального и иррационального, аналитического и мифического, а также науки и мифа, сводить их взаимодействие к бинарной оппозиции в рамках физиологии, мышления и

культуры, возможно, будет не достаточно. Особенно в свете научных открытий в самых разных областях научного знания, которые привели к возникновению теории нелинейных динамических систем [8].

В своё время было отмечено, что различия в логических рассуждениях тех или иных противостоящих друг другу идей и теорий скрывают различия восприятий их творцов и последователей. Как, например, в истории нелинейной электродинамики физиков Г. Ми, М. Борна и Л. Инфельда, когда столкновение между требованием логической непротиворечивости, с одной стороны, и требованием соответствия экспериментальным результатам – с другой, сыграло значительную роль в дискуссиях по поводу интерпретации квантовой теории [7]. В этом смысле, возможно, основным противоречием между различными теориями в науке является противостояние линейных теорий и нелинейных. Естественно, что линейные теории выглядят предпочтительнее нелинейных уже на том основании, что их легче выстроить и понять. Однако соответствие не ограниченному сознанию познающего, а универсально проявляющейся реальности в линейной теории не просто затруднительно, а фактически невозможно. Поэтому на деле их поначалу правдоподобные объяснения довольно быстро сменяются разочарованием и требованием смены старой теории на другую.

Впрочем, сама наука применительно к себе выстраивает соотношение научных и вненаучных знаний несколько иначе, сводя его к оппозиции «система – внесистема». В ней первая считается носителем настоящих проверенных и обоснованных знаний, хотя далеко не всегда это так [10]. Науке периодически удаётся переводить это взаимодействие в конструктивное русло, дабы принять в систему те «внесистемные» знания, без которых она уже не может обойтись, не компрометируя себя. И в этом кроется один из источников её развития. Однако само отношение к т.н. внесистемному знанию, резко критическое и в значительной степени пренебрежительное, практически не меняется. Хотя, согласно мнению известного теоретика науки П. Фейерабенда, наука сама развивается в

результате взаимодействия порой несовместимых между собой и использующих совершенно различные методы и понятия конкурирующих теорий. Причём, более конструктивными из них являются те, что способны выдвинуть и обосновать как можно больше необычных и смелых гипотез [14]. С другой стороны возможности науки существенно ограничены. В том числе и методологически. И даже «философия не может успешно описать науку в целом, как не может она и разработать метод отделения научных трудов от ненаучных сущностей, таких, как мифы» [6]. Более того, если бы заявленные и пропагандируемые методологические установки и ограничения в науке соблюдались независимо от смены теорий и научных парадигм, она не смогла бы качественно менять свои знания и делать открытия, создавая теории, которые в своё время приводили к научным революциям – от Птолемея до Н. Коперника, и от И. Ньютона до А. Эйнштейна и С. Хокинга. Ведь для этого надо было сменить не только идеи, но и методологию.

В любом случае, чтобы состояться новые теории должны были сменить прежде господствовавшие идеи, сторонники которых, как правило, не собирались сдаваться и занимали лидирующие позиции в науке. Понятно, что такое соотношение придавало противоборству старой и сменяющей её новой парадигм известный драматизм. Ведь противники использовали в борьбе друг против друга любые методы, которые «гуманизировались» лишь отчасти и со временем, нередко приводя к настоящим человеческим трагедиям, как это было с Д. Бруно или с Н. Вавиловым.

Известный теоретик науки И. Лакатос в связи с этим подчёркивал: «Слепая приверженность какой-либо теории не является интеллектуальным достоинством: скорее, это интеллектуальное преступление» [5]. Но как определить, где приверженность «слепая», а где нет, если сторонники разных позиций являются достаточно профессиональными учёными, чтобы свою точку зрения грамотно позиционировать и обосновать? И потому нередко противодействие разных школ и идей могло растянуться на долгие десятилетия, продолжаясь даже после смерти их инициаторов.

Что касается развития теории нелинейных динамических систем, следует сказать, что работы И. Пригожина позволили ввести т. н. случайные явления в круг интересов науки, раскрывая их функциональное место в общей мировой динамике. И это оказалось важным для понимания характера научного мышления в целом [1].

Рассматривая необратимые процессы, он выделил разные формы динамики, составляющие равновесные и неравновесные структуры. Относительно равновесных структур И. Пригожину удалось выяснить, что «законы равновесия обладают высокой общностью: они универсальны. Что же касается поведения материи вблизи состояния равновесия, то ему свойственна "повторяемость"» [8, с. 54]. В равновесных условиях динамические процессы протекают строго детерминировано, но лишь до определённого предела. Критические точки, где однозначный расчёт вероятного будущего становится невозможным, были названы изучавшими данный процесс учёными точками бифуркации.

По мнению И. Пригожина, в результате бифуркации «при переходе от равновесных условий к сильно неравновесным мы переходим от повторяющегося и общего к уникальному и специфическому» [8, с. 235]. И данное обстоятельство делает «случайность» фактором решающего порядка. При этом следует оговорить, что, выявляя отношение случайности к исследуемой системе, И. Пригожин пришёл к выводу, что под случайностью следует понимать не беспричинность, но тот факт, что происходящие и анализируемые процессы открыты для вмешательства других систем. То есть, под случайностью понимается явление из другого причинного ряда, выступающего в данном случае как непознанная закономерность. Согласно ей, «дополнение выбора «случаем» означает (отвлекаясь от менее важных специальных требований) дополнение выбора действием (или разнообразием) другой системы, поведение которого совершенно не связано с поведением главной системы» [15, с. 366].

Разумеется, что в данном случае речь идёт не о разной важности описываемых систем. Под «главной» подразумевается система, ставшая объектом исследования. Но тогда, коль речь идёт о «случайных» воздействиях на неё, их следует понимать либо как следствие равных взаимодействий двух соразмерных систем, одна из которых неизвестна, либо о воздействии системы более глобального и общего порядка, в которую изучаемая система входит. Но её исследователь, сосредоточившись на «главной системе», может просто не взять в расчёт. Вместе с тем, сам факт периодически происходящих бифуркаций наглядно показывает присутствие и активное влияние таких «непознанных» систем, которые вынуждают исследователей не только учитывать их, но и понимать, что любой изучаемый ими объект встроен в другие структуры и активно с ними взаимодействует.

В результате, по И. Пригожину, нестабильность, неравновесность, нелинейность, ни к чему простому не редуцируемая сложность являются не отклонениями бытия, а фундаментальными характеристиками мироздания [2, с. 245], где разнообразие, множество вариантов возможного развития оказались первичны относительно единообразия, которое при данном подходе воспринимается как частный случай. При этом массовые взаимодействия на разных её уровнях регулируются целым и воспроизводят целое. А это значит, что природа познания существенно усложняется, но с другой стороны, новое видение открывает и принципиально новые возможности. В том числе и в отношении познания мифа.

Более того, если нелинейность воспринимать, как «хаос», и стабильность, как «космос», а позицию И. Пригожина о соотношении «хаоса» с «космосом» спроецировать на взаимодействие науки с мифом, то получится, что именно миф будет представлен как «хаос», а наука как «космос». И что тогда, применительно к мифу и науке, целое, а что частное? Согласно теории И. Пригожина, частным случаем в данном соотношении тогда будет выступать не миф, а наука.

Впрочем, следует признать, что не всё так однозначно, как может показаться на первый взгляд при данном анализе. Ведь миф не хаотизирует сознание, а наоборот упорядочивает представления в нём. Только по-своему [3]. Он может ввергать в хаос, а может и выводить из него. Может усложнять и динамизировать процесс или консервировать имеющиеся отношения.

Таким образом, очевидно, что попытка однозначного восприятия всеми для мифа с позиций постнеклассической науки, основы которой были разработаны академиком В.С. Стёпиным [12], уже неприемлема. А с учётом того, что сохранение неоднозначности и многообразия является одним из главных условий сохранения творческого потенциала человека и человечества, то способность выходить за рамки строгой однозначности становится показателем большего потенциала и жизнеспособности. Что миф в жизни и демонстрирует [9].

Литература

1. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки М.: Изд-во ИФРАН, 1999. 203 с.
2. Балла О. Примечания к ненаписанному. Статьи. Эссе. USA: Franc-Tireur, 2010. С. 245.
3. Білокобильський О.В. Міф як онтологічна упорядковуюча система // Мультиверсум. Філософський альманах. 1999. №13. с. 24-38.
4. Вячеслав Семенович Степин об идеалах научного познания и постнеклассической науке [Электронный ресурс] / В. С. Стёпин. - Режим доступа: <http://oralhistory.ru/projects/science/beseda-o-postneklassike>
5. Лакатос И. Наука и псевдонаука [Электронный ресурс] / Имре Лакатос. – Режим доступа: <http://www.nsu.ru/classics/pythagoras/Lacatos.pdf>
6. Месяц С. В. Современная физика - правдоподобный миф? // Границы науки. М., 2000. С. 140-147.

7. Пригожин И. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М.: Наука, 1985. 328 с.
8. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. Изд.6-е. М.: Либроком, 2008. 296 с.
9. Ставицкий А. В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
10. Ставицкий А. В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.
11. Ставицкий А. В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.
12. Степин В.С. Общеметодологические проблемы постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки: Сб. ст. / Отв. ред. Е.А.
13. Стёпин В.С. Саморазвивающаяся система и постнеклассическая рациональность» [Электронный ресурс] / В.С. Стёпин. - Режим доступа: <http://spkurdyumov.ru/philosophy/samorazvivayushhiesya-sistemy-i-post/>
14. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания [Электронный ресурс] / П. Фейерабенд. - Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/feyer01/index.htm>
15. Эшби У. Р. Введение в кибернетику / Пер. с англ.; под ред. Б. А. Успенского. М., 1959.

УДК 130.2

Субботин А.И.

Миф как социально-онтологическая структура

1. В фундаментальной работе А.Ф. Лосева «Диалектика мифа» перечислено несколько постулатов, определяющих миф как самостоятельную понятийную единицу человеческой культуры. С тех

времен прошло много времени и отношение к структуре этих постулатов изменилось: одни стали общепринятыми нормами культурологии, другие потребовали уточнения. Это касается, прежде всего, социально-психологического содержания мифа, поскольку в наше время миф из культурного норматива превратился в средство управления сознанием человека (культурно-политический симулякр). Поэтому в наше время требуется дополнительный анализ мифа, позволяющий объяснить природу, содержание и технологию современных политических мифов.

2. По мысли А.Ф. Лосева, миф является более ранней и богатой ментальной структурой, чем научное понятие, поэтому, чтобы восстановить его структуру, надо дополнить структуру научного понятия определенными факторами, которые для научного понятия считаются несущественными. Так, он пишет: «Что такое происходит в нас, когда мы утверждаем вещь без внимания к ее смысловой и логической утвержденности и обоснованности?» [1, с. 133-134]. Но привычка к смысловой определенности и логизированности ментальных структур делает из них единственно возможные средства оформления нашего мышления – понятия, и вернуться к ранним его формам крайне трудно. Никто и не пытался сделать это последние 300 лет, но сейчас очевидно, что миф, как ментальная структура, является для современного человечества основной, тогда как научные понятия уже превратились в некий архаизм. Попытаемся восстановить контекст, задающий значимость мифа в наше время.

3. Для этого рассмотрим более подробно два из постулатов, которыми А.Ф. Лосев описывал качества мифа.

«Миф – не бытие идеальное, но ощущаемая и творимая вещественная реальность» [2]. Иначе говоря, миф – это интерпретация непосредственно переживаемой, действительной, практической ситуации, – собственно, мифологическая ее интерпретация является частью самой

ситуации. С точки зрения современного онаученного мышления, это невозможно, в чем и заключается трудность понимания мифа.

«Миф – не научное построение, но живое субъект-объектное взаимодействие со своей истинностью, достоверностью, закономерностью и структурой» [2]. Этот постулат является важнейшим для выхода в сферу философии и социально-онтологической реконструкции мифа.

Социально-онтологическим основанием мифа является наличная, определяемая данным этапом культуры, система ценностей, делящихся на достижимые и недостижимые. Соответственно, любой тогдашний деятельностный проект достижения некоторой цели (осуществления некоторой ценности) предстает, как зависящий от поведения множества естественных факторов, проявляющих себя либо определенным, либо неопределенным образом. Второе проявление, не являющееся ни достоверным, ни истинным знанием, не имеющее ни структуры, ни закономерности, как формы упорядочения, и есть тот элемент, на базе которого возникают мифы.

4. Как могут быть связаны такие элементы в сознании человека, учитывая, что эта связь выражена не до конца, либо ее совсем нет? По-видимому, с помощью аналогии (механизм косвенного воздействия), которая позволяет связать предметы, совпадающие лишь частично, притом, что остальные их свойства могут быть несовместимыми, но это обстоятельство является несущественным – гораздо важнее ввести хоть какую-то причину и с ее помощью получить хоть какое-то объяснение случившегося. Таким образом, причинная связь мифологических предметов, с точки зрения научного мышления, состоит из двух частей: связь по признакам, сходным по аналогии с другими предметами, и связь очевидная и практически проверенная⁶.

⁶ Причем, превращение первой связи во вторую может происходить постепенно, например, объяснение беременности: у сибирских народов до сих пор сохранилось представление, что все дело в съеденных женщиной личинках насекомых (ср. украинский фольклор; «Пойду я на болото, наемся червячков»).

На следующем этапе происходит персонализация мифологических предметов: сначала – одушевление, затем – личностно-ролевое моделирование. В результате получаются персонажи, частично обыкновенные, частично – обладающие сверхъестественными свойствами. Затем происходит социально-ролевое моделирование, дающее уже сюжетное оформление мифов – былины и т.п. – «матрешечное» построение мифа, содержащее в себе и обычное обобщение.

5. Такова, в общих чертах, схема генезиса мифа, описывающая и возникновение современных мифов. Главным условием возникновения такого мифа является так или иначе возникшее состояние мировоззренческой неопределенности. Это состояние не зависит от содержания мировоззрения; оно определяется только нарушением стабильности социокультурных нормативов в данной ситуации. Если в прежние времена такое нарушение обуславливалось чисто природными факторами (т.к. технологий социального манипулирования тогда еще не было создано), то в наше время природные факторы – лишь часть всех факторов, позволяющих дестабилизировать психику целых народов. Основной их контингент – симулякры, специально создаваемые через фэйковые образы и тексты средствами массовой информации. Миф в этом случае – это свернутый в знак-сигнал образ агрессивного действия, как ответа на неопределенную ситуацию.

Таков, например, созданный украинскими (американскими) средствами массовой информации образ «России как врага». Он состоит из негативных характеристик, приписываемых России, в то время как позитивные характеристики опускаются. Это порождает чувства страха и беспомощности⁷, в свою очередь, стимулирующие агрессивную активность, которая проявляется в новых ритуалах (например, массовое скакание со скандированием слов «Кто не скачет – тот москаль»). При

⁷ «Многие теологи и отчасти Юнг считают чувство зависимости и беспомощности ядром религиозного опыта» [3, 5]. Безусловно, это начальный момент его структуры.

создании определенных обстоятельств (неважно, реальных или нет), этот ритуал переходит в реальную агрессию (например, расправа в Одессе или война в Донбассе).

6. Состояние политической неопределенности (вытекающее из состояния мировоззренческой неопределенности) является фундаментом политических мифов: «Если задача архаического мифа состояла в том, чтобы любое социальное действие воспроизводило космогоническую модель мира (то есть, восстанавливало мировоззрение), то культурная задача политического мифа, состоит в восстановлении социальной картины мира, разрушенной во время социального катаклизма» [2]. Конечно, эта восстановленная социальная картина мира изрядно искажена в фактическом отношении, но в психическом она восполняет мировоззренческое неравновесие.

«Логика политического мифа состоит в том, чтобы определенную причинную связь, оспоренную в результате социального кризиса, перенести в сферу мифических образов, где может быть отыскана новая причинная связь и затем перенесена в политическую реальность. Политический миф, таким образом, несет в себе своеобразную поисковую логику, которая действует в отсутствии полноты исходных данных» [2]. Эта логика – логика мифа, а «политическая реальность» – реальность политических симулякров.

7. У политического мифа есть рефлексивная функция, позволяющая непрерывно воспроизводить его. Любое мировоззрение стремится к самозамыканию, т.е. самосохранению. Политический миф постоянно обновляется: уходят в прошлое прежние выдумки-симулякры, но на их месте тут же появляются новые. Таким образом, жизнь мифа составляет не просто процесс, но тенденцию, которую гораздо труднее преодолевать, чем разовый фэйк.

В своей развитой форме политический миф представляет собой интерпретационную функцию: любые качества интерпретируемого

предмета представляются в негативном свете за счет помещения их в определенный контекст истолкования. При этом сознание реципиента рефлексивно настроено на поиск исключительно негативных контекстов истолкования (установка)⁸; все другие как бы не существуют для него.

Литература

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. URL:
https://royallib.com/book/losev_aleksey/dialektika_mifa.html.
2. Кольев А.Н. Политическая мифология. URL:
[/http://www.savelev.ru/books/content/?b=4](http://www.savelev.ru/books/content/?b=4).
3. Долгих А. Психологические функции религиозных мифов. URL:
https://www.b17.ru/article/psychological_function_of_religious_myth/.

УДК 159.9.01

Харланова Ю.В.

Миф и мифология в науке: психологический аспект

Категория «миф» лежит в области рассуждений и философских изысканий. К нему, конечно, применим научный подход, можно выделить его структуру и закономерности, но большинство исследователей не применяют к нему логическое мышление, ориентируясь на свою интуицию.

Об этом Мариано Родригес Гонсалес в своей работе «Что такое миф?» писал таким образом: «Миф сопротивляется попыткам втиснуть его в рамки единой объяснительной теории, но это вовсе не означает, что он недоступен

⁸ Именно так проявляет себя мышление В. Ковтуна, участника многих ток-шоу, по вопросам Украины. Это прекрасный образец мифологически (манипулятивно) мыслящего политика.

каким бы то ни было интерпретативным усилиям. Сама нередуцируемость его структуры уже говорит о многом: миф присутствует во всех своих измерениях там, где человек сталкивается с внешней реальностью и с реальностью самого себя» [1, с. 26].

Фундаментальный вклад в изучение мифологии, её связи с различными науками внёс выдающийся русский мыслитель XX в. А.Ф. Лосев. Он рассматривал миф как «совершенно необходимую категорию мысли и жизни, далекой от всякой случайности и произвола» [2, с. 26]. А.Ф. Лосев предлагал выделять в данной категории и подходить к ней логически. В своих работах он отмечал, что миф есть «живое субъект-объектное взаимодействие, содержащее в себе свою собственную, вненаучную, чисто мифическую же истинность, достоверность и принципиальную закономерность и структуру» [2, с. 35].

Большой вклад в изучения мифа внёс румынский мыслитель Мирча Элиаде, написав работу под названием «Мифы современного мира». Он понимал миф не как сказку, вымысел или фантазию, а нечто отражающее подлинные сакральные события, значительные и служившие примером для подражания [3, с. 45].

Элиаде выделяет пять основных содержательных характеристик мифа:

- 1) миф составляет историю подвигов сверхъестественных существ;
- 2) миф - это абсолютная истина (так как он относится к реальному миру) и обладает сакральной наполненностью (поскольку является результатом творческой деятельности сверхъестественных существ);
- 3) миф всегда имеет отношение с «созданию», он рассказывает, как что-то явилось в мир или каким образом возникли определенные формы поведения, установления и трудовые навыки;
- 4) в процессе познания человеком объясняет «происхождение» вещей, что позволяет овладеть и манипулировать ими по своей воле; речь идет не о «внешнем» познании, а о познании, которое переживается ритуально;

5) так или иначе «проживается» аудиторией которая захвачена священной мощью воссозданных в памяти событий.

Особое внимание в исследовании Мирчи Элиаде уделено двум разновидностям мифа, полагаемым основными и наиболее существенными. Это космогонические мифы и так называемые мифы обновления.

Космогонические мифы (по определению) содержат информацию о происхождении мира в целом и наиболее глобальны по своей сути и содержанию. В основе «мифов об обновлении» лежит представление о периодической обновляемости и возрождении всего сущего.

Миф, безусловно, связан с религией, одной из функций которой является упорядочивание существования человека в мире и придание миропорядку регулярного, повторяющегося характера. Даже наука, которая развивалась в процессе демифологизации, также исходит из присущего мифу преувеличенного представления о целесообразности, закономерности и осмысленности.

Существует множество взглядов на сущность процессов мифотворчества в истории психологии. По К.Г. Юнгу трансформации, генерирующие мифотворческие процессы, начинаются или с кризиса середины жизни, при гармонизации психологических функций, или в экстремальных ситуациях жестких испытаний, таких как война. Отто Ранк утверждал, что миф - это «символически замаскированное удовлетворение социально неприемлемых инстинктов», постоянно обыгрывающее эдипальное восстание против отца и фантазию двух семей. По теории Карла Абрахама, миф есть коллективный аналог индивидуального сновидения, пользующийся теми же приемами и работающий преимущественно с архаическими воспоминаниями народа. Согласно Р. Лэнгу, самый надежный путь расширения сознания лежит через нисхождение в шизофрению и ремиссию. Все эти концепции чрезвычайно интересны, и каждая порождает лавину следствий и новых вопросов. Мы продолжим наши рассуждения, исходя из теории Дж. Кэмпбелла, согласно которой индивидуальный миф

продуцируется бессознательным в ответ на необходимость изменения жизни при отсутствии в обществе необходимых ритуалов инициации.

Для нас здесь наиболее интересно то, что в разные времена, в различных ситуациях, у совершенно непохожих людей, в период перехода бессознательное спонтанно продуцирует один и тот же архетипический сюжет, называемый нами универсальной мифологемой. Этот же сюжет обыгрывается в коллективных ритуалах перехода дописьменных культур; он же лежит в основе всех героических мифов и сказок.

Поскольку мы рассматриваем не фольклорный миф, нивелированный многочисленными устными пересказами, а зафиксированный (т.е. неизменный по форме) авторский текст - мы должны применить к нему золотое правило Кэмпбелла: «Если в конкретной волшебной сказке, легенде, ритуале или мифе опускается тот или иной базовый элемент архетипической модели, он непременно, так или иначе, останется подразумеваемым - и даже сам факт такого опущения может рассказать очень многое об истории и патологии выбранного примера» [4, с. 59] .

Миф можно рассматривать как общезначимое символическое отображение индивидуального процесса трансформации и, как таковой, он символически описывает все этапы этого героического пути. Индивидуальный переход начинается со стресса, с ситуации полнейшей беспомощности, когда человек чувствует, что он не может справиться со своими новыми обязанностями, с требованиями своей новой социальной роли. Аналогичным образом, и миф начинается с недостатка, с нехватки чего-то жизненно необходимого, со смертельной опасности для героя и его мира. Герой должен спасти свой мир, устранив критическую нехватку, ставящую его народ на грань уничтожения. Для этого ему придется умереть, т.е. спуститься в мир мертвых, в царство иной реальности, добыть там спасительный эликсир и принести его своему народу.

Сегодня нам трудно даже представить, насколько мировоззрение той эпохи отличалось от нашего мировоззрения. И все же понятно, что люди того

времени стояли ближе нас к истокам нашей общей символики. Это цивилизованный XX век был ошарашен изысканиями З. Фрейда; но в древних культурах сексуальная символика мифов всегда понималась как нечто само собой разумеющееся.

Для тех, кто тяготится ощущением, что его беспрестанно обманывают, существует другой путь: стремиться к осознанию мифа, отделению его от сути вещей. Борьба против ложного сознания возможна лишь на путях его интерпретации, поскольку объяснить явление - значит отнять у него силу воздействия.

Если все человечество будет идти по этому пути - миф выдохнется, изживется, исчезнет сам собой, либо изменится на другой миф - более сложный, менее подверженный изобличению. Хотя это маловероятно, так как мысль о всеобщей разумности утопична, так же как, впрочем, и мысль о всеобщем равенстве.

Литература

1. Гонсалес, М.Р. Что такое миф?. Дискус-Пи. М., 2006. с. 26-29.
2. Лосев, А.Ф. Диалектика мифа. СПб: Азбука, 2014. 316 с.
3. Элиаде, М. Аспекты мифа; пер. с фр. В.П. Большакова. 5-е изд. М.: Акад. проект, 2014. 234 с.
4. Кэмпбелл, Д. Тысячеликий герой; пер. с англ. О.Ю. Чекчурина. М., 2016. 347 с.

7. МИФ И СЛОВО: ЯЗЫКОВАЯ СУЩНОСТЬ МИФА

УДК 172.4

Долоцкая Н.А.

Коммуникативная составляющая мифического насилия

В концепции В. Беньямина действие становится насилием, только сталкиваясь с моральными установлениями права и справедливости, где проблематика правопорядка относит насилие к разделу средств [1, с. 66-99]. Дополняющими элементами целесредственного определения насилия, в котором выделяют правоустанавливающее и правоподдерживающее насилие, служат божественная и мифическая формы.

В мифическом насилии правоустановление несет опосредующую роль, так как право в момент реализации модифицирует насилие. Данная форма насилия устанавливает границы и имеет прямое противопоставление в лице божественного насилия, разрушающего устанавливаемые пределы. Отличительными характеристиками божественного насилия является разящий искупительный и бескровный удар. Оппозиционность мифического насилия по отношению к божественному эксплицируется в модусах средства и знака. Если мифическое насилие устанавливает социальный порядок, используя Закон как средство, то божественное выступает в роли знака этической расшатанности мира, в чистой знаковой составляющей, не имеющей иного подтекста [2, с. 153].

Концепция Р. Барта выявляет деформированный характер отношений мифа и языка, что является существенным при анализе мифического насилия. В терминологии Р. Барта означаемое и означающее языка являются основой для надстройки в виде знака (или смысла), который в мифе является означающим (или формой), нуждающимся в дополнении означаемым для продуцирования знака или значения. Такая структура мифа позволяет

говорить о дуалистичности и вторичности структуры по отношению к языку. Смысл языка обедняется в надстроенном мифе по причине интерпретации формы, которая питает концепт, деформирующий смысл. В мифическом насилии неоднозначность мифического сообщения, которое есть и «уведомление и констатация факта» [3, с. 90], находит функциональное выражение в постулировании определенных рамок и предписании их четкого соблюдения.

Миф в концепции Р. Барта несет в себе коммуникативный аспект, где дуалистичность мифа проявляется с одной стороны в нацеленности на изменение реальности, а с другой – в скрытности собственного идеологического уровня дискурса. К. Леви-Строс также обращает внимание на сопряженность языка и мифа, акцентируя в последнем «отделение от языковой основы» [4, с. 218] и функционирование в качестве метаязыка. Таким образом, миф может пониматься как второй уровень преобразования или искажения языка, некоторая надстройка. Язык же в данном случае является как непосредственной формой, так и средством общения, «программирующим» социальное пространство.

Миф тесно связан с собственной интерпретацией, которая имеет два комплиментарных уровня: дешифрование буквального смысла мифа, деконструкция до уровня языка и множественность смыслов, влияющая на миф и достигаемая благодаря смысловой избыточности и динамичности языка. Но интерпретационная составляющая мифического насилия не означает его замкнутости. Божественное и мифическое насилие взаимно трансформируются друг в друга. Такая аналогия легитимируется тем, что бессознательное (а также коммуникация при апелляции к структуралистской традиции) «выстроено как язык» [5, с. 25]. Регулярный выход за рамки существующего закона со стороны божественного насилия трансформирует его в насилие мифическое, которое в свою очередь также может перетекать в божественное. В некотором роде мифическое насилие выступает как опорочивающая изнанка божественного, предоставляющая ему такой статус.

В контексте анализа мифического насилия актуальным представляется рассмотрение локуса символического, связанного с разделением означающего и означаемого, между которыми присутствует некоторый разлом, преграда, работа с которой в рамках структуралистской традиции главным образом проводится в русле лингвистики. Вектор лингвистической направленности в контексте анализа символического насилия легитимизируется благодаря структурной однородности означающего и языка (как синхроническая система содержащихся в них элементов).

Миф, понимаемый как одна из форм символического, позволяет апеллировать при анализе феномена насилия к форме символического насилия. В классификации насилия С. Жижек кроме символического выделяет субъективное (или видимое) и системное (или объективное) насилие [2]. Различие основывается как на онтологических характеристиках, так и на способах функционирования. Основой для субъективного насилия выступают символическое насилие, выраженное в языке и формах, и системное насилие, связанное с действием экономических и социальных систем. Символическая форма насилия напрямую связана с языком: вещь ушивается, сводясь к единственной характерной черте, элиминирующей любую поливариативность. Такая область значения остается внешней для вещи.

Политическая составляющая символического насилия проявляется в концепции П. Бурдьё. Символические системы есть структурирующие и структурируемые инструменты коммуникации, которые несут в себе политическую функцию, поддерживая отношения силы с помощью символического насилия [6, с. 90].

Коммуникативная составляющая мифа, выделенная Р. Бартом, сохраняется и на уровне мифического (и символического) насилия. Если обращаться к функциям коммуникации в концепции Р. Якобсона [7], выделяемым на основании структурных элементов данного акта, то к

реализуемым на уровне мифического и символического насилия можно отнести поэтическую, метаязыковую и фатическую функции.

Поэтическая форма проявляет себя акцентирующим вниманием на форму как способ осуществления насилия. Направленность на форму или само сообщение позволяет говорить о некоторой оторванности от контекста. Автономность поэтической функции (то есть независимость от других функций для своего осуществления) дополняется в модусе мифического и символического насилия метаязыковой и фатической функциями.

Метаязыковая функция кодирует символическую реальность посредством создания координатного поля. Канал коммуникации, кодированный метаязыком, проверяется с помощью фатической функции. Однако, и код предписан тем каналом в котором будет транслирован. Следовательно, код и канал тесно коррелируют друг с другом. Одним из следствий метаязыковой функции является дискурсивная однопорядковость благодаря кодификации всех сообщений.

Потеря кодифицирующего (метаязыкового) канала негативно отражается на возможности существования этического дискурса, важным составляющим которого является символический порядок. Одним из примеров связи символического и этического как раз является насилие языка, где язык с одной стороны упрощает означаемое, а с другой создает Другого в его инаковости.

Символическое (а, в большей степени, именно мифическое) насилие можно обнаружить, по мнению П. Бурдьё, в педагогическом воздействии, которое воспроизводит «культурный произвол господствующих или подчиненных классов» [6, с. 23]. Такая маркировка позволяет сохранять существующий код, обуславливать форму и канал коммуникации субъектов.

Литература

1. Беньямин В. К критике насилия// Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М.: РГГУ, 2012.
2. Жижек С. О насилии. М.: Европа, 2010.
3. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989.
4. Леви-Строс К. Структурная антропология. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.
5. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа. (Семинары: книга XI (1964)). М.: Издательство "Гнозис", Издательство "Логос", 2004.
6. Бурдьё П. О символической власти. // Бурдьё П. Социология социального пространства. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007.
7. Якобсон Р. Лингвистика и поэтика [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philology.ru/linguistics1/jakobson-75.htm> (Дата обращения: 03.10..2017).

УДК 81'373.2+81'22(045)

Кадола Т.А.

Мифологемы в наименованиях торговых объектов города Абакана

Антропологический поворот в лингвистике и расширение объекта ее исследования, проявившееся в появлении множества работ на «стыке» лингвистики и других дисциплин, обусловили развитие лингвокультурологического направления изучения речевых явлений. В последние десятилетия стало актуальным рассмотрение языковых единиц и текстов через призму ментальности и культурных особенностей, когда при анализе языка и речи в центре внимания оказываются не сами языковые

структуры, а передаваемые ими культурные смыслы, то есть «идеациональные конструкторы, связанные с культурными объектами (денотатами) как со знаками, т.е. являющиеся их информационным, эмоциональным, экспрессивным содержанием (значением)» [3, с. 504]. К разновидностям культурных смыслов можно отнести мифологемы. Данный термин был введен в научный оборот К. Кереньи и К. Юнгом, определившими мифологемы как повествования «о богах и богоподобных существах, героических битвах и путешествиях в подземный мир <...>, которые всем хорошо известны, но которые далеки от окончательного оформления и продолжают служить материалом для нового творчества» [2, с. 13].

Первоначально миф представлял собой сакральный текст, содержащий информацию о мироустройстве, происхождении человека и природных явлений. В современном мировоззрении он утрачивает свою сакральность, но приобретает символичность. Символический потенциал мифа был отмечен К. Юнгом: «Все мифологизированные естественные процессы, такие, как лето и зима, новолуние, дождливое время года и так далее не столько аллегория самих объективных явлений, сколько символические выражения внутренней и бессознательной драмы души. Она улавливается человеческим сознанием через проекции, т.е. будучи отраженной в зеркале природных событий. Такое проецирование лежит у самых оснований, а потому потребовалось несколько тысячелетий истории культуры, чтобы хоть как-то отделить проекцию от внешнего объекта» [4, с. 26].

Некоторые мифы становятся частью повседневности и составляют определенный пласт в массовой культуре. Так, значимым источником мифологических образов и сюжетов для нескольких поколений стали художественные фильмы и мультфильмы («Возвращение с Олимпа» (1969), «Лабиринт» (1971), «Аргонавты» (1972), «Персей» (1973), «Прометей» (1974), «Весёлая хроника опасного путешествия» (1986)), книга Николая Куна «Легенды и мифы Древней Греции». Такая трансляция мифа через

сказки, художественную и научно-популярную литературу говорит о включенности его в коллективное сознание.

Изучение мифов как проявлений мировоззрения, результатов деятельности массового сознания в повседневных речевых фактах имеет большое значение для гуманитарной науки. В представленном исследовании рассматриваются мифологемы, зафиксированные в наименованиях городских торговых объектов (эмпоронимах) города Абакана, что позволяет сделать вклад в развитие мифонимики – раздела ономастики, изучающего собственные имена, связанные с религией, теологией, мифологией и фольклором.

Для анализа наименований, отсылающих к мифологемам, использовалась комплексная методика исследования, включающая в себя лексикологический анализ, компонентный анализ семантики эмпоронима, лингвосемиотический анализ, опросы, интервьюирование создателей названия и реципиентов, интерпретационный анализ и лингвистическую интроспекцию. Данный набор методов обусловлен пониманием эмпоронима как знака, в котором фиксируются различного рода смыслы, вкладываемые автором как сознательно, так и подсознательно. Будучи семиотической сущностью, наименование торгового объекта имеет план содержания и план выражения. В план содержания входят денотативные и коннотативные компоненты значения эмпоронима, в план выражения – вербальные и невербальные элементы формы названия (более подробно о структуре эмпоронима см. [1]).

Мифоним – название, связанное с мифологией, фольклором, религией – является знаком, транслирующим мифологический образ или сюжет (мифологему). В современной массовой культуре источниками мифонимов становятся разные культуры и религии: древнегреческая и древнеримская, славянская языческая и славянская православная, древнеегипетская, скандинавская, индийская и другие. В абаканской эмпоронимике чаще всего встречаются отсылки к древнегреческой и древнеримской мифологии,

например, в названиях автомойки «Гермес», кафе «Афина», салонов красоты «Афродита» и «Амазонка», сауны «Атлантик», базы «Веста», агентства развития продаж «Nisa», мясного дома «Меркурий», магазина сантехники «Нептун», центра медицинских услуг «Юнона», турфирмы «Пегас туристик Абакан» и др.

Реже используются славянские образы, они закреплены в наименованиях магазина товаров для дома и ремонта «Домовой», магазина сантехники «Водяной», кафе «Скатерть Самобранка», кейтеринговой компании «Самобранка», студии ногтевого искусства «Zewana». Также встречается упоминание образов германо-скандинавской (магазин одежды «Эльф – до 16»), древнеегипетской (медицинский центр «Исида»), кыргызской (автомагазин «Манас»), лезгинской (ООО «Алпан») мифологии.

Мифологемы, закреплённые в эмпоронимах Абакана, уже утратили свою сакральность для автора наименования и большинства реципиентов, отсылки к мифологическим образам отражают стремление придать объекту статус исключительного, выделить его из множества заведений, выполняющих ту же функцию. Вероятно, из-за сакральности образов христианской культуры для многих членов языкового коллектива упоминания их в названиях абаканских торговых объектов отсутствуют, так, наименование салона сотовой связи «TRINITY» является отсылкой не к библейской Троице, а к персонажу из фильма «Матрица», мифологический компонент при создании номинации не учитывался, при этом в самом фильме широко представлены религиозные и мифологические аллюзии.

Также мифологемы не отражены в таких наименованиях, как название магазина канцтоваров «Атлас», автосалона «Лада-Азия», магазина семян «Флора», магазина цветов «Нарцисс», мотивировочными признаками в них являются соответственно не имя титана из древнегреческой мифологии, а лексема со значением 'сборник карт'; не имя славянской богини, а название автомобиля; не имя древнеримской богини цветов и весны, а обозначение совокупности видов растений; не имя персонажа древнегреческой

мифологии, влюбившегося в собственное отражение, а название цветка. Наличие или отсутствие мифологического смысла в эмпорониме может подтверждаться невербальными элементами названия, например, на вывеске магазина товаров для дома и ремонта «Домовой» присутствует изображение персонажа славянской мифологии, а на вывеске магазина «Флора» нарисован садовник в окружении цветов.

Проведенный нами опрос показал, что реципиенты, как правило, осознают источник наименования и выявляют мифологему в эмпорониме. Неучет мифологемы может привести к возникновению реакций, не соответствующих ожиданиям автора номинации, например, название магазина товаров для детей «Медя» вызвало у опрашиваемых, знакомых с содержанием мифа про Медю, убившую своих детей, недоумение и негативную реакцию.

Таким образом, в эмпоронимике Абакана распространено использование мифологем в виде ключевого образа, воплощающего какой-либо культурный смысл или комплекс культурных смыслов, восходящего к мифологическим представлениям определенной культуры (народа). В современной массовой культуре мифологема теряет свой сакральный смысл и становится культурным образом, символом.

Литература

1. Кадола Т.А. Лингвосемиотический анализ наименований городских торговых объектов (на материале эмпоронимов города Абакана) [Текст] // В мире научных открытий. 2015. № 7.8 (67). с. 2920-2930.
2. Кереньи К., Юнг К.Г. Введение в сущность мифологии [Текст] // Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. М., 1997. с. 11-210.
3. Шейкин, А.Г. Смыслы культурные [Текст] // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. Том 2 / Главный редактор и автор проекта С.Я. Левит. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2007. с. 504-505.

4. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного [Текст] // Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. с. 26-36.

УДК 811.161.1

Кайгородова И.Н.

«Свой / чужой» в текстах советской политической цензуры

XX век в России был богат революционными потрясениями, отразившимися на русской культуре в целом и, соответственно, на языке как важнейшем «инструменте» духовной культуры. Дискурс власти большевиков через органы печати формировал коллективное мировоззрение о господствующем классе рабочих, своих и чужих. Одними из первых документов новой власти явились «Декрет о печати» (от 10.11.1917 г.) и «О революционном трибунале печати» (от 28.01.1918 г.), в которых получили отражение ценности власти рабочих и крестьян: «Цензура является для нас орудием противодействия растлевающему влиянию буржуазной идеологии» [1, с. 264–267]. В текстах советской политической цензуры 1917–1922 гг. формулировались общие принципы и закономерности «языковой жизни» советского общества и закладывались основы советской словесной культуры. А в основе всякого коллективного сознания лежат механизмы тождества и различения *своего* и *чужого* [2, с. 220–225].

В периоды социальных потрясений происходит трансформация устоявшихся социальных отношений, которая активизирует действие оппозиции *свой / чужой*. В текстах цензуры *свой / чужой* выделяется специальным знаком отчуждения – модальным оператором *так называемый*. Например: *Восстановление так называемой «свободы печати», т.е. простое возвращение типографий и бумаги капиталистам ... явилось бы недопустимой капитуляцией перед волей капитала* (Резолюция ВЦИК по

вопросу о печати. 17.11.1917). В этом примере чуждость названия *свобода печати* для адресанта относительна: он отвергает не саму номинацию, а лишь исключительное право *другого* (чужого) на свободу печати. Отчуждение в тексте усилено использованием кавычек (парным знаком пунктуации). Таким образом, словосочетание *свобода печати* для новой власти является «своим», а для врагов социалистической власти – «чужим». Ср.: *Мы должны уйти от этой свободы печати, зависящей от капитала* (Речь Ленина по вопросу печати, 17.11.1917).

В наибольшей степени способ представления оппозиции проявляется в словах и понятиях с ярко выраженными политическими и идеологическими представлениями. Информация, полученная из враждебных газет, в документах политической цензуры именуется, как: *ложные и ни на чём основанные сообщения; ложные слухи; вздорные сообщения, усиливающие контрреволюцию.*

Чужое соотносится с понятием *чужого* мира, в котором нет дискретных объектов, всё воспринимается нерасчленённо, не различаются ни отдельные детали, ни частные лица: *контрреволюционная печать разных оттенков; жёлтая и зелёная пресса; о буржуазной и другой печати, поместивших вздорные и ложные слухи; враждебная нам идеология.* Это мир форм множественного числа со значением однородного множества. В своём мире объекты имеют прочно закреплённые за ними имена (*трудящиеся, рабочий класс и крестьянская беднота, литераторы-коммунисты, рабоче-крестьянская молодёжь*), поэтому факт наименования, как правило, особо не подчёркивается.

На этапе становления советской власти использовались речевая стратегия обещания в режиме алетической модальности. Например: *Как только новый порядок упрочится, – всякие административные воздействия на печать будут прекращены, для нее будет установлена полная свобода в пределах ответственности перед судом, согласно самому широкому и прогрессивному в этом отношении закону; Настоящее положение имеет*

*временный характер и будет отменено особым указом по наступлении нормальных условий общественной жизни (Декрет о печати, 1917). Но уже в 1918 г. действия власти большевиков относительно печати реализуются в режиме деонтической модальности, которая характеризует практическое действие (поступок) с точки зрения определённой системы норм и относится к высказываниям о таких действиях («запрещено», «разрешено», «предписывается»). Функции военной цензуры начали постепенно расширяться. Ср.: *В целях сохранения военной тайны учреждается Военная цензура (Положение о военной цензуре, 23.12.1918); Книги, изданные без надлежащего разрешения, конфискуются ..., а издатели их привлекаются к судебной ответственности (Положение о Главлите, 06.06.1922); Цензура является для нас орудием противодействия растлевающему влиянию буржуазной идеологии (Циркулярное письмо областным отделам Главлита. 6.06.1922). Ярким примером разграничения сфер своё / чужое служат оценки, выраженные фразеологическими единицами. Например: ложные слухи (буржуазной печати) направлены исключительно к тому, чтобы посеять среди населения панику; буржуазная пресса вносит смуту в сознание масс и т.п.**

Одной из функций политического дискурса является *агональная функция*. Она реализуется прежде всего в стратегии дискредитации. Например, из письма В.И. Ленина в Наркомзем и Госиздат о книге С. Маслова «Крестьянское хозяйство» от 7.08.1921 г.: *... видно, что насквозь буржуазная пакостная книжонка, одурманивающая мужичка показной буржуазной «учёной» ложью. Почти 400 страниц и ничего о советском строе и его политике, – о наших законах и мерах перехода к социализму и т.д.* Заключает председатель СНК В. Ульянов (Ленин) это письмо инвективой в адрес цензора: *Либо дурак, либо злостный саботажник мог только пропустить эту книгу (1: 34).*

Печать оказалась важным полигоном для овладения информационным пространством и создания идеологемы *враг*: *«Всякий знает, что буржуазная*

пресса есть одно из могущественнейших оружий буржуазии» (Ленин. Декрет о печати).

Как элемент общественного сознания идеология существует прежде всего в языке. Именно благодаря языку идеология внедряется в общественное сознание и функционирует. Оценочность идеологической семантики во многом опирается на мифологические представления, поскольку идеология пользуется сложившимся мифологическим представлением носителя языка о действительности, не подвергающимся аналитическому осмыслению.

Влияние официальной идеологии осуществляется через языковую политику. Языковая политика мыслится как совокупность идеологических принципов и практических мероприятий по решению проблем в государстве. Она связана с сознательным воздействием на язык, его функционирование и развитие, оказывает непосредственное влияние прежде всего на лексико-семантическую систему, маркирование лексики. Языковые средства маркируют полюсы аксиологической оппозиции *свой / чужой*.

Литература

1. История советской политической цензуры. Документы и комментарии / Составитель Т.М. Горяева. М.: Рос. политическая энциклопедия, 1997.

2. Кайгородова И.Н., Манцерова И.В. Формирование оппозиции *старое / новое* в текстах утверждения советской политической цензуры // European Social Science Journal (Европейский журнал социальных наук). 2013. № 12. Том 2.

Миф и слово в политике

Тот или иной способ интеллектуального самовыражения в политической речи становится (по Р. Барту) *политическим* «лишь в силу неотвязного стремления к ангажированности» [1, с. 340]. Этот подражательный, условный способ речи представляет собой замкнувшийся на самом себе язык, подразумевая схему со статусом политического мифа. «Освоить или, лучше сказать, присвоить» подобный способ выражения, «значит сэкономить на самих предпосылках сделанного нами выбора, это значит объявить, что причины такого выбора подразумеваются сами собой» [1, с. 339]. В современной терминологии название такого самовыражения *политический дискурс*.

Идеология профессиональных коммуникаций обусловлена областью и предметом общения, спецификой групповой потребности, спецификой заказа, особенностями восприятия, а также интересами групп политически ориентированного дискурса. Речь идет об особом виде профессионального мироощущения, о творческом процессе в воображении иллюзорной действительности, существующей в том или ином сообществе конвенционально. В этом смысле можно говорить о конвенциональности семантики, которая связана с приоритетами в специфике восприятия предметов в рамках профессии.

В политико-идеологическом дискурсе СМИ конвенциональность семантики связана с мифологическими установками национально-культурного сообщества. За основу берется единство психического поля группы [2, с. 54], в котором пребывает сознательно или бессознательно идеологический субъект, область политики и культуры, в которой он находится. Существует культурный канон, предполагающий освоение

группой тех или иных ценностей, особого вида мироощущения и по-своему мифологизированного мышления.

Метафорический характер языковой действительности (по Ф. Ницше, язык состоит исключительно из метафор, но человек не осознает метафорический характер действительности) привел к тому, что «решающую роль в мифологическом мышлении играет не признак предмета, а его семантика» [2, с. 55]. Миф и метафора неразделимы, оценка национально окрашена, а национальные мифы являются реализацией общечеловеческих архетипов. Не случайно долгое время предметом «политической филологии» (наименование В. З. Демьянкова) служит политическая метафорика, расширение сочетаемости слов с их метафоризацией в текстах современной публицистики [3].

Создание политических образов требовало все новых и новых наименований. Одной из особенностей общественно-политического дискурса новейшего времени явилось развитие новых значений у колоративов, функционирующих главным образом в структуре устойчивых словосочетаний. Давно замечено, что всякое важное начало имеет тенденцию оформляться символами и тропами [4, с. 10]. Скажем, в древнейших текстах цветообозначения выполняли прежде всего символическую, а не эстетическую функцию живописания мира. Поэтика выразительности рассматривает архетипы в традиционном смысле: это архаические структуры, уходящие в миф, обряд, подсознательное.

В ряде исследований дискурса подверглись анализу мифемы *черное/белое/красное* [5, 11]. То, что сейчас стало характерным для цветообозначений в политике, похоже на то, что было с цветом в средневековье: поэтика архетипов в известном смысле «народная» поэтика. Рассуждая о лексике в сказках и мифах, Клод Леви-Строс отмечал, что ей присущи законы, которые определенным образом членят не только действительность, но и само мифическое видение мира. Ученый выделил в лексике так называемые *мифемы*.

Это слова с двойным значением, одновременно функционирующие в двух планах – в плане языка, где они сохраняют свое лексическое значение, и в плане метаязыка, где они выступают в роли элементов вторичной знаковой системы, которая способна возникнуть лишь из соединения этих элементов [6, с. 451-452]. В политическом метаязыке нет ни одного уровня, элементы которого не возникали бы в результате совершенно определенных, подчиняющихся известным правилам операций. Их функции могут быть обозначены (как верно отметил В. Пропп) при помощи отдельных слов [6, с. 451-452]. Ср. во враждебном политическом дискурсе о России: «страна-агрессор», «мафиозное государство», «крепость национализма».

В исследованиях последних лет говорится о манипулятивных практиках, характерных для статей, в которых речь идет о России. Это британские и германские англоязычные Интернет-издания журналистских произведений, где Россия представлена только с отрицательной стороны. Авторы выявили 8 мифов, с помощью которых корреспонденты и обозреватели формировали отрицательное общественное мнение европейской аудитории о политической системе в России [7].

Прагматическую трактовку мифа в современных медиаисследованиях можно отличить по двум видам *презентаций* – медиапрезентации и self branding (презентации себя).

МИФ КАК ТИП МЕДИАПРЕЗЕНТАЦИИ. По мнению Т.Г. Добросклонской, миф относится к одному из трех типов медиапрезентаций (*отражение, реконструкция, миф*). Этот третий тип медиапрезентации представляет собой «целенаправленно созданный, часто весьма отдаленный от реальной действительности, образ события. Основной чертой медиамифа является его «заданность», направленная на оказание определенного идеологического воздействия, на достижение тех или иных политических целей» [8, с. 54-55].

ИМИДЖ И SELF BRENDING КАК СОСТАВЛЯЮЩИЕ МИФА. Формирование собственного имиджа и презентация себя, умение «себя

позиционировать стало чрезвычайно актуальным в политике» [9, с. 222]. Прямое отношение к мифу имеет политический *имидж* (в переводе с англ. «образ», «статуя (идол), «подобие», «метафора», «икона»; от лат. «*imago*», связанного с лексемой *imitar* – «имитировать»). По словарю Н. Вебстера, имидж – искусственное создание, представление внешней формы какого-либо объекта, государства, политика, организации [Цит. по 10, с. 323, 346].

Литература

1. Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика: Антология / Сост. Ю. С. Степанов. Изд. 2-е. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. с. 327-370.
2. Седых А.П. Языковое поведение, конвенциональная семантика и национальные архетипы // Филологические науки. 2004. № 3. с. 51-56.
3. Чудинов А.П. Политическая лингвистика : уч. пос. 3-е изд. М.: Флинта : Наука, 2008.
4. Жолковский А.К., Щеглов Ю. К. Работы по поэтике выразительности: Инварианты – Тема – Приемы – Текст. / Предисл. М.Л. Гаспарова. М.: АО Изд. Группа «Прогресс». 1996.
5. Будаева Д. Р. Цветообозначения в политическом дискурсе // Лингвокультурология. 2011. Вып. 5. Екатеринбург, с. 4-33;
6. Леви-Стросс К. Структура и форма. Размышления об одной работе Владимира Проппа // // Семиотика: Антология / Сост. Ю. С. Степанов. Изд. 2-е. М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2001. с. 423-452.
7. Баканов Р.П., Хасанова А.Ю. Формирование мифов о России в англоязычных интернет-изданиях // Дискурс современных массмедиа в перспективе теории, социальной практики и образования. II Междунар. науч.-практ. конф. Белгород, БелГУ, 5-7 октября 2016 г.: Сб. науч. работ /

Под ред. Е.А. Кожемякина, А.В. Полонского. Белгород: ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2016, с. 140-151.

8. Добросклонская Т.Г. Массмедийный дискурс: теория и методы изучения // Дискурс современных массмедиа в перспективе теории, социальной практики и образования. I Междунар. науч.-практ. конф. Белгород, БелГУ, 1-4 апреля 2014 г.: Сб. науч. работ / Под ред. Е. А. Кожемякина, А. В. Полонского, А. Г. Ходеева. Белгород: КОНСТАНТА, 2014. с. 48-56.

9. Иванец Т.А. Журналист как бренд во всеукраинском издании «День» // Там же. с. 221-230.

10. Почепцов Г. Имиджелогия. М. : Рефл-бук, К.: Ваклер, 2006.

11. Григорьева О.Н. Цвет и запах власти. Лексика чувственного восприятия в публицистическом и художественном текстах : уч. пос.. М.: Флинта: Наука, 2004.

УДК 81'42:811.111

Кузина О.А.

Роль средств массовой информации в конструировании мифов (на примере освещения украинского кризиса)

О большинстве происходящих в мире политических событий человек узнает опосредованно через экран телевизора, страницы газет или монитор компьютера. Однако сегодня средства массовой информации являются не просто «окном», позволяющим увидеть окружающий мир, а скорее «кривым зеркалом», искажающим реальность. Обусловлено это в первую очередь новым витком информационной войны, развернувшейся в последние несколько лет между двумя ведущими игроками на геополитической арене – Россией и Западом. В связи с этим, произошедшее событие все чаще не

отражается в национальной прессе, а буквально конструируется заново на основе информационного повода в рамках идеологии и приоритетов внешней политики государства. В результате возникает некий мифологический образ, лишь отдаленно связанный с реальностью.

Основоположник отечественной медиалингвистики Т.Г. Добросклонская при анализе механизма отображения реальных событий средствами массовой информации выделяет три основных типа медиапрезентаций, обозначая их как «отражение, реконструкция и миф» [1, с. 56-57]. По мнению ученого, «отражение» предполагает наиболее точное, максимально приближенное к реальности воспроизведение событий» [1, с. 56].

На лингвистическом уровне этот тип медиапрезентации характеризуется большим количеством цитат, ссылок на источник информации и практически полным отсутствием комментирующего и оценочного компонентов. Второй тип, «реконструкция», «допускает большую свободу интерпретации со стороны СМИ: реальное событие заново «конструируется» в медийном пространстве на основе тех или иных политико-идеологических установок» [1, с. 57]. Подобная медиареконструкция преобладает в аналитических жанрах журналистики, где присутствует субъективный оценочно-идеологический компонент. Третий тип медиапрезентации – «миф» – «представляет собой целенаправленно созданный, часто весьма отдаленный от реальной действительности, образ события» [1, с. 57].

«Миф» всегда характеризуется большим количеством оценочности и способен оказывать определенное идеологическое воздействие. Тип медиапрезентации зависит от целей автора, однако ситуации кризиса и активного политического противостояния требуют большего выражения оценки и стимулируют появление «реконструкций» и «мифов», что мы сегодня и можем наблюдать в медиатекстах на большинство политических тем.

Мифы в свою очередь создаются как отбором фактов, так и использованием языковых средств. Именно на этапе отбора фактов происходит первичное моделирование будущего образа. Могут быть опущены важные характеристики, а второстепенные выдвинуты на передний план. Осуществляется это путем интерпретации или же просто расстановки политических акцентов. Т.С. Дроняева именует этот процесс «просеиванием фактов» [2, с. 499]. Например, во время активной фазы украинского кризиса, когда начались вооруженные столкновения милиции и протестующих, в англоязычных СМИ доминировала информация о пострадавших и погибших активистах, но почти полностью отсутствовали упоминания о раненых и убитых представителях правоохранительных органов. Так иностранному читателю предлагался миф о неоправданной жестокости милиции по отношению к слабым и беззащитным людям на улицах.

Миф в медиaprостранстве необходимо дополнять и поддерживать, поэтому и отбирается информация, способствующая детализации и закреплению мифа: описывается обмундирование внутренних войск, чтобы подчеркнуть, что хорошо вооруженные силы были брошены против безоружных мирных жителей. Когда в последние дни противостояния появляются снайперы, англоязычные СМИ единогласно и безапелляционно заявляют о том, что это правительственные вооруженные силы. Одновременно с этим замалчиваются данные о том, сколько сотрудников милиции погибло от выстрелов снайперов.

Однако для закрепления мифа в сознании читателя необходимо не только отобрать факты, но и облечь их в соответствующее языковое воплощение. В связи с этим авторы статей используют определенные оценочно нагруженные номинации, подкрепляя их стилистическими средствами. Для обозначения одно и того же события могут употребляться слова с противоположной коннотацией в зависимости от идеологии, взаимоотношения сторон конфликта и точки зрения автора сообщения.

В качестве иллюстрации обратимся к событиям в Киеве в 21-22 февраля 2014 года. Из имеющейся фактической информации мы знаем, что в ночь с 21 на 22 февраля 2014 г. президент Украины Виктор Янукович уехал из Киева в направлении Харькова, перед этим отдав приказ отвести с улиц милицию и спецподразделение «Беркут» в соответствии с подписанным договором. После этого группа людей заняла правительственные здания. В данном случае мы постарались использовать для описания события нейтральную лексику и исключили все оценочные фразы и комментарии. Возьмём сам факт совершившегося действия и передадим его с помощью различных лингвостилистических средств, выстроив нужную оценочную картинку. Так можно сказать, что Янукович бросил правительственные здания, сбежал, самоустранился от власти, спасался бегством и т.д. Далее переместим акценты в фрагменте с правительственными зданиями: здания захватили, взяли силой, незаконно заняли, организовали работу органом власти ввиду отсутствия президента и др. Следующий момент – кто же занял правительственные здания? Активисты майдана, протестующие, оппозиция, радикалы, националисты, представители народных масс ... И наконец, что же произошло в Киеве в ночь с 21 на 22 февраля? Неконституционный государственный переворот, смена власти, свержение легитимного правительства, торжество европейских ценностей и демократии над кровавым тоталитарным режимом В. Януковича? Если обратиться к материалам прессы, то в российском медиапространстве произошедшее называется государственным переворотом, имплицитно незаконную, насильственную, вооруженную смену власти. Британские и американские новостные порталы в свою очередь описывают события этого дня как самоустранение президента и формирование временного правительства, т.е. как вполне демократические, законные и мирные действия. Таким образом, каждая сторона конструирует свою мифологическую реальность.

Подобное различие в выборе номинаций хорошо заметно также в статьях, посвящённых войне на Донбассе и референдуму в Крыму.

Создаваемый СМИ образ соответствует официальной внешней политике обоих государств: в русском медиапространстве мы видим положительный образ России-защитника помогающей своим соотечественникам, а в западном медиапространстве – мифическое представление о России-агрессоре.

Неоднократное повторение определенных медиа интерпретаций приводит к созданию устойчивых образов-мифов, которые могут содержать как позитивный, так и негативный оценочный компонент. Систематическое использование определенной номинации И.М. Дзялошинский считает уже манипулятивной тактикой и называет «навешиванием ярлыков» [3, с. 5]. Подобный закреплённый с помощью СМИ мифический образ обладает сильным воздействующим потенциалом.

Таким образом, в настоящее время вполне справедливо рассматривать средства массовой информации как основное оружие в борьбе за геополитическое доминирование в мире. Медиапространство активно создает и распространяет образы-мифы политических событий, тщательно отбирая фактический материал, обличая его в оценочно-нагруженную языковую форму, оказывая воздействие на читателей и склоняя их к поддержке определенных людей, идей и событий.

Литература

1. Добросклонская Т.Г. Медиалингвистика: системный подход к изучению языка СМИ. М., 2008. 203 с.
2. Дроняева Т.С. Информационный подстиль. // Язык средств массовой информации: учебное пособие для вузов. М.: Академический Проект: Альма Матер, 2008. с. 496-521.
3. Дзялошинский И.М. Манипулятивные технологии в СМИ: учебно-методическое пособие. М.: Гуманитарный институт, 2006. 48 с.

**Представления о мифологическом содержании языка
в заметках Л. Витгенштейна о «Золотой ветви» Дж. Фрезера**

Суждения Л. Витгенштейна о работе известного этнографа Дж. Фрезера «Золотая ветвь» представляют особый интерес в связи с актуализацией некоторых аспектов проблемы понимания мифологического содержания познавательных практик, получающих свое закрепление в языке. Ряд его заметок по этому поводу больше напоминает совокупность отдельных неэксплицированных тезисов, которые содержатся в записных книжках 1930-х годов. В этих фрагментах отчетливо прослеживается несогласие Л. Витгенштейна с идеями Дж. Фрезера о возможности выявления рациональных причинно-следственных отношений в понимании смысла магических и религиозных практик: «Фрезеровское изображение магических и религиозных воззрений неудовлетворительно: он представляет эти воззрения как заблуждения» [1, с. 251]. Требуется другой взгляд на понимание этих явлений, свободный по отношению к истине в ее рациональном содержании, поэтому он пишет о том, что «дело обстоит совершенно иначе с религиозными обычаями народа, и поэтому здесь мы имеем дело вовсе не с заблуждениями» [1, с. 252].

В антропологическом исследовании Дж. Фрезера по логике Л. Витгенштейна следовало бы акцентировать внимание на ритуальных действиях человека вне отношения к повседневным практикам, так как они обладают особым характером. И это не ошибочное воззрение на природу вещей, и «более того, специфика этих ритуальных действий не связана ни с каким воззрением или мнением, истинным либо ложным» [1, с. 255]. Ритуал, по мнению Л. Витгенштейна, обладает особым символическим содержанием,

что способствует принятию его смысла вне отношения к пониманию того, что является истинным или ложным. Жизнеспособность этого символизма подтверждается тем, что современный человек также способен следовать обрядам и ритуалам, не зависимо от понимания их природы, их происхождения, и более того, сам характер языковой рефлексии мира соответствует этим принципам. В связи с этим философ пишет: «В старых ритуалах мы находим чрезвычайно разработанный язык жестов. И когда я читаю Фрезера, я хочу сказать: все эти процессы, эти изменения значения происходят и со словами нашего языка» [1, с. 257].

Эти рассуждения являются важными в связи с пониманием тезиса Л. Витгенштейна о том, что «в наш язык вложена целая мифология» [1, с. 257]. Мифологическое содержание языка выражается в том, что в нем проявляется цельность мира, и установление причинных связей явлений не способствует его абсолютному пониманию. Язык для философа выступает как продолжение мира, они нераздельны. В результате этой целостности мира и его языковой рефлексии понимание мира и соответственно языка осмысливается философом в тавтологических отношениях. Поэтому в своем «Логико-философского трактате» автор указывает на то, что высшей формой проявления языковой рефлексии мира становится молчание [2, с. 14].

Акцентируя внимания на проблеме установления связи языка и мира в его отношении к человеку в «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн обращается к понятию «языковая игра» с целью выявления жизненных интенций языка, что перекликается с указанием на его мифологическое содержание.

По мнению Л. Витгенштейна, в рассуждениях Дж. Фрезера как раз упускается из внимания жизнеутверждающее содержание взаимоотношения человека и мира. Поэтому философ подвергает критике ряд выводов «Золотой ветви», связанных с обращением к рациональному сциентизму. Так, например, Дж. Фрезер отмечает, что виды магических действий рассматриваются в соответствии с действиями законов причинно-

следственных отношений: «Гомеопатической, или имитативной, магией можно назвать колдовские приемы, основанные на законе подобия. Контагиозной магией могут быть названы колдовские приемы, основанные на законе соприкосновения или заражения» [3, с. 16]. Однако разговор об этих связях, которые лежат в основе магических действий, по мнению Л. Витгенштейна, является формальным, как и сама идея развития в целом: «Да и сама гипотеза развития, по моему мнению, есть лишь облачение некоей формальной связи» [1, с. 256].

В связи с этим не случайно в эпиграфе к «Философским исследованиям» Л. Витгенштейн отмечает: «Вообще прогресс как таковой представляется куда более значительным, чем он есть на самом деле» [4, с. 220]. То есть, прогресс не представляет собой обретение большего смысла и обоснованности знаний в понимании картины мира. Ее языковая фиксация демонстрирует бытийное содержание мира, реализующееся в мифологических представлениях. Эти выводы свидетельствуют о попытке философа преодолеть сциентистские установки с характерными для них рациональными принципами в объяснении языковой рефлексии мира, что способствует актуализации мифологического содержания, направленного на утверждение жизненных интенций бытия.

Литература

1. Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрэзера // Историко-философский ежегодник 1989. М.: Наука, 1989. с. 251 – 268.
2. Витгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus // Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. с. 11-228.
3. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2001. Т. 1. 286 с.

4. Витгенштейн Л. Философские исследования // Языки как образ мира. М.: ООО «Издательство» АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. с. 220-546.

УДК 811

Ставицкий А.В.

**Миф и его содержание:
проблема перевода**

По мере развития культурных коммуникаций и технологических возможностей их развёртывания, особую роль в межкультурных отношениях начинают играть отвечающие за поле смыслов культуры мифы [6]. Одной из главных тем, которые связаны с процессом мифотворчества, является проблема перевода смыслов. Ведь при воспроизводстве и трансляции миф обязательно переводится на язык того, кто должен его понять и усвоить. И в этом смысле язык как способ перевода, передачи, объективации мифа как образа, явления, закодированной информации не может ему предшествовать. Естественно, в данном случае речь не идёт о языке вообще, но о языке, на котором миф воспроизводится, хранится, передаётся и трансформируется.

В свою очередь, если с «лёгкой руки» лингвистов и семиологов всё вокруг можно уподобить тексту, а текст свести к языку, то получается, что в процессе познания избежать превращения любого явления в языковую сущность невозможно, потому что каждое явление предстаёт перед человеком посредством языка и познаётся в речи. Но нужно ли сводить его поэтому к речи? Ведь речь просто стоит между явлением и познающим её человеком и обрабатывает явление, превращая его в языковую сущность, подменяющую собой явление. Но язык, с помощью которого явление обрабатывается, этим явлением не является, как образ вещи не может её заменить в реальности, представляя её лишь в нашем сознании. И это значит, что вещь предшествует образу, как образ предшествует языку. А язык может

предшествовать мифу лишь в том случае, когда на первый взгляд неудачно подобранное слово вдруг даёт взрыв образов и ассоциаций, на которые вроде не было рассчитано, как, скажем, словосочетания «земляное яблоко» или «закрома души», создавая те образы, которые станут мифами для других [9].

Однако, познание мифа происходит через перевод информации с языка мифа на язык науки [7]. А это требует изучения проблемы перевода. С точки зрения лингвистики, мышление можно воспринимать, как переход от ещё немислимого (неизречённого) в мыслимое (изречённое) через уже установленные или заново определяемые формы субъективности и речи. А это значит, что «онтология перевода составляет первое и последнее условие преобразования невербального содержания сознания в артикулированные, грамматические и дискурсивные формы» [10]. Более того, сам дискурс зависит от среды национального общения и от рожденного ею языка.

Впрочем, на наш взгляд, языковая природа бытия не даёт оснований устанавливать лингвоцентризм в духе популярных до сих пор идей Л. Витгенштейна, для которого язык был онтологически оформленной «формой жизни», так как «всякое бытие есть бытие-о-котором-говорят». В результате этого язык и речь вытесняли и маргинализировали не только мышление, но и элементарные, построенные на чувствах и ощущениях представления с такой безапелляционностью, как будто мысль не объективируется с помощью речи, а действительно рождается во рту.

К иным выводам приходит Г.Д. Гачев, который, оттолкнувшись от успехов и притязаний лингвистики, сумел показать, что данная проблема носит не узко лингвистический характер. Согласно Г.Д. Гачеву, она является по своей сущности комплексной, синкретической, универсальной и подводит к той довольно туманной, но уже признаваемой всеми категории, как ментальность, выражаемой Г.Д. Гачевым в краткой, но ёмкой формуле «космо-психо-логос» [1]. В результате, по его мнению, хотя специфика национального мышления и связана с языком, но сам язык является следствием ментальности, сложившейся исторически и сформировавшейся в

определённых пространственно-временных условиях, которые у разных народов меняются настолько медленно, что собственно этими изменениями в краткой исторической перспективе можно просто пренебречь. Впрочем, поскольку роль описывающей миф «метасистемы» взяла на себя наука, а идеи Л. Витгенштейна для неё оказались предпочтительней, применительно к современной мифологии «она становится настолько жесткой», что, как пишет Ю.М. Лотман, с ней «почти перестаёт пересекаться». Но, так как приоритет суждения всё равно остаётся за ней, мифологии «в этих условиях полностью переходят в область «неправильного» и «несуществующего»». На каком основании? Лишь потому, что их «языки описания» не совпадают? Более того, жёсткая семиотическая структура науки не позволяет ей адекватно описывать миф. Он обвиняется в излишней хаотичности и непредсказуемости, а значит, неправильности, но, как писал об этом К. Хюбнер, «разве мы не оказываемся в том же положении, когда пытаемся судить о науке? Разве не предлагает она нам постоянно растущее ... многообразие гипотез и теорий? Тем не менее, мы говорим о науке в единственном числе» [11]. И не пытаемся от неё отказаться лишь потому, что в каких-то исследовательских вопросах, она оказалась права.

В своё время, описывая бытие духа, Г.В.Ф. Гегель писал: «дух, имеющий своим принципом адекватность с самим собой, единство своего понятия и своей реальности, может найти соответствующее ему бытие только в своем родном, духовном мире чувства, сердца и вообще внутренней жизни. Благодаря этому дух осознает, что он, как дух, имеет свое иное, свое существование в себе и внутри самого себя, и только вследствие этого он наслаждается своей бесконечностью и свободой» [2, с. 232]. И хотя Г. В. Ф. Гегель писал о духе, все его представления полностью подходят и под описание мифологии. Ведь она всегда соотносима лишь с собой, и находит соответствующее ей бытие «только в своем родном, духовном мире чувства, сердца и вообще внутренней жизни». Более того, миф действительно всегда существует «в себе и внутри себя, и только вследствие этого он наслаждается

своей бесконечностью и свободой». Эта характеристика обнаруживает поразительное совпадение описываемых явлений и не менее поразительное их понимание, что, вполне возможно, свидетельствует о том, что Гегель в принципе исследовал одно явление, где миф представляет проявленную сторону духа, которую великий немецкий философ смог так точно описать.

К сожалению, наука этим похвастать не может. И значит, поднятая выше проблема «перевода» языка мифа на язык науки не решена, поскольку наука с этим имеет затруднения. И, наверное, правы те, кто вслед за К. Леви-Стросом считают, что «Мифы являются доступными переводу лишь друг в друга» [3, с. 612]. Иначе говоря, миф нельзя переводить в нечто иное, чем он сам. «Ожидать от мифа однозначности, - в свою очередь писал Филипп Нейл, - все равно, что пытаться изложить сонет Шекспира в прозе» [5, с. 6]. Но и это сравнение, на наш взгляд, является крайне приблизительным. Значит, изучение мифа всегда будет упираться в проблему непереводимости текстов. Ведь, в силу того, что миф принадлежит к личностным мирам, пересказывать его столь же сложно относительно его действительной сути, как пересказывать увиденной во время сна сновидение. Кто пытался сделать это, знает, сколь неуловимым является видение и убогим становится его пересказ. Определявшие общее впечатление детали во время пересказа куда-то пропадают. И восстановить их полностью практически невозможно. Так и с мифом.

Применительно к функционированию языков, а через них и к функционированию всей семиотической системы, Ю.М. Лотман писал: «Невозможность точного перевода текстов с дискретных языков на недискретно-континуальные и обратно вытекает из их принципиально различного устройства: в дискретных языковых системах текст вторичен по отношению к знаку, то есть отчётливо распадается на знаки. Выделить знак как некоторую исходную элементарную единицу не составляет труда. В континуальных языках первичен текст, который не распадается на знаки, а сам является знаком или изоморфен знаку» [4, с. 572]. В целом данная мысль

возражений не вызывает. И её главная ценность в констатации трудности перевода дискретно-линейных текстов на имеющий принципиально иное устройство язык. Действительно, любой перевод с одной знаковой системы на другую неизбежно ведёт к трансформации. И при этом что-то обязательно будет утеряно. Но сама трансформация при этом заложена в миф как возможность его развития через игру смыслов, которую знаки в разных сочетаниях обеспечивают. И на этом принципе строится диалог, а диалог разностей обеспечивает смысловую устойчивость и развитие [8].

Литература

1. Гачев Г. Национальные образы мира: Курс лекций. М.: Издательский центр Академия, 1998. 432 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: В 4 т. Т. 2. М.: Искусство, 1969.
3. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х тт. Т.4. Человек голый. М.; СПб.: Университетская книга, 2007. 784 с.
4. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2004. 704 с.
5. Нейл Ф. Мифы и легенды. Расшифрованные послания и символы в работах великих мастеров. Харьков, Белгород: Изд-во Клуб семейного досуга, 2009. 128 с.
6. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
7. Ставицкий А.В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.
8. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь: Рибэст, 2012. 238 с.
9. Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.
10. Фокин С.Л. Перевод как незадача русской философии: к критике проблемы концепции мимезиса В. А. Подороги [Электронный ресурс] / С. Л.

Фокин. – Режим доступа: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/credo-new-2-2011/9610-perevod-kak-nezadacha-russkoj-filosofii-k-kritike-koncepcii-mimesisa-va-podorogi.html (дата обращения: 20.03.2016).

11. Хюбнер К. Прогресс от мифа [Электронный ресурс] / К. Хюбнер. - Режим доступа: <http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/ruspaper/HUEBNER1.htm> (дата обращения: 20.03.2016).

УДК 316.334.3

Стеванович Б.

Миф как проявление синкретичности бытия

Этимологически термин «миф» происходит от термина «слово». Но не от обычного слова, а «Божьего слова». Точнее: авторитетного утверждения о том, что раскрывается, объявляется или закрепляется. Кроме того (и это самое главное в мифе), *мифы* - это и *знак* правды и сама *правда!* Конечно, это значение мифа находится в глубоком противоречии не только с логикой здравого смысла, но и «истинной» или академической логикой (*логотипы*).

В древнегреческой культуре и философии, которая даровала нам эти два противоположных понятия, «*логос*» - это знак, цель которого состоит в том, чтобы опосредовать рациональную истину, основанную на доказательствах. Это, однако, не выполняется для *мифа*, который исторически старше. В нем слово не относится к правильно изображенному фактическому состоянию или закону, который должен быть рационально разработан. Миф - это скорее божественный адрес человека, через который проявляется сама суть мира.

Начало мифа пронизано судьбой в объективной силе языка, что не отличается от остальной «реальности»: внутри мифа *объект* и его *смысл*

взаимно переплетаются и создают мгновенное единство. Чтобы быть ясным, миф также представляет собой акт *выхода* из «сразу заданного», но в виде слов, изображений и значков, которые не имеют никакого особого значения, но авторитетно определяют, что *на самом деле* или что *должно быть*.

Миф не знает разграничения между идеальным и реальным, или разницы между изображением и объектом, поскольку он руководствуется принципом *идентичности*. Изображение объекта не представляет только этот объект - это тоже объект. Картина не просто «представляет» реальность - это реальность. Иными словами, миф не имеет сферы идеального, потому что внутри нее все «реально». Поэтому из-за его всеобъемлющего, но и творческого характера миф был доминирующей формой духовности человека от ранних культур, из которых позже были получены три основных типа духовной человеческой деятельности: религия, философия (наука) и искусство.

Мифическая и магическая сила языка особенно видна в случае личных имен, поскольку архаичный человек считает, что имя индивида и отдельное лицо создают неразрывное единство. В мифическом смысле они представляют собой свое собственное эго - то, что с ними может случиться, может случиться и с конкретным человеком. Однако это не означает, что в мифической мысли отсутствуют категории «причинности» и «результат». Просто мифическая причинность отличается от таковой в науке. И связано это с тем, что мифическое мышление «полисинтетическое». Оно состоит из единой неделимой совокупности восприятий с довольно неструктурированными внутренними отношениями. Хотя наука и ее эмпирические суждения хотят установить отличительную взаимосвязь между *определенными* причинами и *определенными* результатами, мифическое мышление «свободно» выбирает «причины», даже в вопросе о происхождении всей вселенной.

В мифе все можно сделать из чего-либо, поскольку каждая вещь связана с любой другой вещью во времени и пространстве, особенно через

метаморфозу индивидуальной формы вещи. В многочисленных мифологиях, которые объясняют начало Вселенной, мир происходит в разных фантастических сюжетах - от глубины первозданного моря, от черепахи или от цветка лотоса, в то время как люди происходят от земли, скал, деревьев или чего-то еще. Для мифического представления происходящего достаточно простого процесса и его объяснений.

Поэтому неправильно думать, что миф не знает причинности. Наоборот, она по существу неспособна выразить идею «случайного» возникновения в нем. С архаической точки зрения, стихийные бедствия, которые происходят на земле, которые поражают людей или индивиды никогда не бывают случайными - это на самом деле свидетельствует об определенной гипертрофии причинного «инстинкта» или необходимости причинного и телеологического объяснения. Связанное с этим понимание причинности также является одной типичной чертой мифического мышления, выраженной в логической ошибке, известной как *pars pro toto*. В сильно эмпирическом виде все результаты - его части, в то время как для мифического мышления все не имеет частей - часть одновременно и совокупность, и действует как таковая.

Впрочем, можно перечислять логические ошибки «примитивной логики» до бесконечности, но этот подход рискует потерять то, что необходимо в мифической мысли. Как самая широкая универсалия культуры и исторически самая ранняя форма коллективного сознания, миф не является когнитивной категорией и не служит для скрытия истины. Поэтому критика мифа с точки зрения эпистемологии и логики, фактически представляют собой неадекватные для интерпретации мифа способы в рамках рационалистического подхода.

С доисторического начала мифическая мысль всегда была привязана к практическому акту, хотя он не полностью полагался на нее. Это наиболее полная форма переживания реальности, поскольку в ней нет разницы между мыслью и практическим действием, между разумом и материей, между чем-

то иррациональным и чем-то дискурсивным, между универсальным и частным, между формой и содержанием и т. д.

Поэтому рассказ о происхождении, или, возможно, о «происхождении происхождения», «времени до времени», в истине мифа имеет тенденцию быть абсолютно действительным, поскольку объявляется бесспорным и относится к первопричине и принципу всего, включая «конечную тайну бытия». В своей самой глубокой основе миф - это история, которая говорит о высшей реальности, о сущности всей вселенной и истинных смыслах ее явлений.

Мифическое восприятие реальности вытекает из непосредственного чувства преемственности человеческой и другой жизни, а также из ее связей с единым бытием. Миф говорит из «сущности вещей», он дает обзор и объявляет глобальный смысл, как Вселенной, так и человеческой жизни.

Миф понимает себя как слово бога, вдохновение, провидение, цель которого полностью пропитывает человека и определяет целостность мира и жизни. «Истина» мифа переступает любые человеческие границы, поскольку он сверхчеловеческий, бесконечный как «абсолютная истина».

Его роль заключается в том, чтобы дать смысл миру, предложить суждения и ценности, которые являются моральными и конкретно человеческими. Согласно своей собственной структуре миф пытается исключить необъяснимые события и неразрешимые проблемы, он объясняет, что непонятное с помощью понятного, немислимое через мыслимое, неразрешимое посредством легко разрешимого.

Следовательно, мифотворчество не может быть сведено к удовлетворению любопытства первобытного человека; его основная функция заключается в гармонизации сообщества и, следовательно, предотвращении ситуации, в которой господствует хаос и может возникнуть непоследовательность, сомнения и апатия.

Мелетинский считал, что основная цель мифологии заключается в превращении хаоса в космос, в котором (процесс трансформации) Космос включает аксиологические и этические взгляды с самого начала.

Впрочем, если мифология всегда объявляет о каком-то божественном «всезнании», благодаря которому сама жизнь человека стала достойной, призыв его «Сирены» должен быть непонятным для большинства современных «Одиссеев». Его неспособность различать картину вещей из самой вещи, его закрытие человека на циклические естественные движения, его фиксация на «пред-началах» вселенной и неоспоримой вере в общую значимую связь внутри всего, что существует, показывают, что миф также скрывает очень сильный консервативный, даже регрессивный духовный потенциал.

УДК 101.1

Тюгашев Е.А.

Демаркация мифологии как социально-философская проблема

В философии проблема демаркации традиционно формулируется как проблема точного определения границ научного знания, отделения науки от ненауки. Известны слабые критерии научности знания (доказательность, систематичность, эмпирическая обоснованность), но сильные критерии не найдены. Проблема демаркации науки признается нерешенной.

Из опыта обсуждения проблемы демаркации науки вытекают несколько важных выводов:

во-первых, решение проблемы демаркации науки необходимо сопряжено с демаркацией других типов знания (философии, утопии, религии, мифологии, искусства);

во-вторых, проблема демаркации науки и других типов знания неразрешима в рамках частных философий (философии науки, философии искусства, философии религии и т.п.);

в-третьих, демаркация отдельных типов знания не может быть проведена в дисциплинарном поле гносеологии путем их попарного сравнения или субординации по некоторому критерию (например, по степени рациональности или по степени исторической влиятельности).

Попытки демаркации мифологии также подтверждают эти выводы. Так, указание на такую особенность мифа как «логическая нерасчлененность, неотделенность мышления от эмоциональной, аффекто-моторной сферы» [1, с. 89] не позволяет отделить его от искусства.

Представляется неубедительным и следующее суждение М.И. Лисовой: «В отличие от мифологии, философия пытается ответить на те же вопросы, но руководствуясь логическим анализом, выводами и обобщениями. В этом заключается коренное отличие этих двух форм общественного сознания» [2, с. 48.]. Это суждение не убедительно, на наш взгляд, потому, что общее понятие логики как науки о формах и законах мышления допускает выделение специфической логики мифологического мышления, что корреспондирует известному учению И.М. Голосовкера о логике мифа [3]. По-видимому, не случайно, признавая мифологию и философию особенными видами мышления, М.И. Лисова дифференцирует их по степени рациональности [2, с. 48].

Не вполне убеждает и предлагавшееся А.Ф. Лосевым философско-историческое позиционирование мифологии как исторически преходящей идеологии общинно-родовой формации [4, с. 10]. Процессы ремифологизации общественного сознания и актуальность мифов в современную эпоху [5; 6] не позволяют уверенно говорить о том, что мифология осталась в первобытности и перестала быть основой идеологии.

Учитывая описанный опыт решения проблемы демаркации форм общественного сознания, мы полагаем справедливым мнение А.К. Уледова о

том, что в качестве критерия структуры общественного сознания наиболее правильно принять общественную практику [7, с. 60]. Действительно, различные виды общественной практики играют разную роль в генезисе форм общественного сознания и в обратном влиянии этих форм на общественную жизнь. Так, В.С. Соловьев полагал, что «положительная наука соответствует экономической области по общему им материальному характеру» [8, с. 150]. В.Ф. Эрн вполне традиционно характеризовал искусство через единство с эстетической деятельностью, религию – через единство с нравственными отношениями [9, с. 122]. Ввиду необходимости соотнесения форм общественного сознания и видов общественной практики проблема демаркации отдельных форм общественного сознания (в т.ч. мифологии) разрешима только в социальной философии.

В связи с этим интересна идея А.Ф. Лосева о том, что мифология возникла как «фантастическое перенесение общинно-родовой формации на всю природу и на весь мир, когда все вещи оказываются живыми существами, объединенными к тому же родственными отношениями» [10, с. 459].

В контексте социально-философского принципа детерминации форм общественного сознания общественной практикой и теми общественными отношениями, которая эта практика конституирует, наблюдение А.Ф. Лосева можно интерпретировать как факт тесной генетической и структурно-функциональной связи мифологии с семейно-родственными отношениями.

Сам по себе факт такой связи сомнений не вызывает. Например, В.В. Мильков мировоззренческое ядро древних мифических представлений видит в «идее о космическом браке, из которого разворачивалась вся множественность мира» [11, с. 510]. Брак – это одно из важнейших родственных отношений. Следовательно, «брачное» миропонимание является одной из вариаций отображения мира как совокупности родственных отношений.

Но следует дифференцировать возможные теоретические интерпретации данного факта. В социально-философской интерпретации

мифология является мировоззренческой репрезентацией семейно-родственных отношений как системы общественных отношений в структуре социального организма. Так мы объясняем то обстоятельство, что мифологические представления существуют и обновляются вместе с развитием семьи на всех исторических стадиях развития общества.

Комментируя объяснение А.Ф. Лосева, С.С. Розова заметила, что на окружающий мир люди всегда смотрели через какую-либо призму [12, с. 182]. Следуя М.А. Розову [13, с. 192–195], этот механизм она называла явлением морфологической репрезентации. По-видимому, данный прием использовал И. Кант, объясняя возникновение религии. По его мнению, мораль ведет к религии, поскольку формулирует идею морального законодателя, определяющего как цель мироздания, так и цель человека [14, с. 81–82]. По Канту, в религии люди смотрят на мир через призму нравственных отношений. Мир осмысливается посредством моральной метафоры и конструируется фигура морального законодателя мироздания. В генезисе мифологии родовые отношения выступают как своего рода инструмент репрезентации мира, когнитивная схема, через которую мир описывается.

В целом можно отметить, что типы духовно-практической деятельности, конституируемые в качестве мировоззрений (язык, мифология, философия, религия, наука, искусство, утопия, оккультизм), возникают в результате представления (репрезентации) мира посредством категорий, фиксирующих базовый для них тип практически-духовной деятельности. В случае демаркации мифологии определенное затруднение составляет дифференциация семейно-родственных отношений и отношений генеративных – порождения людей людьми. Вероятно, что последние могут быть социально-практической основой оккультного мировоззрения.

Литература

1. Колесниченко Л.И., Фиолетова А.В. Миф как форма общественного сознания архаического человека // Научные труды Московского гуманитарного университета. 2015. № 4. с. 87–95.
2. Лисова М.И. Место мифологии в ряду форм общественного сознания // *Sciences of Europe*. 2016. № 7. с. 47–50.
3. Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М.: Наука, 1987. 218 с.
4. Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М.: Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1957. 620 с.
5. Боровкова О.В. Субъект познания как критерий демаркации исторического мифа и исторической науки // Вестник Томского государственного университета. 2013. № 377. с. 45–49.
6. Михалевская А.С. Проблемы взаимодействия и демаркации мифа и науки в современном обществе // Известия высших учебных заведений. Сер.: Гуманитарные науки. 2013. № 4. с. 269–271.
7. Уледов А.К. Общественная психология и идеология. М.: Мысль, 1985. 268 с.
8. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. с. 139–288.
9. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 575 с.
10. Лосев А.Ф. Мифология // Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1964. Т. 3. с. 457–467.
11. Мильков В.В. Язычество // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. IV. с. 510–511.
12. Розова С.С. Классификационная проблема в современной науке. Новосибирск: Наука, 1986. 223 с.
13. Розов М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск: Наука, 1977. 222 с.
14. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 709 с.

О кельтских параллелях в индоевропейской мифологии

Теория моногенеза утверждает единство происхождения человеческого языка из одного источника. При едином языке и общей территории расселения бесспорным может быть и единство мифологической базы в древности. Впрочем, тот же результат мог получиться и в результате перенимания опыта соседей, в т.ч. их мифологических и легендарных представлений. Мы попытались провести анализ в этом плане для кельтских мифов.

Наиболее показательным на наш взгляд является единство топонимической основы поселений современных кельтов с архаическими основами географии других индоевропейских народов. Северная часть современного острова Ирландии называется Ольстер, несомненно, от древнего Ульстера. Та же географическая основа содержится в имени камня Алатыря русского фольклора, который «всем камням отец». Камнем, кстати, часто именуют горы (см. названия отдельных вершин современного Уральского хребта). Любопытно, что в имени верховного бога кельтов Eochaid Allathair (Эохайд - отец всех), т.е. по сути Эохайд Алатырский, дважды содержится намек на осколок древней индоевропейской географии. Учитывая, что с глубокой древности людей часто называли с посвящением богам, можно предположить и связь имени короля Артура с той же основой Алатырь. Культ камней был широко распространен среди кельтских народов [1].

Имеется немало других любопытных параллелей, которым нелегко на первый взгляд найти объяснение. В частности, племена богини Дану в кельтской мифологии очень напоминают по наименованию данайцев Гомера

или данавов индийцев. Можно найти и соответствующие параллели другим греческим героям, но в своеобразном обрамлении. В частности, Пуйл (Пелес) может быть принят как Парис, хотя и является владыкой потустороннего мира. Его женой в мифах является валлийская Рианнон, которую лингвистически нетрудно свести к Лань (Елена). На этом параллели с "Илиадой" заканчиваются, но стоило бы напомнить, что даже у греков были иные варианты отношения к Елене. В частности, считалось, что Гомер ослеп из-за клеветы на нее. Она даже считалась оказавшейся в Египте, а с Парисом в Трое была лишь ее тень. Обращает на себя внимание при этом сходство имени Париса и царского титула фараона (пер-о – «большой дом») в Египте, что могло послужить основой подобной легенды. В топонимике Франции подобные имена вполне могли составить современные названия городов Париж (Paris) и Руан.

Есть в кельтской мифологии и судьба Менелая, только вот называется он совсем иначе. Так, некий бог Мидир - владелец сида Бри Леит и божество потустороннего мира, похищает у короля Эхеда супругу, но тот направляется в сид и отвоевывает ее обратно. Эти параллели еще раз подчеркивают отличия ахейской и микенской цивилизаций, которые были замечены в начале нашего века и до сих пор не объяснены окончательно. Нельзя потому отвергать и возможность создания греческого эпоса племенами близкими к кельтам.

Ирландцы всегда считались в народной традиции богохульниками и любителями выпивки. Они активно сопротивлялись внедрению христианства, поэтому любимый ирландский святой Патрик - покровитель Ирландии, удивительно похож по имени на римское божество подземного мира Дис Патера (позднее отождествлен с Плутоном). Впрочем, если судить по дню рождения Святого Патрика (17 марта - национальный праздник Ирландии), то он скорее должен быть сопоставлен с римским Либером (дата празднования также 17 марта), который отождествляется с Вакхом-Бахусом [2, с. 412].

Напомним, что по кельтским древним верованиям, что отметил еще Юлий Цезарь, они произошли от подземного божества с именем Дит (славянский Дед?). Со славянами кельтов роднят наличие меча Экскалибур (валлийское - Caledvwlch) в артуровском эпосе, который похож на Меч Кладенец в русских сказках. Даже территория Уэльса (Wales) удивительным образом перекликается с именем русского скотьега бога Велеса. Вполне возможно, это является отражением былого соприкосновения славянских и кельтских племен. Имеются даже некоторые параллели в связи имен Святой Грааль (Sangreal) и русский богатырь Святогор. Даже мрачные фоморы мифов могут иметь параллель в имени русских обитателей Белого моря поморов. Последние, кстати, лучше других сохранили древние варианты былин, да и звук «ф» в славянском языке долгое время отсутствовал, заменяясь именно «п».

Риторические части древнеирландских саг, как показал анализ, представляют собой весьма древние тексты. Сохраненные в устной передаче они были записаны уже тогда, когда их смысл уже был не понятен даже писцам. Слова архаического ирландского языка находят прямые соответствия в древних хеттских и ведических текстах, хотя между ними имеется разрыв в 2 тыс. лет. Признается некоторыми и бывшее кельтско-италийское языковое единство. Все это заставляет предположить возможность их былого сосуществования на индоевропейской прародине на территории Ближнего Востока по Т.В. Гамкрелидзе и В.В. Иванову [3], что позволяет получить некоторые любопытные разъяснения кельтских и иных мифологических имен. Так, если связать Мидира по имени с семитскими по происхождению словами, связанными с дождем, болотом, но и с зоной оседлого населения (арабское - мидир), то владыка сида может стать совладельцем одной из свайных построек. Подобные постройки в древности очень широко были распространены по территории Европы и частично и Азии.

Изображения бога скандинавов Тора связывает с кельтским Таранисом наличие молота, позднее топора. Это можно разъяснить тем, что первоначально оба были богами плодородия и покровителями земледельцев. Тогда боевой молот богов превращается в мирное орудие пахаря, которым первоначально разбивали крупные комки земли, оставшиеся после вспашки. С переходом к подсечно-огневному способу земледелия молот сменил топор, подрубавший деревья для нового посева. Со скандинавским Одином роднит кельтского бога Дагду наличие неиссякающего котла со свиной, сходного с рогом изобилия. Некоторые имена кельтов могут быть искажены почти до неузнаваемости и истолкованы в духе «народной этимологии», но их основу все же можно узнать. Так, Риангабаир («морская лошадь» - подобное выражение встречается в «Сказках 1001 ночи» в первом путешествии Синдбада-морехода) может быть истолкован как Лангобард. Даже имя Ллир может быть сопоставлено с именем бога Энлиля из шумеро-аккадской мифологии. Греческие же кентавры вполне могут оказаться народом кельтиберов, что может свидетельствовать о близких контактах последних на заре распада индоевропейского единства. О последнем свидетельствуют и некоторые другие мифологические параллели [4].

Возможным объяснением замеченных нами аналогий в мифах кельтов и других индоевропейских народов могут, конечно, служить контакты племен на этапе расселения по современной территории Европы. Однако нам представляется, что, несмотря на возражения историков, такие контакты были возможны и на территории Кавказа и Ближнего Востока. Наличие мотивов "Илиады" в кельтском фольклоре может быть не простым ее заимствованием в поздние времена, а переложением данных независимого третьего источника. Тогда возможно события «Илиады» происходили еще в зоне возможного проживания предков индоевропейцев в Малой Азии и к востоку и югу от нее.

Литература

1. Широкова Н.С. Мифы кельтских народов. М.: АСТ, Астрель, Транзиткнига, 2005. 432 с.
2. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима / Пер. с польск. В.К. Ронина. М.: Высш. шк., 1988. 496 с.
3. Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. Древняя Передняя Азия и индоевропейская проблема. Временные и ареальные характеристики общеиндоевропейского языка по лингвистическим и культурно-историческим данным // Древние цивилизации. От Египта до Китая. М.: Ладомир, 1997. с. 591-614. (ВДИ. - 1980. - №3).
4. Харитонов А.М. Об одной китайской параллели к греко – угарито - кавказской трактовке мифа о чудесном рождении ребенка из камня // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып.4. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2002. с. 60-64.

8. МИФ ТРАДИЦИОННЫЙ И СОВРЕМЕННЫЙ: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА. ЭВОЛЮЦИЯ МИФА

УДК 008

Двуреченская А.С., Серболова Ю.Р.

Роль масс-медиа в мифологизации популярных артистов эстрады

В современном обществе технологии масс-медиа актуализируют традиционные мифологические структуры, формируя новые мифы. Парадокс этого процесса заключается в том, что структура и функции современных мифов явно перекликаются с функциональными особенностями древних мифов.

Само по себе воздействие масс-медиа на общество носит манипулятивный характер, в связи с чем современный человек не всегда способен понять, где ему навязали определенные мысли, взгляды, или идеи, а где сформировавшееся у индивида мнение действительно принадлежит ему. Другими словами, симулятивность современных мифов не отменяет их колоссального влияния на личностные социальные представления.

Обратимся к определению «масс-медиа», которое как объясняет в своей работе Г. Бакулев, является синонимом к термину «массовые коммуникации», и традиционно под ним понимается процесс передачи или распределения информации, или других форм символического содержания обширной, географически рассеянной аудитории, а это значит, что любая информация может доходить до большого количества людей, неважно, будь это политические новости, реклама нового автомобиля или новости из жизни популярных артистов [1]. Передача различных форм символического

содержания позволяет системе массовых коммуникаций транслировать и культурные «смыслы» мифологического свойства.

Румынский философ М. Элиаде указывает на то, что традиционный «миф – это изложение сакральной истории, повествующее о событии, произошедшем в достопамятные времена “начала всех начал”» [2]. Но если в традиционной культуре глубинный смысл мифа был доступен избранным, то в современном обществе трансляция мифов получает массовый характер. Распространение мифов современных осуществляется через массовое сознание, так как оно некритично по отношению к действительности, имеет потребность в чуде, доверительно относится к источникам информации, а также упрощенно воспринимает действительность.

Массовое сознание изначально мифологично по своей природе, так как часто опирается на слухи, чужие мнения, стереотипы, и прочие подобные феномены. Следовательно, мифосознание выступает в качестве важного компонента структуры массового сознания [3].

Современная мифология предполагает внедрение отдельных элементов мифа в немифологическую культурную ситуацию, однако в отличие от архаической мифологии, существование и функционирование современных мифов поддерживаются средствами массовой информации, которые непосредственно воздействуют на стереотипы массового сознания. Именно в мифе образуется особый способ восприятия мира, при котором чувства воплощаются в определенной символической форме. Такой формой может выступать и музыкальное пространство, включая самих исполнителей.

В данной статье мы не будем углубляться в сравнительный анализ традиционного мифа и современного, а сделаем акцент на сопоставление персонажей мифа древнего и мифологизированных героев современности. Прежде всего необходимо сказать, что персонажи традиционного мифа – это сверхъестественные существа, более того, они общеизвестны. Миф помогает раскрыть их творческую активность и обнаружить сакральность их деяния. Сегодня, в век информационных технологий, существуют свои

мифологизированные герои современности и особое отношение к ним общества перекликается с сакральным отношением людей к древним мифическим героям.

Примерами таких героев в современном обществе являются популярные артисты эстрады. В отличие от мифа традиционного, обладающего «естественным» текстом, мифы, связанные с современными артистами, создаются искусственно.

Такие мифы просто не способны существовать без помощи и поддержки масс-медиа. Можно с уверенностью сказать, что именно технологии масс-медиа создают современного мифологизированного героя в лице популярного артиста, придавая его личности и поступкам возвышенный и чудесный характер.

Реальная биография музыканта эстетизируется, в нее добавляются вымышленные факты, иногда они и вовсе заменяются биографической легендой. Личность исполнителя, его жизнь становятся для общества объектом внимания и обсуждения. Все это относится к причинам рождения новых мифов вокруг артиста.

Данные примеры являются поверхностными, но тем не менее они очень важны для создания мифологизированного героя. Обратимся к самой музыке, а точнее к музыкальным текстам, ведь они также создают мифический образ современного артиста. Здесь в пример можно привести музыку отечественной панк-рок-группы «Король и Шут». Феномен популярности этой группы ставит многих исследователей в тупик. Многотысячная армия поклонников, полные залы на концертах, моментальность продажи записей и атрибутики с изображением этой группы.

Как пишет в своей статье отечественный культуролог А.В. Костина, причины такой популярности нужно искать в тексте самих песен, его связи с фольклорными истоками, а точнее с жанром суеверного рассказа. Для него присущ характерный ряд особенностей, таких как: включение в повествование существ нижней демагогии, фантастический сюжет, «ночной»

колорит, общее ощущение ужаса, все это имеет родство с мифом [4]. Таким образом, композиция и сюжет группы «Король и Шут» воспроизводят те мотивы, которыми обладает традиционный миф.

Музыка и тексты песен усложняют облик исполнителя, объединяя в одно целое персонажа музыкального произведения и реального исполнителя, тем самым дополняя облик мифологизированного артиста. Можно с уверенностью говорить, что именно мифы «создают» музыку и музыкантов, наполняя их смыслом. С этой позиции феномен группы «Beatles» и состоит в том, что они обладали уникальными свойствами. Прежде всего в произведениях «Beatles» сливаются воедино чувства авторов, личности исполнителей и атрибуты символов; появляясь в песне, они отражают социальные мифы публики тех лет [5].

Таким образом, мифы не теряют своей актуальности в современном мире, а мифологизированные герои находят воплощение в реальных людях. Персонажи мифа древнего – существа сверхъестественные и общеизвестные, сам миф выступает в роли рычага, чтобы открыть творческую активность и сакральность деяния мифического героя. В современном же мире все эти свойства мифологического героя переносятся с помощью технологий масс-медиа на конкретных людей, в нашем случае – на популярных артистов эстрады.

Таким образом возникают мифологизированные герои современности. Чтобы основательно подкреплять данный образ, используются приукрашенные биографические факты, своеобразный внешний вид и атрибутика артиста, его недостижимость для «простых» людей. Вокруг подобного «героя» формируется свое «мифологическое пространство», постоянно подпитываемое новыми историями и «мифами».

Литература

1. Бакулев Г.П. Массовая коммуникация: Западные теории и концепции. М.: Аспект Пресс, 2005. 176 с.
2. Элиаде М. Аспекты мифа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://e-libra.su/read/165203-aspekty-mifa.html>
3. Васильев С.С. Механизмы и уровни внедрения мифа в массовое сознание: масс-медиа как инструмент социального мифотворчества // Историческая и социально-образовательная мысль. 2009. № 2. с. 37-46.
4. Костина А.В. Массовая культура: архаические истоки или «новая религиозность»? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.mosgu.ru/nauchnaya/publications/2009/professor.ru/Kostina_AV.pdf
5. Непомнящий Л.А. Рок-музыка – современные мифы // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 2 (19-2). с. 82-88.

УДК 179

Карагулян А.Л.

Особенности социальной мифологии в переходных обществах

Существует историческая закономерность: во все времена социокультурные кризисы разной степени являлись стимулом для активации культурно-мифологических конструктов и социально-политического мифотворчества. Именно мифы, в условиях кризиса социальной действительности часто содействуют преодолению социокультурной неопределенности, рождают хотя бы временные островки стабильности, желаемые и/или иллюзорные образцы социальной справедливости. С другой стороны, невозможность адекватных коррекций, соотносимых с современной социальной динамикой и недоступность сложных конструктов современной науки массовому сознанию, рождают общественный спрос «слабых» форм

рациональности, где некоторые элементы знания заменены метафорами и социальными мифами [1, с. 14]. Преломляя принятые формы общественной жизни, миф создает новую «высшую» реальность, которая в рамках носителей конкретных мифологических традиций воспринимается как идеальный шаблон жизни. Как отмечает Р. Барт, в результате этого - миф обедняет смыслы реальности, отодвигает их на второй план, распоряжаясь им по своему усмотрению. Смысл теряет свою собственную значимость, но продолжает жить, питая собой форму мифа [2, с. 82].

Современные мифы как по форме, так и по содержанию значительно различаются от архаичных. Это уже не те древние и наивные истории. Современные мифы - это социальные и политические конструкции, обретшие теоретическую оболочку, которые рассказывают о возможности построения совершенного общества с точки зрения справедливости или же про историческую уникальность данной нации и тем или иным образом ее превосходство над другими. Поэтому вполне понятна закономерность востребованности таких мифов именно в переходных обществах.

Так, кризис постсоветских обществ побудил такое болезненное состояние общества, которое сопровождалось упадком социальной структуры, производственных отношений, политических, юридических, этических и мировоззренческих идеалов и ориентиров. Именно поэтому постсоветские социально-экономические трансформации активизировали самые глубинные, традиционно считавшиеся архаичными слои общественного сознания, что одновременно привело к расширению иррациональных способов освоения мира и сфер функционирования социального мифотворчества. Отсутствие теоретических основ экономических и политических реформ привело к тому, что произошло простое изменение старых мифов («продвинутый социализм», «переход к коммунизму») на новые [3, с. 4]. Социальное пространство наполнилось лозунгами и теориями, очень далекими от действительности («экономические преобразования за несколько месяцев», «приватизация решит все проблемы», «рынок урегулируется автоматически»

и т.п.). Общество, оказавшееся бессильным перед множеством экономических проблем, обратилось к разнородным мифам, потому что именно последние в данной ситуации предлагали такое мировоззрение, в рамках которого каждой проблеме можно было найти соответствующее решение.

На данном этапе развития постсоветских обществ социальное мифотворчество также оказывает воздействие почти на все сферы общественной практики, но самым явным образом это явление отображается в политике. В частности можно выделить несколько наиболее часто встречающихся мифов в трансформационной Армении:

- Миф о том, что надо стремиться к демократии ради демократии, и что последняя может быть средством решения всех общественных проблем.

- Миф о том, что бытие в эпоху трансформаций может быть достаточным условием для оправдания недочетов функционирования социальных институтов и законодательной сферы.

- Миф о том, что в ситуации существенной несовершенности даже любая мелкая реформа есть «большой и значимый шаг» к демократии.

- Миф о том, что если тот или иной деятель или партия были выбраны большинством народа, то все его действия всегда оправданы.

- Миф о том, что «большой брат» (Америка, Европа, Россия) нам подарит демократию и поможет войти в «цивилизованный мир» (понятно, что в России в этот миф приобретает противоположную модальность, обретая черты империалистического настроения) и т.д.

Со стороны массового сознания такие мифы в основном принимаются с готовностью, так как не требуют больших теоретических знаний или реального анализа. Чтобы принять, что «коллективизация решит все» или наоборот – «рынок и приватизация решат все» нужны всего лишь минуты. Тем самым по своей форме многие мифы похожи на лозунги [4, с. 28]. Повседневное сознание просто не сможет принять глубинные теории, потому что для этого требуется достаточно большой багаж знаний. Поэтому

начинают мифологизироваться такие серьезные явления, как государство, демократия, нация и т.д. Таким образом в последнее время политизация и идеологизация мифа становятся очевидными. В эпоху тотальной идеологии современный миф теряет свое онтологическое содержание и на первый план выдвигается его функциональный смысл, а именно - объединение людей и направление социально-политической энергии по определенному руслу. В итоге критерием реальности становится практика, причем практика политическая [5, с. 83].

История показывает, что независимо от времени и конкретной ситуации властям всегда было выгодно внушать массам созданную ими желаемую картину мира, что способствовало максимально долго сохранять власть и управлять обществом. Тем самым вполне понятно, что в настоящем также особое внимание уделяется тем социальным функциям мифов, которые могут эффективно влиять на общественное сознание. Проблема заключается в том, что общество в отличие от природы есть результат человеческой целенаправленной сознательной деятельности. Человеческое сознание создает общество и конструирует социальную действительность. В свою очередь дальнейшая направленность и содержание человеческой деятельности вытекает именно из этой действительности, которую она же и создала [6, с. 57].

В свете вышесказанного, в современных обществах обилие структур, профессионально занимающихся созданием и воспроизводством разного рода мифов, создает такое семантическое пространство, где реальность и ее разные толкования и копии начинают сосуществовать в одном культурном контексте, что в итоге часто приводит к чувству утраты действительности со стороны широких слоев общества.

Согласно Бодрийяру, именно в таких условиях формируются и процветают симулякры - пространство ложных знаков, отрезанное от реальных объектов и процессов. Они обладают большой чувственной и эмоциональной насыщенностью и в человеческом сознании создают более

яркие виртуальные картины мира по сравнению с реальным. Определенно можно аргументировать, что в современных постсоветских обществах существуют тенденции, когда социокультурные традиции, постоянно трансформируясь, под конец приобретают черты симулякра. На поверхности социального бытия они создают совершенно новую реальность и отделяясь от подлинника, начинают жить своей собственной жизнью.

В постсоветском пространстве такие симулякры находят свое выражение в создании ложных партий и общественных движениях, выборах с предрешенным исходом, разных форумах и популистических политических деятелях, ничем не обоснованных рейтингах, проектах и лозунгах. Все это приводит к главенству разных формальных проектов по сравнению с реальными действиями и достижениями, к постоянной идеологической обработке в условиях отсутствия реальных концепций. Во всех этих случаях происходит замена реальности на чистые знаки. В итоге на одном полюсе оказываются политики, занимающиеся производством символической власти, а на другом – массы «молчаливого большинства», которые «ослепли игрой символов и отдались в рабство стереотипам, и которые согласны с готовностью принять все, лишь бы оно было зрелищным» [7, с. 14].

Такое общество вообще не может быть участником политического и исторического процесса. Между тем в основе реальной политики лежат не символы, а смыслы. От политического действия ожидается, что оно должно по возможности целостно отображать стоящие за ним реалии, быть прозрачным и моральным, соответствовать настоящим идеалам представительского правительства.

В итоге имеем своеобразную дилемму: мифы эффективны на конкретном этапе общественного развития, а с ними социальная действительность в конце концов может превратиться в совокупность симулякров с политическим подтекстом. Такая ситуация еще раз подчеркивает необходимость теоретических работ по таким проблемам, как социальное мифотворчество в современных культурах, структура и

содержание современных социально-политических мифов, этническое мифотворчество и функционирование мифологических структур, демаркация мифов и симулякров в постсоветском обществе.

Литература

1. Кольев А.Н. Политическая мифология: реализация социального опыта. М.: Логос-М, 2003. 384 с.
2. Барт Р. Миф сегодня // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. - М.: «Прогресс», «Универс», 1994. 616 с.
3. Осипов Г.В. Мифы уходящего времени. // Социологические исследования. 1992. № 6. с. 3-14
4. Осипов Г.В. Социальное мифотворчество и социальная практика. М.: «НОРМА», 2000. 541 с.
5. Мангейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. М.: «Юристъ», 1994. 704 с.
6. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Медиум», 1995. 323 с.
7. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург, 2000. 96 с.

УДК 316.663:101.1

Крылова М.Н.

Мифы о магии в современном информационном пространстве

Информационное пространство современного социума характеризуется такой важнейшей особенностью, как насыщенность информацией, связанной

с мифологизацией сознания. Стремление к мифу свойственно человеку: с помощью мифа он объясняет то непонятное, что наблюдает в окружающей действительности. Миф помогал выжить нашим первобытным предкам: без мифа обычная молния была бы настолько непостижимым для древнего человека явлением, что вызвала бы несовместимые с жизнью трансформации сознания. Логикой исторического процесса подразумевается, что чем меньше будет непознанного в окружающей реальности, чем сильнее разовьётся наука, тем менее нужным человеку станет миф. Однако сегодня миф приобрёл новые особенности и новые функции. На смену мифу как естественному явлению пришла мифологизация – технология, с помощью которой происходит внедрение в сознание личности и коллектива той или иной иллюзии. Как отмечает И.Е. Кроливецкая, «утратив веру (в себя или высшие силы, это уже не важно) люди ищут опору в жизни, создавая при этом новые мифы» [1, с. 17].

Мифологизация активно изучается современными философами, социологами, психологами. И.Ю. Филиппова анализирует соотношение мифологизации и массового сознания [2], М.В. Хубутя выделяет новые явления в сфере мифологизации сознания в современной России, строящей демократическое общество [3], А.С. Цыганков рассматривает мифологизацию как способ интерпретации исторических событий [4]. Для исследователей несомненно, что миф стал важнейшей частью мышления и жизни современного россиянина, который не представляет себя без мифологического восприятия ряда явлений. В частности, мифологизация коснулась сферы сверхъестественного, астрологии, инопланетного присутствия, кроме того, укрепляются мифы о сильной России, о справедливом правителе, о внешнем враге. Миф стал средством активного воздействия на сознание россиян и формирования в нём представлений, выгодных для правящих кругов. Человеком с мифологизированным сознанием легче управлять.

Инструментами мифологизации являются телевидение, пресса и другие средства массовой информации, псевдонаучная литература, а также произведения художественной литературы.

Целью настоящего доклада является анализ инструментов распространения в современном информационном пространстве мифов о магии и выяснение роли данных мифов в мифологизации массового сознания.

Под мифами о магии мы понимаем представление о том, что сверхъестественное возможно, что колдуны, маги, ведьмы существуют, что есть силы, неподвластные человеку.

Значимым инструментом распространения мифов о магии является в настоящий момент телевидение и ряд идущих на разных каналах телепередач. Особенно хочется остановиться на телешоу «Битва экстрасенсов» (2007-2017 гг., канал ТНТ). Это невероятно популярная еженедельная программа, герои которой – ведьмы, колдуны, маги, целители и т. п. – выполняют задания, пользуясь своими сверхъестественными способностями. Вопрос о том, являются ли телепрограммы постановочными или в них фиксируется действительно магическое действие, регулярно обсуждается в СМИ.

Так как телешоу очень убедительно, его герои – реальные люди, а задания основываются на реальных событиях, часто трагических, то роль данной телепрограммы в распространении мифа о магии огромна. Трезвомыслящие люди пытаются противопоставить «Битве экстрасенсов» логические доводы. К примеру, в феврале текущего года программа получила антипремию от министерства образования и науки РФ за популяризацию лженауки [5]. Учёные стремятся «раскрыть глаза» аудитории на роль подобных передач: «...Зритель попадает в ловушку магии событий, превращаясь в послушного биосоциального робота» [6, с. 77]. Но эти голоса никто не слышит: подавляющее большинство зрителей (по проведённому нами среди студентов опросу – 86 %) считают, что герои «Битвы» – не

шарлатаны, а реальные экстрасенсы. Назовём ещё несколько телепередач, в которых регулярно на полном серьёзе рассматривается «работа» экстрасенсов: «Русские сенсации» (НТВ), «Совершенно секретно» (РЕН-ТВ), «Тайна жизни» (РазТВ), «Охотники за привидениями (ТВ-3) и др. В лучшее время на самых популярных каналах любой желающий может получить дозу мифа и магии.

Помимо телевидения, мифы о магии распространяются с помощью псевдонаучной литературы, наводнившей прилавки современных книжных магазинов. Мы провели анализ предложения данной литературы по каталогу популярного интернет-магазина «Мир книги» [7]. Обычный поиск в категории «Книги о магии, эзотерике и непознанном» показал 948 товаров, например, «Книга черной и белой магии. Иная реальность» А. Крючковой, «Магия предметов в вашем доме. Традиции Востока и Запада» В.Б. Зайцева и т. п. Многие книги имеют прикладной характер, на полном серьёзе «учат» читателей колдовать: «1961 новый заговор сибирской целительницы» Н.И. Степановой, «Чтение, защита и лечение ауры. Практический курс» Я. Дикмара и др.

Вносит свой вклад в популяризацию мифов о магии и современная художественная литература. Мы имеем в виду не модную сегодня фантастику и фэнтези: читатели книг этих жанров понимают, что перед ними вымысел. Дело в том, что в ряде произведений, не относящихся к специальной мистической литературе, в том числе в книгах о подростках, мистика, гадания, предсказания и подобные вещи подаются читателям как реальные, настоящие. Например, юная героиня одного из романов о любви для девочек вскользь, спокойно замечает: *«Мама – страстная поклонница всякого рода таинственных вещей. Она уже много лет пишет статьи в газету о мистике “Тайная сила”, и, кроме того, она известный на всю страну экстрасенс. Она сделала много пророчеств, которые сбылись»* (В. Селин. Роман по ошибке).

Для неокрепшей детской логики, да и для психики, такого рода высказывания, особенно не в мистической литературе, где заранее заложен элемент вымысла, а в книгах других жанров, могут быть вредны. Детям навязывается представление о наличии в окружающем мире непознанного, о реальности колдунов, ведьм, экстрасенсов, пророчеств, то есть происходит мифологизация их сознания.

И.Ю. Филиппова отмечает: «Миф является показателем качественного состояния массового сознания» [2, с. 7]. Если мифы о магии настолько широко распространились и настолько прочно вошли в сознание россиян, значит, оно, это сознание, было к данному процессу готово, а возможно, даже требовало его. И некие медийные силы, которым выгодна мифологизация сознания современного россиянина, активно используют сегодня эту открытость массового сознания. Перед нами манипулятивная технология, одна из многих, распространённых в современном информационном пространстве.

Литература

1. Кроливецкая И.Е. Мифологизация сознания в России // Научно-методический электронный журнал «Концепт». 2016. Т. 23. с. 17-21. URL: <http://e-koncept.ru/2016/56384.htm> (дата обращения: 28.09.2017).
2. Филиппова И.Ю. Мифологизация массового сознания: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Ставрополь, 2002. 21 с.
3. Хубутя М.В. Мифологизация массового сознания в условиях демократизации современного российского общества: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Ростов-на-Дону, 2013. 22 с.
4. Цыганков А.С. Миф как форма интерпретации истории (социально-философский анализ): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Волгоград, 2015. 31 с.

5. «Битва экстрасенсов» получила антипремию за популяризацию лженауки. URL: <https://ria.ru/society/20170208/1487482936.html> (дата обращения: 28.09.2017).

6. Гамалея, Г.Н. Телевидение как магическая ловушка времени / Г.Н. Гамалея // Наука телевидения. 2016. № 12.1. с. 77-89.

7. Мир книги. URL: <http://moymir.ru>. (дата обращения: 29.09.2017).

УДК 128 + 316.7

Кузнецова И.С.

Модернизация мифа: образ человека в XXI веке

Миф в современном научном знании рассматривается как многогранное, полиаспектное явление. Классическое определение мифа как наиболее остро ощущаемой чувственной действительности даёт А. Ф. Лосев [1]. Исходя из этого, следует признать миф той сферой, в которой живёт человек. Истинность данного суждения апеллирует к констатации универсальности мифа, его имманентности. Особенно ярко миф реализуется в трех основных направлениях: философском, культурологическом и психологическом.

Миф как философская категория появляется в первобытности - на этапе осознания человеком своего существования, связи с окружающей действительностью. Избирая центральным образом абстрактные понятия и облакая их в образно-художественные формы, миф помогает человеку создать искусственно сконструированное пространство ограничивающее бытие от небытия, смерти. Используя художественные, символические формы, миф утверждает иррациональный образ мысли и действия заключённый в рамки определённой культурно-исторической эпохи. В.В.

Мириманов [2], рассматривая историю искусств, проследил путь мифа в развитии культуры, сделал вывод, что: миф не может быть уничтожен, поскольку изживание одного мифа даёт начало новому. Так происходит постоянное обновление и актуализация мифа.

Психология субъективирует понимание мифа, рассматривает функционирование мифа в отдельной личности. В данном контексте необходимость мифа проявляется в потребности человека сомоидентифицироваться, быть включённым в контекст бытия. Человек становится концентрацией разрозненных контекстов и проекций, преломлённых в его сознании. Он - новый уникальный проект. А.Ф. Лосев указывает на связь личности с мифом, отмечая, что миф это не сама личность, но ее лик, в то время, как сам миф определяет жизненный путь человека [1]. Персональный миф «пишется» на языке индивидуального внутреннего мира. Это является причиной его крепкого контроля, начиная от примитивных реакций до высших экзистенциальных переживаний. Каждый человек имеет свою историю - микромиф, который определяет целеполагание его жизнедеятельности. Этот миф возникает из глубин психики, соединяясь с «высшей духовностью», обретает формы с помощью воображения.

Культурно-психологическая интерпретация мифа позволяет сказать о перманентной корреляции частного и социального в процессе индивидуального формирования личности и развития культуры в целом. Важно обратить внимание на архаическую психологию (Г. Корбин, Дж. Хиллман), где утверждается, что исследование человеческой сущности возможно только посредством анализа культуры, в которой находят свое отражение мифологические, архетипические паттерны. Ранее О. Шпенглер отметил, что типы личности и типы культуры взаимообусловлены [3], а, по мнению А. Гуггенбуля, образы мифов каждого поколения связаны с субкультурой, соответствующей внутреннему самоощущению человека [4]. Таким образом, очевидна не только взаимообусловленность человека и

культуры, но и уникальность каждой эпохи развития, следовательно, и типа личности формируемого в лоне этой культуры.

Современная культурная парадигма стала результатом технологического прогресса, постмодернизма и глобализации. Это привело к деформации культурно-исторического и социального статуса многих сфер человеческой жизни, в частности детства, что усилило кризис в отношениях взрослый-ребёнок. Сложность и противоречивость этих отношений, как указывает С. Л. Шалаева заключаются в следующем:

1. пролонгация периода детства, инфантилизация общества (Нил Постман [9]);

2. сокращение численности социальной группы детей, при сохранении установок на развитие общества силами подрастающих поколений;

3. потребность в инициативном и творческом типе личности, но унификация институтов - технологизации мира детства; 4. установка на гармоничное развитие ребенка как разносторонней личности и реальная образовательно-воспитательная система;

4. материализованные атрибуты детской инфраструктуры - принадлежат Миру Взрослого.

В основе данных парадоксов выделяется два взаимоисключающих представления о детстве: а. «Золотой век»; б. «Ребенок – это никто». Это затрудняет концептуальное определение феномена и разработку адекватного отношения к детству. В ситуациях разрыва культурных парадигм, как констатирует С.Л. Шалаева, дети забывают традиции отцов, а народы забывают родную культуру, наступает время бифуркационного типа человека массового маргинального, флюгерного типа [5. С.164 – 181]. Инфраструктура детства отражает и воспроизводит характер актуальных социо-культурных процессов, связанных с потребительской цивилизацией, устремленной к индивидуальному успеху, культу телесного. Детство становится частью механизма самовоспроизводства бифуркационного типа личности - ресурсом строительства глобальной цивилизации.

В технологизированном и дигитативном мире остаётся всё меньше места живому общению, в частности родителей с детьми. В этой связи, очевидно изъятие из воспитательного процесса *мифа* - аккумулятора человеческого опыта в образно-художественной форме, что естественно и доступно для детского сознания. Эта доступность определяется двумя основными фактами. Во-первых, культура детства – первобытная культура: «детское мышление характеризуется такими чертами, как антропоморфизм, анимизм, дологизм, мистицизм, идентификация с миром природы» [6. С. 7]. Во-вторых, мифо-иррациональное мышление первоначально и универсально по отношению к остальным формам.

Знакомство человека с миром начинается с колыбельных, которые задают пространственно временные ориентиры бытия [7]. Далее мифы и сказки позволяют ребёнку посредством приобщения к общечеловеческим ценностям, определить социально положительный жизненный сценарий. Эрик Берн констатирует, что из детских сказок ребёнок получает и утверждает в себе ценности [8]. Художественные тексты определяют логику социокультурных связей индивида. Концентрация народной мудрости и опыта в доступной для понимания ребёнка форме оперирует самым начальным уровнем человеческого мышления, и, такое обращение направленно на глубинные психологические и культурные основания ребёнка. Эволюция персональной мифологии в актах непрерывное раздвижение онтологических рамок отдельной личностью – есть цель воспитания.

По мнению С. Аратунян, миф совершает «осмысление собственного прошлого, настоящего и будущего в понятиях развертывающейся личной мифологии, позволяет увидеть повседневные заботы в облагораживающей рамке вечных дилемм человечества» [9. с. 42], наделить смыслом и идеей жизнь. Таким образом, миф соединяет частное и целое, концентрируя в отдельной личности всю историю и опыт. Совокупность личностных начал

ориентированных на духовные идеалы не допускает стагнации и увядания, стимулирует движение культуры.

Рационализация знания релятивизм истинности приводят к отказу от двучастного развития человека, оставляя утилитарную форму существования. Это отражается на системе воспитания – проекции ценностей и ожиданий общества. Сегодня детям всё реже читают книги, ещё реже рассказывают сказки наизусть. Характер социализации и самоидентификации личности с самого детства нивелирует духовно-нравственный аспект, нарушая двучастное развитие человека. Это создаёт условия для формирования нового типа личности, которая не отождествляет себя с универсальным знанием в определённой культурной среде, а старается через обращение к сиюминутным потребностям и благам оправдать своё бытие, всё более отдаляясь от своей сущности.

Литература

1. Лосев А.Ф. Миф - Число – Сущность. М.: Мысль, 1994. 919 с.
2. Мириманов В.В. Искусство и миф: Центральный образ картины мира. М.: Согласие, 1997. 327 с.
3. Шпенглер О. Закат Европы. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 1373 с.
4. Гуггенбюль А. Наивные старцы / Анализ современных мифов. Спб.: Б.С.К., 1997. 96 с.
5. Шалаева С.Л. Технологизация мира детства в современном обществе // Синергетика социальных коммуникаций в современном обществе: Сб. материалов. Йошкар-Ола, 2001. 260 с.
6. Хазей С.А. Психология детской мифологии и фольклора (на материале исследования детей и подростков на территории Республики Беларусь): автореф. дис. ... канд. психол. наук. М., 1998. 20 с.
7. Осорина М.В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 2000. 278 с.

8. Берн Э. Игры, в которые играют люди. М.: Эксмо. 352 с.
9. Postman Neil, The disappearance of childhood. Knopf Double Publishing Group, 1994, 192 p.

УДК 008

Лепехов С.Ю.

Митраистские мифологии как медиативный фактор в евразийском культурном и политическом пространстве

Комплекс мифов, получивших широкое распространение на евразийском пространстве в древности и средневековье, и генетически связанный с персонажами индоиранского пантеона (иранский Митра, индийские Митра, Майтрейя и производные от них, или связанные с ними божества) можно условно обозначить как «митраистские мифологии», имея в виду их общее происхождение и общие (или смежные) ареалы бытования.

Ряд факторов способствовал необычайной скорости и широте распространения этих культов, среди которых следует особо отметить высокие медиативные свойства митраистских мифологий в интегративных культурных и политических процессах, протекавших в античном средиземноморском мире, а также в центрально-азиатском регионе и сопредельных с ними районами. В этой связи стоит упомянуть культ Мгера в древней Армении, восходящий к иранскому Митре, а также Пехара в тибетской мифологии.

Можно предположить, что и на формирование древнемонгольской мифологии и религии оказали влияние ирано-персидские культы, в частности, культ Митры. Как авестийский Мифра, так и ведийский Митра являются божествами персонифицирующими идею договора, договорных отношений в широком смысле слова. Эти же функции, если исходить из

этимологии, перешли, впоследствии, к буддийскому бодхисаттве Майтрейе. Культ Майтрейи оказал огромное влияние на формирование буддийской цивилизации на всем Дальнем Востоке. Он сформировал эсхатологию, вобравшую в себя многие древнейшие мифы и верования, и явился идейной основой учений многочисленных народных буддийских и синкретических течений и толков. Не только предводители крестьянских восстаний, но и правители стран провозглашались явившимся в мир Майтрейей. Вера в Будду Грядущего в значительной степени определяла мировоззрение и культуру дальневосточных стран.

Культ Митры, получивший широкое распространение в древней Римской империи имел своих адептов по всей Европе. Помещения, предназначенные для жертвоприношений Митре – митреумы, известны в Британии, в Германии, в Паннонии. Изображения Митры были и в древнем Херсонесе.

Близость митраистских мифологий древним культурам многих народов, эсхатологические ожидания, сопровождавшие, связанные с ними обряды послужили источником миллениаристских движений на евразийском континенте, оказав влияние на важные культурные и политические аспекты формирования евразийских цивилизаций.

УДК 165.9; 378.128

Соегов М.

**О структурной идентичности имен (прозвищ)
раннесредневекового Коркута (Горкуз «страши их») и древнего
Заратуштры (Йараштурай «помири нас всех»)**

Начнем с того лингвистического факта о том, что туркменскому литературному акыт- 'наливай воду (например, из кундюка / кувшина на

мои руки, чтобы я смог их мыть)» в отдельных лебапских диалектах туркменского языка соответствует акыз- ‘в том же значении’. Данный факт зафиксирован в письменных памятниках туркменского языка, а также словах музыкального фольклора: *Gamyn akan ýügrük suwdan bir ogul akytduň-sa, diýgil maňa* (Китаб-ы дедем Коркут). *Göz akyzur juýu-gam* (Бабур). *Kösäň kellesinden akyzur ganyn* (Строка из народной песни).

Из примеров видно, что в обоих своих морфологических вариантах глагол ак- ‘стекай’ в форме побудительного залога несет грамматическую семантику второго лица единственного числа повелительного наклонения (akyt-/akyz-).

Такую же картину можем наблюдать в отношении глагола горк- (корк-) ‘страшиться’, ‘побойся’, которая вырисовывается, например, при сравнении материалов, собранных Махмудом Кашгарским в своем знаменитом словаре, с современными языковыми данными: *Ol any korkutty* (М. Кашгари, XI век). ‘Он его страшил’. ‘Он его пугал’. Ол оны горкузды – современное туркменское соответствие ‘в том же значении’.

Итак, основной герой (автор?) «Книги моего деда Коркута» очевидно стал знаменитым не своим личным именем, а прозвищем (псевдонимом) Коркут / Горкут), лексическое значение которого является: ‘страши (наших недругов)’. Это – во-первых.

Во-вторых, Коркута из сочинения «Родословной туркмен» Абу-л-Гази мы считаем трансформированным образом Тоньюкука (646–724) – крупного политического и военного деятеля Древнетюркского каганата (государства Гёктюрков), и превратившим затем в народно-эпический герой «Книги» [См.: 1, 206–214]. Это является следующим, уже историко-фольклорным, подтверждением того, что Коркут / Горкут по своей смысловой нагрузке – это действительно ‘Страши (наших недругов)’.

Исходя из основных параметров вышеизложенного, теперь переходим к этимологии, выдвинутой академиком М.З. Закиевым [2, с. 75–80] в отношении тюркского происхождения имени (псевдонима или

прозвища) пророка зороастризма (огнепоклонничества) – Заратуштры, которому было дано Откровение в виде Авесты, священного писания этой древней религии. В наиболее значимой и почитаемой части Авесты (в Гадах) сказано, что Заратуштра родился на территории туранских племён, которые по Фирдоуси во все времена истории враждовали с Ираном. Сами эти факты из истории зороастризма наводят современного исследователя на мысль о возможной иноязычности, если говорить более конкретно, о тюркоязычности туранцев.

Примечательно то, что не только представители династии Караханидов считали себя продолжением Афрасиаба (по-тюркски: Тонга Алп Ер, правитель Турана), но и знаменитый Тамерлан (Тимур хромой, 1336–1405) и даже более поздний Эмир Хайдар Бухарский (правил в 1800–1826 гг.) также считали себя “правителями Турана”.

О бесспорной идентичности корней слов Тур(ан), тур(кмен) и Тур(кестан) и некоторых других вопросах, связанных с этой проблематикой, мы уже высказали свое видение в статье «Древний Туран глазами лингвиста-тюрколога», которая включена в сборник «Древний мир», обнародованный в Москве в 2017 году [3, с. 65–71]. Чтобы не допустить неизбежного повтора здесь специально не расширяемся об этом заново, и переходим к лингвистическому обоснованию тюркского происхождения антропонима Заратуштра – пророка зороастризма, который считал, что миропорядок зависит от выбора самого человека, и проповедовал тираду – единение благих мыслей, благих дел и благих слов, что в целом соответствует менталитету современного туркмена и представителей других тюркских народов.

Исконно тюркское слово “заратуштра”, в составе которого со временем происходили некоторые звуковые изменения (метатеза), исторически состоит из следующих элементов: зара- (йара-) – глагол-основа со значением ‘быть полезным’; аффикс -ш – показатель совместно-взаимного залога; аффикс -тур – показатель побудительного залога;

аффикс -а(й) – показатель модальности с оттенком просьбы. Как известно, каждый глагол в тюркских языках в своей исходной форме (без временных показателей) обозначает второе лицо единственного числа, т.е. как-бы говорящий обращается непосредственно к своему слушателю. Аффикс -тур (совр. -дыр) сосходит к глаголу тур- (дур-) ‘стой’ в прямом и переносном значении. Таким образом, в нашем случае: заратуштра / йараштура(й) ‘помири всех нас’. Ибо миссией пророка зороастризма была примирение враждовавших тогда между собой туранских племен, и затем их – с иранскими племенами. Что касается древней метатезы в виде з/й (зара-/йара-), то она сохранилась в отдельных словах туркменского языка по настоящее время: зо:л-зо:л (или йо:л-йо:л) мата «ткань в полоску», «полосатая ткань».

Мы вслед за академиком М.З. Закиевым также утверждаем, что пророк Заратуштра носил тюркское имя (прозвище) со значением «помири нас всех» и зороастризм был создан древними тюрками, но со следующим существенным уточнением: огнепоклонничество (зороастризм) возникло на основе солнцепоклонничества (тенгризма), Неслучайно, если древнегреческий «отец истории» Геродот (484–425 гг. до н. э.) о массагетах-саках утверждал, что «Единственный бог, которого они почитают, это – Солнце» [4, с. 79], то географ Страбон (63 г. до н. э.–23 г. н.э.), как бы дополняя его, писал о саках, что «Богом считают они только Солнце» [5, с. 523]. Эти слова созвучны с сообщением историографа империи Хань, китайца Сыма Цяня (145 или ок. 135 г. до н. э. – ок. 86 г. до н. э.) из его «Исторических записок» («Ши цзи»): «Утром шаньюй (правитель сунну / хунну – М.С.) выходит из ставки и совершает поклонение восходящему Солнце, вечером совершает поклонение Луне» [6, с. 40]. Ибо эти авторы, жившие более 2000 лет тому назад (двое на Западе, один на Востоке), почти одновременно писали о религиозном мировоззрении этнических составляющих одного и того же суперэтноса (термин Л.Н. Гумилева), т.е. о религии древних предков тюрков (местных

и ушедших на восток туранцев), верой у которых служило тенгрианство (тенгризм).

Литература

1. Соегов М. Некоторые вопросы раннесредневековой этнической истории туркменского народа в свете трудов Л.Н. Гумилёва по этнологии (в порядке обсуждения) // Научное наследие Л.Н. Гумилёва: истоки, эволюция, проблемы восприятия. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Л.Н. Гумилёва (2–3 октября 2012 г.). СПб., 2012. с. 206–214.

2. Закиев М.З. Тюркская морфонология и этимология // Проблемы востоковедения, № 2 (76). Уфа, 2017. с. 75–80. 3.

3. Соегов М. Древний Туран глазами лингвиста-тюрколога // Древний мир: история и археология. Труды Международной научной конференции «Дьяковские чтения» кафедры истории древнего мира и средних веков им. проф. В.Ф. Семенова МПГУ (3 декабря 2016 г.). М., 2017. с. 65–71. (Электронное издание).

4. Геродот. История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского. Л.: Ленинградское отделение Изд-ва «Наука», 1972. 561 с.

5. Страбон. География в семнадцати книгах. Перевод с греческого с предисловием и указателем Ф.Г. Мищенко. М., 1879. с. XXV+838+CCLXXVII.

6. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). [Выпуск первый]. Предисловие, перевод и примечания В.С. Таскина. М.: Наука, 1968. 177 с.

**Современный миф:
новые подходы и возможности изучения**

На заре становления наук естественнонаучное мировоззрение ради простоты понимания в основу логики интерпретации заложило принцип, освобождающий исследование от цели и субъекта познания. И как следствие, в сочетании с «физикой человеческой души» Б. Спинозы, отождествившая животное с «рефлекторным автоматом» рефлекторная теория Р. Декарта и выстроившая по единому образцу «законы естественные и политические» социальная физика Т. Гоббса заложили одну из основ научного мифотворчества под общим названием редукционизм. С тех пор на протяжении сотен лет учёным Нового времени удавалось логическим путём «доказывать» правоту своих утверждений, пока в XX веке не стало ясно, что потенциал редукционистской парадигмы неограничен. Более того, редукционизм в нынешних условиях для науки более напоминает ловушку, в которую она попала через миф, и, возможно, через него сможет выбраться [9].

Анализируя роль науки в отношении мифа, К. Леви-Строс заметил: «Глубина... и значительность научных идей, во-первых, определяется их способностью объяснять и соединять воедино факты, до этого остававшиеся разрозненными и необъяснимыми, то есть сочетаться с другими научными концепциями, и, во-вторых, обнаруживать проблемы, требующие решения, в частности, там, где предшествующему взгляду все казалось и так ясным». В результате, в ходе естественного исторического развития в науке сложилась ситуация, что «с какой бы точки зрения мифы ни рассматривались, их всегда сводят или к беспочвенной игре воображения, или к примитивной форме философских спекуляций» [3, с. 214]. Однако у исследователей мифа всё

больше оснований считать, что позиция науки в отношении мифа, где «все казалось и так ясным», в нынешней ситуации требует существенного пересмотра [5], несмотря на то, что борьба с мифом стала частью научной традиции и системой мышления и восприятия, встроенного в своеобразный научный «мейнстрим» [8]. В результате выбор сузился до пространства «между тривиальностью и софизмом» [3, с. 214]. Но если данная позиция как минимум, подводит к необходимости её коррекции, то выявление требующей решения проблемы побуждает выяснить, являлось ли она результатом качества научного исследования или своеобразным этапом развития науки, который надо преодолеть, следствием её зрелости или несовершенства, итогом строго научного объективного знания или чрезмерного и одностороннего увлечения позитивизмом [6], за которое мы теперь расплачиваемся?

«На каком-то этапе человеческого развития... человеческий разум окреп настолько, что отважился вступить в спор с мифом. Под напором того нового, что несло с собой это развитие, рушилась привычная, традицией освященная связь человека с миром. Материально (производственная деятельность) окрепший, социально и духовно выросший человек уже не вписывался в данную связь – он ее вынужденно рвал. При этом взору его открывался неузнаваемо новый мир, ... более сложный и противоречивый. Для восстановления прежней гармонии старые средства уже не годились. С помощью философии начался поиск новых средств. Следовательно, исторически философия вырастает из мифологии, из борьбы между мифологической картиной мира и тем первоначальным объективным знанием, в т. ч. и знанием об обществе, которое накапливало человечество по мере усложнения своего практического отношения к действительности» [2, с. 39].

Итак, нам снова приходится возвращаться к вопросу: так порвал ли человек мифическую связь с миром, как нас уверяют уже не одно столетие учёные [4]? Или в данном случае под воздействием формировавшегося

научного метода человек просто убедил себя в этом? Как, впрочем, убедил себя и в том, что обладает т. н. «объективным знанием». Однако приведённые ранее аргументы вполне убедительно показывают, что т. н. «объективное знание», то есть то знание, которое человек может проверить опытным путём и повторить, является по своему характеру и масштабу настолько конкретным и локальным, что для ориентированных на максимально полную и цельную картину исследований, не могут дать практически ничего.

И тогда сквозь системную критику современного мифотворчества, как порочного и лживого, вдруг прорывается признание мифолога К. Армстронг о том, что деятели искусства работают «на том же уровне сознания, что и мифотворцы» [1, с. 152]. И в её признании оценка эта явно оборачивается едва ли не высшей похвалой. Впрочем, для неё такая оценка не случайна, так как «миф – это не самодостаточное повествование», а то, что «обеспечивает нам правильное действие» [1, с. 12]. Однако, если миф обеспечивает людям правильное действие, то что тогда обеспечивает наука? Но, впрочем, К. Армстронг подобным вопросом не задаётся.

По мнению К. Армстронг, «если не совершится духовная революция, способная сдержать размах нашего технологического гения, наша планета обречена» [1, с. 147]. Но совершить подобный прорыв человечество в состоянии лишь на основе высокой созидательной мифологии, потому что для свершения великих задач нужен соответствующий проект будущего, способный вдохновить людей. А в основе подобного проекта может лежать не только рациональный посыл, но в первую очередь великая вдохновляющая людей мифология. Мифология, где снова на ином уровне и в более современных формах будет воспроизведён миф, воплощающий главные принципы справедливого человеческого бытия.

Вот почему вопреки привычной мифологической концепции, мы утверждаем, что Миф и Логос принципиально совместимы. Более того, они просто обречены на активное и конструктивное взаимодействие на

принципах «возлюбленной непохожести» (Г.Д. Гачев) и взаимной дополнителности. И это взаимодействие становится едва ли не главным условием нового уровня понимания мифа и дальнейшего развития науки, когда, познавая миф, она заново открывает себя [7].

Вышедшая из религии и ранее жёстко ею подавлявшаяся наука теперь утверждает на мифе, делая его точкой отсчёта и «мальчиком для битья». Наверное, это во многом связано с тем, что именно через миф наука вытесняла из общественного сознания породившую её религию. Однако, вопрошает К. Армстронг, «если религиозные деятели современности не в силах наполнить нашу жизнь живительной силой мифа, то, быть может, писатели и художники сумеют взять на себя роль жрецов и сотворить новые мифы, в которых так нуждается наш заблудший и измученный мир» [1, с. 158-159]?

Кстати, на фоне обвинения современной мифологии в мнимости и искусственности под общим названием «псевдомиф», призыв К. Армстронг выглядит наивным и малопонятным. Хотя с другой стороны, в нём чувствуется какая-то сила, невольная придающая мысли оптимизм. Только в чём он - крик её души? Нет сомнений, что она писала искренне. Но что в результате получилось? Что миф обладает «живительной силой», а наука, под знаменем и лозунгами которой мир развивался не одно столетие, сделала его «заблудшим и измученным»? На эти вопросы каждый исследователь отвечает по-своему. Но не исключено, что на характер его ответов скорее влияет не системно проявленная логика, а воспитанный определённой научной школой подход [10]. Возможно, поэтому вырваться из своего «заблудшего» состояния мир без «живительной силы мифа» не в состоянии. И, надеюсь, наука от этого только выиграет.

Литература

1. Армстронг К. Краткая история мифа; пер. с англ. А. Блейз. М.: Открытый Мир, 2005.
2. Гречко П.К. Введение в обществознание. М.: Поматур, 2000.
3. Леви-Строс К. Структурная антропология / Пер. с фр. Вяч. Вс. Иванова. М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. 512 с.
4. Ставицкий А.В. Миф традиционный и современный // Культура народов Причерноморья. №112. 2007. с. 109-113.
5. Ставицкий А.В. Наука и философия: мифологический аспект // Культура народов Причерноморья. №209, 2011. с. 128-131.
6. Ставицкий А.В. Научный миф позитивизма: проблема непроявленного // Культура народов Причерноморья. №214, 2011. с. 136-138.
7. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.
8. Ставицкий А.В. Современная мифология: опыт постижения Иного. Севастополь: Рибэст, 2012. 192 с.
9. Ставицкий А.В. Современный миф: его природа и предназначение. Севастополь: Рибэст, 2013. 148 с.
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.

УДК 682 (=512.157)

Ушницкий В.В.

Мифология якутских кузнецов

В традиционной культуре якутов существовал культ кузнеца, он считался сильнее шамана. Его считали носителем высшего

знания. Традиционное кузнечное ремесло у якутов, помимо археологических раскопок, получает и фольклорное подтверждение. В героическом эпосе северных якутов сложился тип героя-кузнеца Сааппа Хосуун. Другим легендарным кузнецом той эпохи признается Дэлгэр Уус. Они изготовляли боевые оружия: железные наконечники, пальмы, и даже брони.

М. Элиаде пишет, что ремесло кузнеца по значимости идет сразу за призыванием шамана. «Кузнец и шаман – из одного гнезда» - гласит якутская пословица. «Жена шамана – уважаемая, жена кузнеца – почтенная» - говорится в другой. Кузнецы могут лечить и даже предсказывать будущее. Долганы верят, что шаманы не могут “заглатывать” души кузнецов, потому что эти последние хранят свои души в огне, и, наоборот, кузнецы могут завладеть душой шамана и сжечь ее в огне. Кузнецы же, в свою очередь, находятся под постоянной угрозой со стороны злых духов. Они вынуждены все время работать, поддерживать огонь, непрерывно шуметь, чтобы прогонять враждебных духов. В якутских мифах говорится, что кузнец получил свое ремесло от “злого” божества Кыдаай Максина, главного кузнеца нижнего мира. Он живет в железном доме среди железного грохота. Кыыдай Максин – знаменитый мастер, это он чинит сломанные или отсеченные части тела героев. Ему случается участвовать и в посвящении знаменитых шаманов другого мира: он закаляет их души так же, как железо» [1, с. 360].

Во времена массового переселения якутов на Среднюю Лену в составе людей Омогой Баая был и кузнец Кюп-Бюкээтэп. Легендарный Эллэй Боотур помимо того, что он был белым шаманом, был и мастером кузнечного ремесла. Построил плавильную печь, выплавил железо. Из него сделал молотки, клещи, топоры, и даже горбушу. Как гласит исторический фольклор, искусным ремеслом занимались Уэкэстээн Кузнец, сын Элляя; Тохобор Кузнец, Таркаайы Кузнец, Мычаах Кузнец и др. [2].

Кузнечное дело якутов считается потомственным ремеслом. В одном из вариантов эпических сказаний о кузнецах, говорится о том, что чем больше у кузнеца предков-кузнецов, тем он могущественнее. В легенде об Элляе, его сын Тосогор тоже был назван кузнецом. Обычно секреты металлургического и кузнечного производства передаются по наследству. Помимо технологических вопросов, связывающим звеном между ремесленниками разных поколений выступает их общая идеология - культ кузнеца. Любой кузнец должен твердо помнить: дар кузнечного ремесла они получили от родового первопредка, который в свою очередь получил его от всемогущего и благодетельного родоначальника всех кузнецов - Кыдай Бахсы. Потомок кузнеца через шамана должен принести в жертву скот черной масти своему мифическому божеству [2].

В центральных улусах существовало следующее разделение кузнецов по категориям: 1-я – кыһалаах уус – кузнец ковал на наковальне; 2-я – кюёртээх уус – он работал с мехом, получая стекавшее железо; 3-я – кузнец работал с железной рудой. В вилюйских улусах имелись только две категории: кузнец с чуолганом – деревянной чуркой, на которой стягивали железную проволоку, и кузнец без чуолгана.

Отец С.К. Колодезникова, потомственный кузнец рассказывал ему, что якутский кузнец (тимир ууһа) при посвящении в секреты мастерства преодолевал три препятствия (буомчу). Во время перехода через первую речку он строил мост из серебра, а через вторую – мост уже из чистого золота, а через третью строил мост из самого чистого ковкого железа, но обычно для этого не хватало материала [3].

У вилюйских металлургов существуют целые циклы преданий о сатинских и кэнтикских кузнецах. Сатинцы почитают Дорбоон Кузнеца, прибывшего из Средней Лены на Вилюй и обосновавшего на месте железоплавильное производство. Профессию металлурга унаследовал его сын Бытыкаа, от него Бэкэллэх Кузнец, дальше: Куука Кузнец,

Чыамдайык Кузнец, Масар Кузнец, Ноноорко Кузнец, Сыраан Кузнец, Калина Кузнец.

Итак, в мировой мифологии кузнец предстает обитателем подземного мира (пещера – символ преисподней), он обладает магией – как благой, так и губительной, он живет одиноко (многие кузнецы никогда не покидают своих пещер, а образ бродячего кузнеца мифологии вообще не известен; невозможность покинуть пещеру говорит о вероятной хромоте кузнеца). Такой кузнец вызывает одновременно и почтение, и страх.

Существовало старинное поверье, что «если человек с нехорошим глазом» посмотрит в печь при плавке, то крица «болгуо» не удастся. «Побывавши у покойника в текущем месяце, когда происходит плавка, посмотрев в печь, можно испортить плавку на весь этот месяц. Так что плавильщик принужден оставить плавку до новолуния. Даже в том случае, если этот человек подержит в руках какое-нибудь из орудий, употребляемых при плавке, занимающиеся плавкой руды специально, никогда не разбогатеют» [4].

Замечая сложные обряды кузнецов, Линденау писал, что «кузнецы обязаны, когда они изучили свое ремесло, принести один раз благодарственную жертву Уус төрдө скотину черной масти». В продолжении упоминаниям И. Линденау, Н.А. Алексеев и П.А. Докторов подробно описывали «Обряд посвящения в кузнецы». Обряд состоял из принесения жертвы духу-покровителю бычка или теленка, испытания и определения силы кузнеца. Кандидат в кузнецы находил требуемого бычка, или теленка, испытания и определения силы кузнеца, и шаман совершал камлание, шаман брал кут жертвы и спускался с ним в подземный мир. А.А. Попов даже упоминал о том, что «в старину делали иначе: дарили духу три скотины совершенно белой масти, через каждые три года по одной» и подробно давал описание данного обряда [5, с. 117].

Алгысы культа кузнецов имеют некоторые специфические особенности. Во-первых, они иногда исполнялись шаманами, в некоторых случаях адресантами выступали сами кузнецы. В большинстве случаев им являлся сам дух-покровитель Кыыдай Махсыын уус, адресант - сам шаман [5, с. 119].

Б.Ф. Неустроев, который прошел обряд посвящения, рассказал следующее: «Вечером забили скот, вынув сердце жертвы с печенью, после захода солнца, затопили кузнечный горн. Разделив печень на четыре части, отец его положил по четырем углам кузницы. Сердцем, после того как разбили на молотобойне, угостил он духа-хозяина огня. Слова, произнесенные отцом, он не понял, все время говорил “Кытай Бахсы”» [5, с. 118].

Б.Ф. Неустроев-Мандар Уус сообщил Л.С. Ефимовой следующее: «Род без кузнеца исчезает или умирает. Они без него не обойдутся, говорят раньше был обряд “Поднимание батаса”, батас считался как знамя. Родов со слабыми кузнецами истребляли, поэтому люди уважали кузнеца» [5, с. 117].

Считалось, что «кузнецы работают с пятью сферами (вода, огонь, воздух, камень, земля). При обработке железа выводится газ, этим и дышишь, в процессе работы выходит много пыли. Впоследствии в составе крови увеличивается железо, поэтому человек, имеющий в роду кузнецов, выдерживает и не болеет». [5, с. 117].

Таким образом, согласно полевым исследованиям, кузнечество якутов постепенно угасло и носит все большую декоративно-прикладную направленность. Однако сегодня на фоне возрождения интереса к своему прошлому наиболее важным является сохранение и развитие кузнечества как неотъемлемой части традиционной культуры, изучение истории, технологии кузнечного дела.

Литература

1. Элиаде М. Шаманизм и архаические техники экстаза. М.: Ладомир. 552 с.
2. Уткин К.Д. Мастера хомуса – мастера металлургической культуры якутов. Якутск: Бичик, 1994.
3. Информация от к.и.н. С.К.Колодезникова, г. Якутск, г. 2012.
4. Ливадин Д. 351 – Рукописный фонд ИГиИПМНС СО РАН // Ф.5. Оп.1. Д.351. Ливадин В.В. О якутских ремеслах.
5. Ефимова Л.С. Алгыс саха (якутов) в свете фольклорных традиций тюрко-монгольских народов Сибири. Классификация, общая характеристика. Новосибирск: Наука, 2013. 178 с.

УДК 252

Харитонов А.М.

Была ли Иштар богиней торговли?

Богиня Иштар (Астарта) и ее аналоги широко известны в ближневосточной мифологии. Это одно из немногих имен богов, которое считают подлинным. Помимо функции богини любви ей обычно приписывают функции богини матери и богини – воительницы. Другие народы эти функции часто разделяли (ср. у греков Гера, Афина и Афродита в споре по поводу «яблока раздора»).

Автор работы обратил внимание на то, что в современном арабском языке «иштара:» обозначает «покупать» [1]. По этой причине возник интерес к проблеме, вынесенной в заголовок. Однако в словарях и энциклопедиях ничего по данному вопросу не нашлось. Конечно, многие торговые города Финикии считали Иштар одной из своих покровительниц, но и только.

Автор попытался сопоставить имя Иштар с многочисленными именами богов с формой Тарх (Тарг) в индоевропейской мифологии, проанализированными в монографии Б.А. Рыбакова «Язычество древних славян» [2]. Это скифский Таргитай (у Рыбакова приписан «славянам-сколотам»), иранский Траетаона (Феридун), индийское – Траитана, осетинский Таранджело, армянский Тарку, кельтский Таранис, греческий Таргелий), Тархетий у италиков и т.д. Это слово встречается у греков также в качестве эпитетов у Аполлона (Таргелий), Зевс (Таргиенос) в Лидии. Можно найти аналог даже в Библии среди родословия Авраама – это некий Террах (Фарра). Похоже, что эта форма могла привести и к наименованию тюркских племен и, возможно, связана с понятием «торг» и «дракон». Тогда имя богини вполне могло бы звучать как Иштарх (нет ли здесь связи с названием города Тарса?). Близким по звучанию являются к Иштар также имена богинь Атаргатис и Хатхор. Возможно с ним связано и название низовий Дуная как реки Истр.

Связь торговли с территорией вокруг храма в дни религиозных праздников сомнению не подлежит. Более того, христианские проповедники не раз выражали свое возмущение наличием нахальных торговцев с товарами и внутри храмов.

В этой связи представляется очень удачным предположение А.А. Кривошеева [3] о связи известного в русской истории и связанного с Киевом топонима Самватос с мадьярским «суббота», попавшем в венгерский язык явно через хазарских евреев. В выходные дни торговать несравненно было удобнее. Действительно, иные толкования данного топонима весьма напоминают «народные этимологии», а приводимый Кривошеевым шлейф схожих географических названий в иных местах Европы весьма показателен. Можно было бы даже вспомнить полученный схожим способом более современный Понедельник (Душанбе).

Вот только располагаться данный Самватос вряд ли мог на месте современного Киева – по меркам средних веков подобное расстояние

великовато, если считать от центра Хазарии, граничившего с Дербентом. Кстати, некоторые нынешние Суботицы располагаются как раз между современной Венгрией и Болгарией. Так что искать Самватос надо явно где-то ближе к мадьярам Северного Кавказа и Великой (Кавказской) Булгарией. Ведь только в этих местах города окружали каменной стеной, упомянутой венгерскими источниками при штурме уграми древнего Киева, что современные историки посчитали ошибочным.

Другим направлением исследования послужило слово «покупатель» (в арабском – «муштарин»). Аналогия с современным английским «мистер» здесь явно напрашивается. Обычное значение слова «мастер» – «хозяин» настолько похоже на табуированные имена ближневосточных богов, что просто не может быть случайным совпадением. Это также хорошо вписывается в рамки ближневосточного происхождения индоевропейцев из теории Гамкрелидзе - Иванова.

Заинтригованный автор решил проверить наличие слова «миштар» в Интернете просто наудачу. Представьте себе его крайнее удивление, когда он узнал, что в современном иврите это слово часто является синонимом и олицетворением понятий «власть», «закон» и «порядок». Получается, что древние пророки, изгоняя саму память об Астарте, совершенно не заметили ее закрепление в языке своего народа! Нет ли связи и между современной формой «миссис» и Масис (армянское название горы Арарат) и римской провинции Мезия на нижнем Дунае (Истре). Ведь имена богов и богинь нередко связывали с горными вершинами.

Но если предположить, что Иштар когда-то несла и функцию богини торговли, то как она ее утеряла? Нет ли каких-либо мифов, проясняющих ситуацию? Автор вспомнил известный в двух вариантах хеттский миф о поражении и победе бога грозы над змеем-драконом. В одном из них имя человека, привлеченного в качестве союзника громовника богиней Инарой, было Хупасис. Учитывая сравнительную близость некоторых слов русского

и хеттского языков можно сопоставить имя Хупасис и Купец (ср. также упоминаемую в связи с мифом гору Цалияну и имя Зеленая гора) [4].

Аналогия неожиданно обнаружилась и в русской сказке «Сестрица Алёнушка и братец Иванушка», где имя змея Иллуянки легко трансформируется в Аленушка, а в ряде вариантов действует как раз Купец. Конец хеттского мифа утерян, но Хупасис явно пострадал из-за нарушения запрета богини и вспомнил свою семью. Не исключено, что хеттский миф как раз и мог нести информацию о том, как торговцы потеряли покровительство своей богини.

Более того, хеттского бога грозы часто именуют Тархун. Интересно, что русская сказка напоминает хеттский сюжет, словно вывернутый наизнанку. Отрицательный змей при этом становится положительной героиней. Складывается впечатление, что перед нами всего лишь разные варианты одного и того же события, но сопоставленного с разных точек зрения. Такое в сказках и мифах встречается довольно часто, когда герой одного мифологического сюжета становится страшным врагом в мифах враждебного первому народа. Да и в одном из греческих вариантов хеттского мифа змея обманул Гермес (римский Меркурий не зря был покровителем торговцев и мошенников).

Ранее в электронном Этно-журнале Института этнологии и антропологии имени Н.Н. Миклухо-Маклая [5] мы обратили также внимание, что имя Иллуянки повторяется в мифологии также в имени греческого Эллина и Силача Балу (Алийяну-Балу) из города Угарита. Оно сходно с понятием аллон-биллон в сказках осетин (ср. аланы - предки современных осетин) и даже именем первопредка якутов Эллея. Это явно не является случайным совпадением, а может быть связано с переносом мифа скифскими племенами. Наличие скифов в качестве коренных жителей Аравии просматривается в многочисленных формах имен мифологических народов «асхаб»: **асхаб**-ал-кахф, **асхаб**-ал-ухдуд и **асхаб**-ар-рас. Да и тех же якутов иногда сопоставляют по их самоназванию саха с древними саками (ср. также

саксы) как одним из иранских племен. А русский язык и сам по себе до сих пор содержит немало иранизмов.

Какие же выводы напрашиваются из нашего небольшого исследования?

Первое: имя богини Иштар подлинным не является. Его вероятное значение «Хозяйка», что повторяет имена других ближневосточных богов и богинь.

Второе: не исключено, что в первоначальные функции Астарты входило и покровительство торговле, но впоследствии эта функция ею была утрачена, что возможно зафиксировано в хеттском мифе. Во всяком случае, вопрос явно требует дополнительного исследования со стороны специалистов-востоковедов.

Литература

1. Русско-арабский. Арабско-русский словарь. М.: Астрель, АСТ, Транзиткнига, 2006. 224 с.
2. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1981. 608 с.
3. Кривошеев А.А. Мадыяры. Исход от Камы до Дуная. Ростов н/Д: ЗАО «Ростиздат», 2009. 80 с.
4. Харитонов А.М. О некоторых религиозно-мифологических истоках происхождения выражений, связанных с зеленым цветом // Религия и общество – 11: сборник научных статей / под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. Могилев: МГУ имени А. А. Кулешова, 2017. с. 259-261.
5. Харитонов А.М. Несколько слов из древнегреческого (к вопросу о местонахождении прародины эллинов). [Электронный ресурс]: Этножурнал. Режим доступа: <http://www.ethnonet.ru/etnografiya/neskolko-slov-iz-drevnegrecheskogo-k-voprosu-o/> (Дата обращения: 17.01.2017).

Орнитоморфные образы китайского порубежья в эпоху поздней древности

В отечественной и зарубежной науке широчайшим образом изучается феномен скифского (скифо-сибирского) звериного стиля. Область распространения этой поистине удивительной манеры изображения огромна: по крайней мере от Днепра до Маньчжурии. Разумеется, за системой образов стояла некоторая мифологическая модель мира, которую, увы из-за бесписьменности ранних кочевников мы восстановить уже не сможем. Тем не менее, исследование семантики зооморфных изображений приносит определенные результаты. В настоящей работе автор бы хотел рассмотреть два случая синкретичных образов с территории китайской культурной периферии эпохи Восточной Чжоу, а точнее IV в. до н.э. Смешанность данных образов проявлялась не только в свойственном звериному стилю объединении черт млекопитающих и птиц, но и в культурных веяниях.

Первая из этих находок происходит из могильника Дунхэйгоу (восточный Синьцзян), подкурганного погребения M12. Насыпь имеет круглую кольцеобразную форму: ширина с востока на запад 9,7, с севера на юг 9,75, высота 0,1–0,8 м, каменная кладка в один слой. В центре округлая западина диаметром примерно 6,65 м. Могильная яма имеет овальную форму: длина (север – юг) 4,55 м, ширина (запад – восток) 4,85, глубина 4,45–4,55 м. Стенки ямы вертикальные. В составе заполнения ямы фиксировались четыре слоя. Под первым слоем на северной стороне обнаружены кости человека и разрозненные скелеты животных. В третьем слое обнаружены жертвенная лошадь и отдельные части костяка человека, найдены также кости мелкого рогатого скота и других животных. В четвертом слое найдены кости человека, фрагменты керамики, изделия из

железа, золотые артефакты и иные предметы сопроводительного инвентаря. У дна могильной ямы, в ее западной части, обнаружена погребальная конструкция из дерева в виде сруба: ширина северной части 1,5 м, ширина южной части 1,2 м, длина 2,6 м. Внутри находился костяк человека с богатым сопроводительным инвентарем, в наибольшей степени сконцентрированным вокруг головных костей и в районе таза. Главным образом это украшения из золота (цветки в форме ромба, фольга вытянутой продолговатой формы) и серебра, изделия из железа, предметы из кости, а также керамические изделия и т. д. Железные изделия подверглись сильной коррозии. В кургане М012 в скифо-сибирском зверином стиле оформлены три большие прямоугольные бронзовые пластины: длина пластин 6,5 см, ширина 3 см. Имеются аналогичные пластины и из серебра. На поверхности каждой из них – штампованное изображение рогатого грифона. Китайские авторы трактуют образ следующим образом: «...изображено по пять животных. Композиция разделена на два яруса – верхний и нижний. В верхнем ярусе изображены в ряд три птичьи головы с орлиными клювами. В нижнем ряду с левой стороны один узор в виде тигра, он показан в профиль. С правой стороны узор в виде леопарда, тело с боковой стороны, голова с передней стороны» [1, с. 133].

Другая пара мифических существ из гробницы с рогатыми головами, зияющими пастями и крылатыми кошачьими телами происходят из гробницы вана Цо (царствовал в 323–309 гг. до н.э.) [3, с. 10], который правил царством Чжуншань на северо-востоке Китая. Чжуншань был основан скифоидными племенами «ди», так что даже после сильного влияния китайской культуры предметы искусства испытывали определенное влияние звериного стиля культур, эпицентром распространения которого на востоке можно назвать Минусинскую котловину. Сцены терзания и акцент на естественных движениях являются отличительными особенностями степного искусства. У этой стилистической связи были, как уже отмечалось, исторические причины: широко распространено мнение, что элита (но не масса населения,

которая была китайской), основавшая Чжуншань произошла от скифоидных «белых ди», совершавших набеги на территорию севера современной Шэньси и северо-запада Шаньси примерно в VII в. до н.э. Однако было бы неверно рассматривать подставку в виде тигра просто как копию степного искусства. Созданная в IV в. до н.э. в культурном пространстве Древнего Китая, она отображает ту сцену звериного стиля, которая на артефактах скифоидных культур появляется только как плоскостное или рельефное изображение на небольших изделиях (в бронзе, золоте, кости, роге и дереве). В случае с крылатым тигром из чжуншаньской гробницы мы видим полноценную объемную скульптуру высотой полметра и массой 26 кг. Изначальное двухмерное изображение преобразовано в трехмерную форму. Культурное и художественное слияние также находит свое отражение в использовании инкрустации; вместо формирования абстрактных изображений золотые и серебряные вставки подчеркивают узоры шкур животных [2, с. 2–20].

Какие выводы можно сделать из анализа данных находок? Во-первых, и на западных, и на восточных окраинах Северного Китая смешение скифского и китайского стилей происходило почти одновременно, т.к. M012 и гробница вана Цо сооружены в конце IV в. до н.э. Во-вторых, китайские исследователи, имеющие объективно меньше декорированных в скифском зверином стиле предметов (в сравнении с постсоветским пространством), местами очень спорно интерпретируют те или иные сюжеты. В-третьих, взаимовлияние китайской и кочевой изобразительных традиций порождало не только художественные, но и технологические новшества. В-четвертых, хотя китайская традиция обладала письменностью, она не дает ключа к разгадке семантики звериных образов. В-пятых, взаимовлияние культуры китайцев и кочевников происходило неодинаково. В изолированном до II в. до н.э. Синьцзяне оно носило характер отдельных контактов, порождавших сравнительно редкие артефакты. В более развитом регионе северо-востока

образовывались целые царства с элитой из бывших номадов, естественно, здесь синкретизм проявлялся куда более системно.

Литература

1. Шульга Д.П. Кальбинур М. Опыт использования артефактов, оформленных в виде образов хищных птиц, для определения времени создания археологических памятников раннего железного века Синьцзяна (по материалам могильника Дунхэйгоу) // Вестник Новосибирского государственного университета. Новосибирск, 2011. с. 132–136.

2. Museum of Shanxi province, Museum of Hebei province. The Cultural Relics and Art of the Ancient Zhongshan Kingdom. Taiyuan: Shanxi publishing group, 2015. 141 p.

3. Wu Xiaolong. Exotica in the Funerary Debris in the State of Zhongshan: Migration, Trade, and Cultural Contact // Sino-Platonic Papers. 2004. № 142. p. 6–12.

9. МИФ В ИСТОРИИ. БИТВА ЗА ИСТОРИЮ В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИЧЕСКОГО МИФОТВОРЧЕСТВА. ОСОБЕННОСТИ МИФОИСТОРИИ.

УДК 930.2:002.070

Горожанина М.Ю.

Мифы отечественной истории и их классификация

В современной России исторические мифы становятся не просто обычным явлением, но и приобретают ведущую роль в формировании исторической памяти. В связи с чем представляется актуальным рассмотрение основных признаков и видов исторического мифа.

С момента своего возникновения «миф» претерпел существенные изменения, сегодня это понятие имеет несколько значений. Под данным термином мы подразумеваем ложное суждение об историческом прошлом, созданное на основе искажения исторической реалии с определенной целью.

Анализу древней мифологии посвящено множество научных трудов, в которых представлены различные классификации мифа, вместе с тем ни одна из них не подходит при рассмотрении мифов истории. В отличие от древних авторов, у современных мифотворцев иные цели и интересы, поэтому мифы, созданные под их пером, приобретают совершенно иные формы. Современных фальсификаторов истории не волнуют мировые проблемы бытия, они безразличны к поискам ответов на вековые вопросы человечества, как правило, перед ними стоит конкретная цель, реализации которой и посвящается их труд. Исходя из всего вышесказанного, все исторические мифы мы предлагаем рассматривать на основе двух видов классификаций по цели создания и по содержанию.

Первая классификация позволяет проследить взаимосвязь между причиной возникновения мифа и его структурой.

Вторая обращает внимание на сам механизм создания мифа и степень достоверности излагаемых им данных.

По цели создания можно выделить три группы мифов:

– политические (их возникновения, как правило, связано с политизацией исторического знания, с появлением «заказа на нужную историю»). Это самый распространенный вид исторического мифа. Наиболее ярким его примером являются современные трактовки древнерусской истории в украинских учебниках [1, 2.]. К этой же категории можно отнести и многочисленные исследования 1990-х гг. национальных авторов. [3, 4.] Пытаясь обосновать право своего народа на самостоятельность, на отделение от России, они с одной стороны демонизировали образ российской империи, с другой заметно удревняли историю своего этноса, без всякого на то основания. Оказавшись в плену своих иллюзий, исследователи вместо реалий анализировали созданный в их воображении миф. К такому роду мифов можно отнести и диссертацию Г.Ф. Миллера «Происхождение имени и народа российского» [5]. Не случайно по решению академии наук она была уничтожена, как труд, искажающий историческую действительность. Вместе с тем, для такого рода мифа характерно периодическое возрождение из небытия. Так теория Г.Ф. Миллера, раскритикованная его оппонентами еще в сер. XVIII в., была возрождена в трудах некоторых авторов XXI, доказывающих важную роль скандинавов в образовании древнерусского государства [6]. Смена идеологических ценностей, ориентация на западный мир, с одной стороны способствовала заискиванию перед Западной Европой и США, с другой появлению мифа о вековом отставании и вине России перед просвещенной Европой.

– идеологические (во многом перекликается с политическим, но в отличие от первого тесно связан с господствующей в стране идеологией).

Именно к этой категории можно отнести некоторые труды, созданные в советское время. Этот вид мифов, как правило, строится на принципе отрицания всего того, что было создано носителями предыдущей идеологии. Данная разновидность ложных представлений о прошлом существует ограниченное время и исчезает вместе с крушением пропагандируемой идеологии. Этот вид мифа менее всего опасен для будущего, т.к. направлен не на искажение исторического факта, а на его трактовку в рамках пропагандируемой идеологии. Это в свою очередь позволяет рассматривать идеологический миф как одно из средств манипуляции общественного сознания, воспитания «правильно мыслящих граждан», как орудие идеологической пропаганды.

– прагматические (стремление заработать или хоть как-то войти в историю). Эта категория мифов является одной из опасных, т.к. направлена на формирование заведомо ложных представлений, кардинально искажающих историческое прошлое и менее всего интересных для анализа. Сведущий в истории человек сразу поймет, что перед ним за работа, ее прочтение вызовет лишь смех, а вот любитель истории, подзабывший ее азы, может попасть в ловушку. Опасность такого рода фальсификации истории коренится не только в создании заведомо ложных представлений о прошлом, но и в подрыве авторитета истории как науки. Ведь одним из признаков такой группы трудов чаще всего являются либо кричащие заголовки такие как: «Что скрывают историки», «Заговор против русского народа», либо интригующее введение с посулами раскрыть наконец-то читателю всю подлинную правду о прошлом [7]. Формируя в общественном сознании устойчивое недоверие к историкам, авторы такого рода литературы даже не подозревают, что создают предпосылки для появления непредсказуемого будущего, оторванного от прошлого и настоящего. Ведь как верно замечал Э. Берк: «История — это союз между умершими, живыми и еще не родившимися».

По содержанию исторические мифы делятся на три вида:

– мифы – чистые фантазии (работы в которых историческое прошлое воссоздается не на исторических источниках, а является результатом фантазии автора. (См. работы В.М. Кандыбы, П.М. Золина, В.Н. Демина, А.И. Асова и др.). Как правило, к этому виду относятся прагматические мифы. Все выводы авторы строят исключительно на домыслах и собственных предположениях. Мифы такого рода не имеют никакого отношения к историческим реалиям и могут рассматриваться как литературная фантастика на историческую тему.

– мифы – литературные прикрасы (за основу берется исторический факт, но слегка приукрашается). Это самый распространенный вид мифа, направленный на оживление исторических образов, которые своими действиями и поступками пробуждали бы чувства и воспитывали правильного человека. К такой категории можно отнести практически все мифы, созданные в советский период. Примечательно, что этот вид существенно не меняет историческую картину, а лишь слегка ее ретуширует нужными красками.

– мифы – кривые зеркала (труды, по истории, основанные на неверных трактовках и искажениях исторических фактов. (См. работы А.Т. Фоменко, Г.В. Носовского, А.А. Бычкова, А.А. Кунгурова и др.) Как и политические, эти мифы крайне опасны, т. к. направлены на формирование ложных суждений о прошлом, незнание и искажение которого приводит к трагедии.

Таким образом, подводя итог всему вышесказанному, следует особо подчеркнуть: исторический миф сегодня приобретает новые очертания, одним из эффективных способов борьбы с ним является повышение уровня исторического образования в обществе и воспитание критически мыслящей личности.

Всем псевдонаучным трудам, содержащим исторические мифы, присущи следующие черты:

- домысливание и подтасовка исторических фактов;
- нарушение принципа историзма, как правило, авторы описывают не изучаемую эпоху, а то, как они это себе представляют;
- отсутствие всех видов научного анализа;
- однобокий подход и передергивание фактов, когда приводятся лишь те документы, которые вписываются в концепцию автора, зачастую фразы выдергиваются из контекста исторического источника, что приводит к искажению их сути;
- нередко исследование строится на противоречиях. Один факт исключает другой, на одной странице автор доказывает одно, а спустя несколько листов текста совершенно противоположное.
- не понимание сути и специфики цитируемого документа, полное игнорирование всех методов и принципов научного исследования.

Литература

1. Турченко Ф.Г., Мороко В.Н. История Украины, 9-й класс. Киев, 2002.
2. Лях Р., Темирова Н. История Украины. 7-й класс. Киев, 2005.
3. Керашев М.А. Гибель Черкесии. Краснодар, 1994.
4. Касумова Х.А. Геноцид адыгов. Нальчик, 1992.
5. Ломоносов М.В. Замечания на диссертацию Г.Ф. Миллера «Происхождение имени и народа Российского» // Избранная проза. Издание второе, дополненное. М., 1986.
6. Джаксон Т.Н. Рюриковичи и Скандинавия // Древнейшие государства Восточной Европы, 2005 г.: Рюриковичи и российская государственность. М., 2008. с. 203-227.
7. Веллер М. И. Наш князь и хан. М., 2016.

Польша в тени маршала Пилсудского

Мы живем в «зловредной тени маршала» Пилсудского [1], отчего Польша потеряла другие идеи, образы и образцы. Пилсудский был патриотом, который всю свою жизнь отдал Польше, но, с другой стороны, он уничтожил демократию в Польше, совершил государственный переворот и установил жесткую диктатуру.

Неоспоримые достоинства Пилсудского как главы государства, когда он организовывал свои структуры, особенно армию и командование войной 1920 года, скрывали его недостатки. Кроме того, миф Пилсудского, который для многих поляков является реальным авторитетом, основан на лжи и искажениях и является продуктом пропаганды санации, которая после смерти маршала запретила его критику и активно распространяла полированную версию своей жизни, в том числе в школьных учебниках.

Между тем, как утверждал Жимкевич, Пилсудский даже не был создателем Легионов. Эти формирования были созданы Юлиушем Лео, почти забытым сегодня. Было несколько командиров Легионов - все они были завербованы из числа австрийских военных польского происхождения. Одного из них, Владислава Остоя-Загорского, Пилсудский приказал посадить в тюрьму после государственного переворота, а затем убить, опасаясь его знания о долгосрочном сотрудничестве между ним и австро-венгерской разведкой.

Культ Пилсудского не только навредил нам в прошлом, тем самым способствовал быстрой потере независимости и безумия максимального увеличения военных потерь до пределов биологического уничтожения, но и вредит нам сегодня. Он разрушает нас в развитии, разрушает то, что составляет нашу цивилизационную идентичность, которая определяет нашу

уникальность и позволила нам добиться наибольшего успеха в истории восстановления и защиты независимости после Первой мировой войны

Пилсудский открыто выразил свое презрение ко всем тем, кто годами постепенно готовил страну к восстановлению независимости, работая над расширением политического сознания населения, находящегося на разделенных территориях Польши. По сей день в тени мифа Пилсудского остаются такие политики, как Роман Дмовский, Винченций Витос и Войцех Корфанти, которые предлагали конкретные политические программы и могли продвинуть Польшу на путь прогресса.

Ведь сам Пилсудский не имел точного видения развития Польши. Он был солдатом, и он чувствовал себя генералом. И это чувство привело к военному захвату власти в 1926 году Пилсудским и его сторонниками. В ходе переворота было убито около 400 человек и около 1000 получили ранения. Пилсудский взял под контроль государство и, хотя сам он отказался от власти, его политическое окружение на 13 лет ввело в стране авторитарное правление. Как следствие эта диктатура была неописуемо вредной для Польши во всех отношениях и закономерно привела к ее краху в 1939 году. И хотя Пилсудский умер раньше, он чувствовал, к чему его политика приведет, но ничего изменить уже не мог. Однако лидер нации в своих просчетах винил других. Возможно, этим объясняется его ненависть к полякам, которая сохранилась в ряде знаменитых фраз. Одна из них: «замечательная нация, только люди - шлюхи». Причем, эта формулировка не была единственным заявлением маршала о его соотечественниках, которых он постоянно обвинял, в том числе и в трусости. И теперь, хотя Маршалла давно нет, его миф вредит стране. В 1970-1980-е гг. культ маршала Пилсудского еще мог быть полезным, объединив поляков против коммунистической власти, но теперь он не только лишний, но и вредный. И поляки должны это понять во имя своего будущего.

Литература

1. Ziemkiewicz R. A. *Złowrogi cień Marszałka*. Warszawa: Fabryka Słów, 2017. 426 s.

УДК 130.2: 791.43

Зябликов А.В.

Миф о Сталине: истоки и становление

Когда-то Бог создал человека по своему образу и подобию. Сталин осуществил обратный эксперимент: он начал «по своему подобию» ваять бога. Исходный «материал», прямо скажем, был не слишком хорош. Вот портрет молодого Сталина, увиденный беспристрастным юридическим оком царского жандарма в июле 1902 г.: «Рост 2 аршина, 4,5 вершка (около 165 см). Телосложение среднее. Возраст – 23. Особые приметы: 2 и 3 пальцы на левой ноге срослись. Наружность обыкновенная. Волосы: темно-коричневые. Борода и усы: коричневые. Нос: прямой и длинный. Лоб: прямой, но низкий. Лицо: длинное, смуглое и рябое» [1]. «Обыкновенная» внешность этого парня дополнялась другими не самыми приятными чертами, на которые указывали уже его партийные соратники: грубоват, капризен, злопамятен, косноязычен. Тем поразительнее итог дерзновенного плана по превращению невыразительного и скромного Сосо Джугашвили в солнцеподобного Сталина, правителя-демиурга и вершителя людских судеб. Сделаем важное уточнение: «первый» Сталин никуда не исчез, он продолжал свою внутреннюю эволюцию и неустанно трудился для того, чтобы «второй» Сталин – мистифицированный образ-двойник – постепенно занял отведенное ему в народном сознании место. Первый – настоящий! – Сталин обитал в недостижимых для людского глаза кремлевских кабинетах, в тиши и в

застольном гвалте подмосковных и абхазских дач. Второй – сказочный! – внезапно появлялся на колхозной ферме или на стройке и вступал в душевный разговор с доярками и бригадирами или, словно спустившись с небес, просил огоньку для знаменитой трубки у рядовых бойцов на передовой. Первый жадно выгрызал власть у политических оппонентов, беззастенчиво и лукаво отправлял на эшафот бывших соратников, подписывал расстрельные списки, уничтожал сословия, депортировал народы. Второй – величественный, мудрый и заботливый – смотрел на людей с парадных портретов.

Склонность к мистификациям открылась у Сталина рано. Знаменитый псевдоним Коба отсылает нас к повести писателя Александра Казбеги «Отцеубийца» (1882). Один из героев этого произведения – молодой абрек Коба, который всегда появляется внезапно, сокрушает врагов и так же внезапно исчезает. Этот благородный мститель быстр, как зигзаг молнии, ловок и неуловим.

Коба – не единственный персонаж, на котором мог остановиться благосклонный взор будущего отца народов. Не будем забывать о том, что Сталин хорошо знал Священную историю и классическую грузинскую литературу. На его фигуре замыкается сразу несколько мощных культурных традиций. Кавказ напрямую связан с главным богоборческим преданием античного мира – мифом о Прометее. Исследователи не исключают того, что знаменитый сюжет о восставшем титане был заимствован из кавказских источников [2].

Древнегрузинские эпические сказания о богатыре Амирани имеют выраженное типологическое и генетическое родство с древнегреческим мифом. Амирани архетипичен для кавказского и шире – древневосточного – героического эпоса. Таких героев роднит не только богоборческое начало, но и богочеловеческое происхождение: в сванском варианте Амирани – сын богини охоты Дали и охотника Беткила. Кстати, Коба у Казбеги – тоже, прежде всего, хороший охотник. Шумеро-аккадский Гильгамеш, грузинский

Амирани, абхазский Абрскил, армянский Мгер – та древняя почва, в которую падали зерна новых мифов. Основная функция богатырей – победоносная борьба с чудовищами – как нельзя лучше соответствовала духу раздираемого на части социальными бурями XX столетия. Заметим, что драматургическим стержнем большевистского катехизиса – «Краткого курса истории ВКП(б)», вышедшего в 1938 г. – является все та же борьба с чудовищами. Сталин и другие пламенные большевики показаны в этом тексте как негиббаемые воители с силами тьмы: с царизмом, буржуазией, империализмом. Особый вес и значение имеют кровавые схватки с оппортунистами, ренегатами, явными и тайными контрреволюционерами, троцкистами, зиновьевцами, бухаринцами. Обратим внимание на интересную деталь: «Краткий курс» заканчивается объемной цитатой Сталина, где отец народов неожиданно углубляется в античную мифологию и рассказывает о сыне Посейдона и Геи Антее, непобедимость которого обеспечивалась прочной связью с почвой, с землей. Только Геракл смог одолеть Антея, приподняв его над землей. Технологию решающего единоборства античных героев Сталин тоже излагает коротко и ясно. Любопытно и другое: Иосиф Виссарионович опрометчиво (но, как показала история, прозорливо) сравнивает большевиков с Антеем – дескать, не надо бы нам отрываться от корней, в этом залог «непобедимости большевистского руководства» [3]. Увы, в реальной истории большевики были больше увлечены корчевкой и выдираньем корней. Со всеми вытекающими последствиями. Потому образ Антея, задушенного в воздухе Гераклом, придает финальному сюжету этого идеологического трактата какой-то декадентский привкус.

В один ряд с воителями архаических времен встают герои знаменитой поэмы Шота Руставели: Автандил и Таризл. Автор «Витязя в тигровой шкуре» утверждает идею осуществленного социального рая – сильного единоподержавного государства, возглавляемого просвещенным и мудрым царем.

В духовном училище и в семинарии И.В. Сталин штудировал тексты древнегрузинской церковно-религиозной литературы, представленной по преимуществу агиографическими и гимнографическими текстами. Принять христианство Сосо так и не смог: видимо, мешала лежащая в основе этой религии нравственная идея самоограничения – будущему вождю народов куда ближе был путь языческого своеволия. И все же свои уроки из сидения за бурсацкой партой Иосиф Джугашвили извлек, учитывая, какую роль играли в официальной советской пропаганде религиозные инструменты и технологии.

Культ Сталина впитывает в себя множество образов-архетипов: это грозный ветхозаветный бог; культурный герой, придающий хаосу порядок и стройность; богатырь, побеждающий чудовищ; мудрый царь; заботливый, но строгий отец. Образ вождя густо декорирован образами-символами, уводящими нас в Древний Египет с его концептом перевоплощения и бессмертия, в солярные культы Передней Азии, к преданиям номадических цивилизаций, во времена имперского Рима. Рядом со Сталиным даже архаичные титаны античности оказываются подмастерьями-недоучками.

Сталин стал смыслообразующим центром большевистской теогонии. Литургийный характер стихов и песен о Сталине бросается в глаза. В фольклорных, псевдофольклорных и авторских произведениях Сталин наделяется демиургическими способностями: он «вселенной зодчий» (Сулейман Стальский), «народов инженер» (Наири Зарьян), создатель «новых людей»: «Сталин! Ты в мертвую жизнь душу живую вдохнул» (Алы Токомбаев). Он повелитель пашен и лесов, стихии водной и небесной. Он принес людям солнечный свет и тепло. Точнее, он сам солнце и негасимый источник света.

Сталин – первопроходец и богатырь, один взгляд которого обращает врагов в поспешное бегство. Он – главный кузнец народного счастья. Он обустроивает настоящее и прозревает будущее. Сталин – главный объект народной любви и благодарности. Ведь именно он дал людям все, что они

имеют. Когда же неприметный партийный функционер Сталин превратился в солнцеликого бога? Пункт перехода определить сложно. Какого-то выраженного поступательного движения, медленного набирания «оборотов» не было. Контакты долго искрились, и в один прекрасный момент цепь замкнулась. Точкой бифуркации, когда произошло отделение «божественного» двойника от образа-носителя, может быть определен 1935-й год.

К середине 1930-х гг. была установлена система координат, в которых существовал советский человек: сталинская норма, сталинская вахта, сталинский маршрут, сталинский план. Причем содержанием этих ориентиров и показателей чаще был не экономический расчет, а экстатичный порыв, простодушная вера в магию «божественного» имени, перед которым послушно пятились привычные представления.

Литература

1. Кардашов В.И., Семанов С.Н. Иосиф Сталин. М.: Новатор, 1998. с. 33.
2. История всемирной литературы: в 9 т. Т.2. М.: Наука, 1984. с. 283.
3. История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. М.: ГИПЛ, 1945. с. 346.

УДК 355 / 359

Поляков В.Е.

Мифы как результат отсутствия объективной информации об участии крымских татар в Великой Отечественной войне

После событий 2014 г. многие события нашей истории либо получили новый импульс, либо были подвергнуты кардинальной переоценке.

Так, Президентом России 21 апреля 2014 г. за № 268 был издан Указ «О мерах по реабилитации армянского, болгарского, греческого, итальянского, крымско-татарского и немецкого народов и государственной поддержке их возрождения и развития».

В развитие этого указа крымской татарке Алиме Абденнановой за подвиг совершенный в годы Великой Отечественной войны было присвоено звание Героя России.

К сожалению, события, связанные с партизанским движением в Крыму, в силу целого комплекса причин: конфликт между Крымским обкомом ВКП (б) и командованием Черноморской Группой Войск (лето 1942 г.); негативная оценка действий Крымских партизан со стороны высшего руководства страны (май 1944 г.); депортацией народов Крыма (весна-лето 1944 г.) привели к тому, что подлинные события, имевшие место в оккупированном Крыму (1941-1944 гг.), были сознательно скрыты от общественности. Вместо этого органами НКВД, а затем и партийными органами обществу был навязан целый ряд мифов, которые не только были восприняты, но и получили дальнейшее развитие.

С другой стороны, также в условиях еще большей невозможности доступа к первичным документам, монополии КПСС на средства массовой информации и манипулирования общественным сознанием были созданы мифы, прямо противоположной направленности. Возникали они в среде крымскотатарского народа как в послевоенные годы, так и по настоящее время.

Они продолжают жить и сегодня, обрастая все новыми вымыслами.

Мифы татарофильские:

- в 1945 г. 300-400 советских офицеров из числа крымских татар, приехавших в Крым в поисках своих семей были арестованы и все вместе расстреляны [1, с. 11];

- Саиде Арифова, работая няней детского дома в Бахчисарае спасла 88 еврейских детей и была признана «Праведником мира» [2];

- в годы Великой Отечественной войны было 22 случая отказа крымским татарам в присвоении звания Героя Советского Союза исключительно по национальному признаку [3].

Мифы татарофобские:

- в период обороны Перекопа осенью 1941 г. 20 тысяч крымских татар из числа военнослужащих 51-й армии дезертировали, что привело к поражению советских войск на Перекопе и сдаче Крыма [4];

- личный состав двух крымскотатарских дивизий, конкретно 320-й и 321-й разбежался или сдался в плен [5, с. 128];

- крымские татары выдали немцам продовольственные базы всех партизанских отрядов [6];

- на 1 июня 1943 г. в крымских партизанских отрядах было 262 человека, из них 145 русских, 67 украинцев и ... 6 татар [7];

- сформированные оккупантами крымскотатарские добровольческие батальоны, состояли из крымских татар. [5, 6, 7].

В связи с тем, что формат тезисов не дает возможность изложить контраргументы по предложенным мифам, все это будет изложено как в статье, так и при выступлении на круглом столе.

Литература

1. Османов Д. Крымские татары в Великой Отечественной войне: мифы и реалии // Йылдыз. №2, 2015. с. 3-12.

2. Известный украинский режиссер Ахтем Сеитаблаев снимет фильм о крымскотатарской девушке Саиде Арифовой, которая во время Второй

мировой войны в Бахчисарае спасла от смерти 83 еврейских ребенка // Центр журналистских расследований [Электронный ресурс]. Режим доступа: [test.investigator.org.ua| tag| саиде-арифова](http://test.investigator.org.ua/tag/саиде-арифова)

3. Курсеитов Р. Крымские татары во Второй мировой войне и после. Герои Советского Союза – награжденные и отвергнутые. Борьба за человеческое достоинство // Крымское историческое обозрение. №2, 2014.с. 84-131.

4. Пыхалов И. В. За что Сталин выселял народы? М.: Яуза–Пресс, 2008. 232 с.

5. Романько О.В. Крым в период немецкой оккупации. Национальные отношения, коллаборационизм и партизанское движение. 1941-1944. М.: ЗАО Издательство Центрполиграф, 2014. 414 с.

6. Христенко С.В. За что в 1944 году были «репрессированы» крымские татары. [Электронный ресурс]. Режим доступа: [krasnoeTV.ru / node / 22004](http://krasnoeTV.ru/node/22004)

7. Крымские татары / Крымология [Электронный ресурс]. Режим доступа: [krymology.info / index.php](http://krymology.info/index.php)

УДК 130.1

Полякова И.П.

Исторические мифы в масс-медиа и их влияние на повседневную жизнь личности

В настоящее время многие ученые говорят о таком интересном явлении как ремифологизация, то есть о возвращении мифа, особенно когда речь идет о мифах социальных. Человечество, столкнувшись с опытом двух мировых и большого количества локальных войн, со стремительными научными и техническими революциями, экологическими катастрофами и природными

катаклизмами, перед которым человек почувствовал свою беспомощность, обратилось к неэмпирическому опыту, мистическому толкованию реальности.

Мифологическое миропредставление может содержаться не только в виде архаических верований, но и в ее современной форме, например, в форме политической мифологии. Задачей политической мифологии является не отражать объективную реальность, а управлять коллективным сознанием и поведением человеческих масс. В качестве объектов мифологизации могут выступать Родина, народ, вожди или отдельные политические партии. Прошлое при этом активно мифологизируется, а будущее через цепь преодолений и культовую фигуру героя представляется обязательно светлым и желанным. К современным мифам можно отнести идеализации царя, Сталина, большие надежды, связанные с импортозамещением, борьба Героя против общего врага (Америки) и пр.

Традиционные мифы создавались годами на основе знаний и социально одобряемых форм поведения, необходимых для устойчивого развития общества, а современные создаются в кабинетах, проходя апробацию посредством СМИ на отдельных социальных группах, не всегда способных адекватно оценить льющуюся на них потоками информацию сомнительного содержания. Интенсивность подачи информации, замалчивание, противоречивое ее содержание дезориентирует ее потребителей, поэтому, когда спустя определенное время появляется «истолкователь», она воспринимается как истина. Внедрению мифов в сознание масс и индивида способствуют низкий образовательный уровень населения, нехватка знаний об общественно-политическом устройстве, информационные перегрузки, доверие к СМИ и авторитетам, нежелание критического осмысления событий действительности и получаемой информации. Если ранее миф выступал в качестве основы мировоззрения, аккумулируя и транслируя опыт освоения мира, то современное сознание прибегает к нему в ситуациях неопределенности, когда рациональные приемы освоения действительности

перестают «работать». Так из хаоса событий, происходящих в современном мире, миф по законам своей логики выстраивает исторический порядок, а сознание принимает этот порядок на всех структурах своего существования, в том числе и в повседневной жизни.

Как пишет С.М. Фролова, миф - это духовная неотъемлемая основа повседневного бытия общества, раскрывающая событийную природу социума и онтологическую связь между социальной жизнью и архетипическими структурами мышления. Повседневность, как и мифология, отражает внутреннюю духовную сущность человека, упорядочивает мир субъекта в соответствии с установленным типом социальности. Информация, предоставляемая человеку посредством мифа, позволяет ему строить свое мировидение и собственную позицию личности в этом мире [1]. Наиболее распространенными и представленными в повседневной жизни являются современные мифы, связанные с моральными представлениями в современном обществе. Политические мифы на первый взгляд не таким очевидным образом влияют на практику повседневности, обнаруживая себя лишь в ее ярких проявлениях, когда жизнь человека представляет себя политическую борьбу, борьбу за общественные идеалы и пр. Однако портрет и бюст Сталина, внезапно появившийся в офисах многих руководителей, говорит о потребности общества в сильном политическом лидере, в общественном порядке, в жестком руководстве и борьбе с антисоциальными явлениями, которые стали широко распространены в современном обществе (коррупция, наркомания, проституция, алкоголизм, тунеядство, мошенничество и пр.).

Мифы несут в себе историчность, наделяя субъекта ощущением единства со своим народом и его прошлым. У политических мифов отсутствуют вымышленные, не соответствующие реальности мифические объекты. Их действующими лицами являются известные, реально существующие личности, которые либо активно «обеляются» в СМИ, наделяя их качествами Героя, либо их образ демонизируется, превращаясь в

национального врага. При соответствующей идеологической подоплеке современные мифы вживаются в повседневность людей и уже не воспринимаются как миф. Атрибутами эффективного политического мифа выступают миф о герое-победителе, избавителе, атрибуты мифа, мифические ритуалы, «священные» тексты, которые активно и грамотно используются в масс-медиа для создания желаемого образа.

К.Г. Юнг, характеризуя современную эпоху как кризисную, переносит эту характеристику и на человеческую психику. Он считает, что современное мифотворчество не носит сугубо рациональный характер. По его мнению, рациональная аргументация действует до тех пор, пока люди хотя бы до известной степени свободны от эмоций. Но стоит «температуре аффектов» подняться выше критической отметки, возможность результативного применения разума снижается, а его место занимают лозунги и утопические фантазии. Не последняя роль в этом процессе принадлежит СМИ. Сегодня СМИ используют довольно широкий арсенал методов влияния на общественное сознание, среди которых можно выделить средства эмоционального воздействия (сенсационность, медиа-насилие, метод запугивания), изменение коммуникативно-содержательной стороны информации (искажение, утаивание информации, манипуляция со временем и местом ее подачи, мистификация), лингвистические приемы (фрагментация, упрощение, повторение, эвфемизация, метафоризация и др.). Одним из самых эффективных приемов воздействия на сознание является мифологизация – целенаправленное внедрение в общественное сознание социально-политических мифов, служащих интересам отдельных групп.

Рассмотрим сопоставительный анализ классического и современного социального мифа, к коим безусловно можно отнести и политические мифы [2].

Таблица 1
Сопоставительный анализ классического и социального мифа

Миф созидательного (позитивного) воздействия	Миф разрушительного (отрицательного) воздействия
Создается с целью сохранения рода, нации, государства. Стремится к гармонизации личности, общества и природы	Фабрикуется в интересах особой части социума, что приводит к разрушению социальной целостности
Народное творчество - основа создания мифа	В основе - технические средства распространения мифа, с целью воздействия на общественное сознание
Передается на подсознательном генетическом уровне из поколения в поколение	Воздействует на уровень бессознательного, с целью подавления сознательной активности общества
Выполняет функцию социальной самоидентификации индивидов и общества	Является способом социальной деформации, расщепления общественного сознания
Колоссальный источник массовой энергии, ее сгусток, способ мобилизации целых групп людей к определенным действиям	Средство обмана, порождения страха, паники и как следствия парализации социальной активности
Способствует сохранению здоровья человека, народа, страны, природы	Порождает эгоцентризм, сохраняет здоровье отдельной части общества, разрушая целое

Мифы в нашей жизни могут играть как позитивную, так и негативную роль. Идеологические мифы, вроде расистских, национал-социалистических мифов фашизма оказывают отрицательное воздействие. Политический и идеологический мифы о светлом будущем, о мире во всем мире, о социальной справедливости, о мудром правителе помогают людям в их повседневной жизни питать надежды о преобразовании желаемого в действительное. Миф и мифотворчество постоянно будут присутствовать в жизни человека и общества как духовная, неотъемлемая основа повседневного бытия, объясняя этот мир в особенной символической форме, воспринимаемой на уровне эмоций. Миф возник на фундаменте повседневной жизни и является хранилищем коллективных знаний, желаний и представлений, отвечающих экзистенциальным потребностям людей, регламентирующим социально приемлемые модели поведения и сохраняющим общественные устои.

Литература

1. Фролова С. М. Миф в повседневной жизни общества // Вестник ПАГС. 2012. №1 (30). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/mif-v-povsednevnoy-zhizni-obschestva> (дата обращения: 11.10.2017).

2. Баташева Э. А. Мифы в современной культуре: негативная и позитивная роли // Молодой ученый. 2014. №8. с. 743-746.

УДК 94 (4):7.046.1

Силенко В. Д.

**Мифологизированное восприятие древней истории в эпохе
средневековья, на примере отражения образа Александра Великого в
сочинениях Западной Европы и Руси**

Средние века, безусловно, являются одной из самых специфических эпох в истории человечества. Здесь всепоглощающие религиозно-догматические воззрения и постулаты соседствовали с алхимией, введенной в качестве учебной дисциплины в Сорбонне (в сер. XIII в.). Благородное рыцарство и куртуазность, граничили с дознанием и огнем костров святой инквизиции, а история оказалась тесно переплетена с различного рода мифами, легендами и сказаниями. Приведенные примеры, конечно же, справедливы для Западной Европы, а эпоха средневековой Руси представляет собой несколько отличный период истории, однако в нем есть и много общего со странами Западной Европы, и прежде всего это мифологизированность мировоззрения, которая в двух названных регионах уживалась с религиозными догмами.

Вышеуказанное взаимодействие и связь истории и мифа ярко иллюстрируют средневековые сочинения об Александре Македонском, в которых его образ разительно отличается от реально-исторического, известного сегодня по античным источникам. Так, целью данной статьи является наглядное изображение взаимопроникновения мифологии и истории на примере средневекового образа Александра Македонского, а актуальность избранной тематики, обусловлена важностью указанного

сопряжения мифа и истории, изучение которого должно помочь, как в понимании средневековой истории, так и в целом особенностей мифологизации исторических деятелей.

Так, переходя непосредственно к раскрытию ранее обозначенной мифологизированности исторического образа, следует отметить следующее, что средневековых сочинений об Александре существует бесчисленное множество и в рамках одной статьи все их охватить невозможно. Поэтому, были выбраны наиболее популярные и распространенные памятники. Для Руси это так называемая «Сербская Александрия» (датируется втор. пол. XV в. [1, с. 42]), а для Западной Европы «*Historia de preliis Alexandri Magni*» (История сражений Александра Великого; датируется XI-XIII вв., и активно использовалась западноевропейскими авторами до конца XV в. [2]).

Важно отметить, что эти сочинения, хоть и служили определенным этапом в развитии беллетристики (прежде всего рыцарского романа), однако для средневекового автора и читателя были историчными произведениями, поскольку, например предшествующая сербскому памятнику об Александре – «Хронографическая Александрия» (возникла в XI-XII вв.[3, с. 42]) содержалась в русских хронографах, представляющих собой энциклопедические своды различных областей знаний, в том числе и о всемирной истории. Хронографы расценивались как главные носители правдивой и научной информации, что предопределяло историзм «Александрий» для русского читателя, но содержащийся там образ греческого царя был основан на традиции Псевдо-Каллисфена (его «Роман об Александре» компиляция мифов и легенд о царе периода эллинизма), отраженной и в «Сербской Александрии». По словам исследователя Е.А. Костюхина: «Вся древнерусская литература XI—XVI вв. пронизана средневековым историзмом, вся она была достоверной для тогдашнего читателя» [3, с. 45]. Не является исключением в этом плане и латинская «История сражений Александра Великого», которая активно использовалась западноевропейскими авторами для составления исторических хроник,

например Фрутольфом из Михельсберга для составления его Универсальной хроники, Оттоном Фрейзингским для всемирной хроники «О двух государствах» и Винсентом из Бове для исторической части его «Великого Зерцала» [2, с. 93].

Таким образом, исходя из того, что сочинения об Александре и в Западной Европе и в Руси воспринимались как исторические, следует обратить внимания на наиболее яркие моменты и явные мифы, воспринимающиеся средневековым мировоззрением за чистую монету. Так, приключения царя в «Сербской Александрии» частенько заводят его в самые непредсказуемые места и знакомят с удивительными племенами: «...в той земли [на Востоке] бяху множество язык без словесных и скотов дивиих и зверочеловекообразных. И тако десяти деньми преиде обрете жены дивих — долги бяху, всякая жена трех сажен, косматы же бяху, яко свинии, очи же у них сияху, яко звезды» [4, с. 40].

Двигаясь по дивным землям Востока Александр: «...пустыню идоша 6 дни и чюднии люди обретоша, 6 бо рук и 6 ног всяк от них имяше, ко Александру направишася на бой, битися с ним не могоша. Александр же сих уби множество, и много от них живых ухватиша, хотяше от них во всю вселеную вести на диво и обычая их не ведяху, что ядят, и вси от них изомроша. И землю их за 6 ден прешед, во псоглавныя люди поиде. Ти убо человеци такови: все тело их человеческо бяше, главы же песьи, гласи же им бяху, человеческы глаголаху и пескы лаяху [4, с. 42].

Когда Александр продолжил двигаться к Индии, на него напали другие диковинные исполины: «челоцеци и на них восташа, от пояса конь, а горе человек, иже суть исполини. И сих множество много их на Александра наехаша, стрелы же их гвоздие имяху от камени доманда. И сих видеви, Александр к макидоняном рече: «Створите ми хитрость, да яко от сих многи ухвативше, в Макидонию ведем», так много от них живых ухвативше... И сим Александр повеле оружия сътворити, и с стрелами и с мечми всех научи

ходити, и много ему на рати помагаху. Егда их во вселенуюа приведе, и ветру на них дохнувшу студену, и вси помроша [4, с. 47].

Интересно, что множество легенд переданных античными авторами в «Сербской» Александрии уже значительно дополнены и расширены (хотя это расширение заложено еще Псевдо-Каллисфеновым романом), так помимо тренированных слонов с боевыми башнями на спинах в армии царя Пора появилось еще и: «...десять тысяч лвов на брань учиненых ходити» [4, с. 50].

Не менее интересны и мифы латинской «Истории Сражений», где будущий полководец уже в 15 лет сражается на Пелопоннесе с воинами непокорного греческого города и: «Александр убил всех до одного своею десницей» [5, с. 38]. Боевой конь Александра - Буцефал, уже не свободолюбивый рысак, а огромный монстр и людоед. Он привезен Филиппу Македонскому из Каппадокии и отличается диким нравом: «Пусть мои люди посадят коня в железную клетку и бросают ему воров и разбойников и всех тех, кто за свои злодеяния должен быть отдан зверю на съедение» – говорит Филипп [5, с. 36].

В западноевропейском сочинении также предельно мифологизированно изображение Востока. «Во время путешествия (по Индии) Александр увидел высокие горы, достававшие до облаков... и увидел он высокие деревья, а на них висели плоды величиною с кедровую шишку, и грозди с огромными ягодами, которые один человек даже унести не в силах. Увидел он и орехи величиной с тыкву. На этих деревьях было множество драконов и обезьян» [5, с. 87]. Среди невиданной живности и монстров, которых Александр повстречал в ходе исследования Индии были и: «...черные муравьи размером со щенков, у них было по шесть узловатых лап, как у морских лангустов, и зубы длиннее, чем собачьи клыки... всю ночь ... они находятся под землей и роют золото». Так же в Индии «... Из гор появились циклопы и с громким ворчанием накинулись на лагерь Александра. Циклопы были огромными, словно гиганты, у них были сильные тела, громкий голос и по одному глазу на лбу». «... Подняв войско, он

(Александр) подошел к некоей реке, где жили люди без голов, у которых рот и глаза на груди, они шириною и толщиною в семь футов, цвет их кожи подобен золоту» [5, с. 92]. «Затем... они обнаружили зверей похожих на лошадей с лапами львиными... встретили людей, у которых бедра длинной в двенадцать футов, а остальное тело шесть футов, у них белые руки до самих бедер, а бедра и голени – черные, ступни красные, голова круглая и большая, носы длинные» [5, с. 92-93].

Интересна и легенда о сражении Александра с Василиском, королем всех змей: «Одним взглядом он пронзал персов и македонцев так, что они падали замертво. Воины отказались идти дальше. Тогда Александр в одиночку взобрался на гору и увидел спящего посреди тропы Василиска. Он открывает глаза, на кого упадет его взгляд, тот погибнет. Александр спустился с горы, и очертил границы, за пределы которых... нельзя выходить. А еще он приказал изготовить щит шести локтей в длину и четырех в ширину, а на поверхности приказал поместить зеркало и сделал ходули из дерева. В этом облачении он двинулся на Василиска. Когда он к нему приблизился, тот открыл глаза и в гневе стал рассматривать зеркало, в котором узрел себя и потому погиб» [5, с. 192].

Таким образом, средневековый образ Александра Великого чрезвычайно мифологизирован, однако в сознании человека этой эпохи, все мифы, описанные предыдущими поколениями, являлись реальной исторической истиной. Миф, как и христианская религия – это неотъемлемая часть средневекового мировоззрения, выступающая в качестве освещения прошлого, и во многом, трактовки, восприятия настоящего.

Литература

1. Лурье Я.С. Средневековый Роман об Александре Македонском в русской литературе XV века // «Александрия» Роман об Александре

Македонском по русской рукописи XV в. / Изд. подг. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. М.: «Наука», 1965.

2. Блескина О.Н. Латинские «Александрии»: истоки и версии // Византиноведение. СПб. 2003. Т.2. с. 94-99.

3. Костюхин Е.А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М.: Наука, 1972.

4. «Александрия» Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. / Изд. подг. М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. М.: «Наука», 1965.

5. Повесть о рождении и победах Александра Великого / Пер. с лат. и ст.-фр., сост, вступ. ст. и ком. Н. Горелова. СПб.: Азбука-классика, 2006.

УДК 008:165

Ставицкий А.В.

Миф в историческом поле культуры: психологический аспект

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

Более того, понятие разнообразия включает в себя и тот весьма важный факт, что те или иные пласты мифа развиваются и разворачиваются с разной динамикой. Но, несмотря на это, неся в себе память культуры во всей её полноте и целостности, мифы не дают ей распасться, построив свою структуру на основе повторяемости в сочетании с бесконечным

многообразием, создающим за счёт реминисценций эффект «вечного возвращения» [5].

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

1. Будучи проекцией ментальных структур человеческого сознания, миф уже в этом смысле практически неизменен, как неизменны человеческая ментальность и подсознание.

2. Миф имеет архетипическое строение, то есть выстраивается на определённых архетипических основах, которые носят вневременной характер.

3. Миф транслирует вечное, вневременное, то, что присуще всем людям во все времена: нравственные ценности, модели поведения, мотивационные установки, которые были свойственны человеку тысячи лет.

4. Миф игнорирует время, работая с другими фундаментальными категориями бытия.

5. Время в мифе имеет циклический характер и идёт по замкнутому кругу, воплощаясь в идее «вечного возвращения».

6. Миф не развивается, являясь основой или рудиментарным пережитком архаичного бытия.

Не удивительно, что, согласно общепринятой точке зрения, традиционный миф считается контринновационным и образующим временную цикличность, где вместе с именем человек и вещь обретали судьбу. Их предназначение – воспроизвести заданный именем архетип, каноническую историю, своеобразную мифологическую карму, смысл которой – быть самим собой и вместе с тем всеми теми, кто ранее носил это имя или каким-то другим образом соотносился с ним. В них вечные парадигмы задавали образ восприятия и сопутствующие ему социальные установки, но не исчерпывались им. В

результате, пришедшее со временем понимание того, что развитие общества осуществляется не циклично, а исторически, расценивалось мыслителями как преодоление мифа вообще [6, с. 23], когда «миф как таковой уничтожался» [6, с. 33-34], знаменуя победу «логоса». Но, несмотря на свою красоту, мысль о преодолении мифа была, безусловно, ошибочной. Почему? Потому что миф способен обслуживать любую мировоззренческую структуру, независимо от того, на какой идейной основе она строится: циклической или прогрессивной, догматической или новаторской, консервативной или либеральной, ретроспективной или позитивистской, оставляя для каждой из них условия и пределы обоснования и реализации. Ведь у каждой из них есть свой символически означенный образ.

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

Спрашивается: почему «миф не знает времени» [3]? Потому что время в мифе циклично или потому что мифологическое время от мифа неотделимо? А как быть с тем, что для человека чувствующего время представляется как живая, меняющаяся субстанция, способная сжиматься или растягиваться, что прекрасно отражено в одном стихотворении военных лет: «бой длился вечность – двадцать пять секунд»? Или в критические моменты мы не способны увидеть всю свою жизнь в считанные мгновения? Не можем воспринимать далёкое прошлое так, словно оно было только вчера? При этом вокруг понятия «время» выросла своя мифология, вплоть до утверждения К. Леви-Строса, что «и музыка, и мифология суть инструменты для уничтожения времени» [7, р. 28].

В самом деле, можно ли ограничиться понятием циклического времени, тем более его полным отсутствием («миф не знает времени»), когда речь идёт, например, о национальных мифах России, Украины [4] или Америки? Если миф посвящён отцам-основателям государства или о каком-то его

конкретном типе [1]? Имеет ли значение время для мифов истории, литературы или искусства? Конечно, имеет. И если, по мнению различных исследователей, «древний человек» воспринимал время циклично, это не значит, что в рамках мифологического сознания его нельзя воспринимать иначе. Ведь в мифе мир предстаёт таким, каким мы его мыслим. И значит, мы сами решаем, как воспринимать время: линейно или циклично, отдавая предпочтение тому варианту, который более созвучен настроению, чувствам, пониманию [2]. А может даже, сочетая оба варианта в одном, когда цикличность проступает сквозь историю в тех или иных моделях поведения ставших мифами исторических персонажей, уже понимаясь как познанная закономерность.

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

⁹ Мысль о том, что «революция подобно Сатурну пожирает своих детей» впервые была высказана казнённым в период якобинской диктатуры жирондистом Пьером Верньо, но поскольку её произнёс накануне своей казни более известный в истории якобинец Жорж Дантон, согласно исторической мифологии данную фразу нередко приписывают ему.

молчать и время говорить, время любить, и время ненавидеть, время войне и время миру» (Эк.3:1-8).

Так, в своих изречениях Экклезиаст, по сути, выстраивает иерархическую пространственно-временную структуру, наслаивающую цикличность во времени на пребывающую вне времени вечность фразой «Поколение уходит, и поколение приходит, а земля остаётся на века» (Эк.1:4). Что по смыслу соотносимо с другой знаменитой фразой «Отныне и во веки веков», звучащей на английском языке пусть и не так поэтично: «Отсюда в вечность»¹⁰, – но не менее развёрнуто в плане соотношения пространственно временных параметров с вечностью.

Литература

1. Андрієнко О. В. Соціальна міфологія у контексті суспільних трансформацій: автореф. дис... канд. філос. наук. Донецьк, 2008. 19 с.
2. Заводюк В. Г. Политический миф: инвариант и процессы трансформации: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Саратов. гос. ун-т им. Н. Г. Чернышевского. Саратов, 1996. 17 с.
3. Руднев В. Миф // Словарь культуры XX века [Электронный ресурс] / В. Руднев. - Режим доступа: <http://www.kulichki.com/moshkow//CULTURE/RUDNEW/slowar.txt>
4. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины. Севастополь: Рибест, 2015. 748 с.
5. Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетипы и повторяемость / Е. Морозова (пер. с фр.), Е. Мурашкинцева (пер. с фр.). СПб.: Алетейя, 1998. 250 с. (Миф, религия, культура).
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Полит издат, 1991. 527 с.
7. Levi-Strauss C. Mythologiques. Le Cru et le Cuit. Paris, Plon, 1964.

¹⁰ From Here to Eternity (англ.)

**Некоторые аспекты использования исторических мифов
в политической практике властных элит**

История – это наука о том, каким должно было быть прошлое.

Афоризм

Реализация государственной политики протекает в неразрывной связи с идеологическим воздействием на общество. Поскольку властная элита всегда, по выражению А. Смирнова, нуждалась в самосохранении и самовоспроизводстве власти «в себе» и «для себя» [1. с. 256], процесс установления и поддержания её гегемонии (А. Грамши) приводил её к поискам эффективных средств своей легитимации в сознании общества. Длительное время в качестве средства легитимации использовались традиции и религия, однако формирование новых ментальных доминант, особенно в переломные эпохи, не всегда могло быть подкреплено только так, поэтому властная элита вынуждена искать дополнительные опоры на «культурное ядро» общества (А. Грамши), в качестве чего используются исторические мифы.

Само историческое мифотворчество – вполне естественный процесс осмысления социумом своего прошлого, однако в данном случае речь идёт об особой разновидности исторических мифов – историко-политических мифах как особых искусственных конструктах псевдореального прошлого. Такой тип мифа, принимая на себя существенны параметры мифов в целом, имеет признаки политического мифа и ряд специфичных черт. Как политический миф, данный миф является искусственным образованием, причём сугубо академическая окраска неприемлема, – миф, как указывал

Э. Кассирер, должен быть адаптирован для восприятия определённой аудиторией [2. с. 58]. Историко-политический миф конструируется путём целенаправленного вычленения из прошлого некоего знакового фрагмента, которому, после модификации, придаются вполне конкретные семантические и аксиологические характеристики, «считываемые» только в этой реальности и только этой аудиторией, и тогда историко-политический миф становится значимым «субстратом чувств» (Э. Кассирер). При трансляции «удачных» историко-политических мифов их конкретная политическая задача может меняться, что изменяет семантику мифа, поэтому к историко-политическим мифам можно в полной мере отнести утверждение Р. Барта о том, что сущность мифа не определяется тем, что он повествует [3]. К примеру, принятие христианства Русью от Византии, мифологизированное в сознательное стремление кн. Владимира, в XVI в. использовалось для утверждения принципа «Москва – третий Рим» в «Послании» игумена Филофея, чем задавалась «логика» смены центров христианства и провозглашение Москвы последней столицей христианского мира, что повышало значимость московской великокняжеской династии в её же собственных глазах. В XVII в. это же событие толковалось как утверждение позиционирования русского государства как наследника Византии, что даже привело к введению в официальный оборот греческого термина «Россия». В нач. XIX в. Н.М. Карамзин – крупнейший мифологизатор российской истории, – «вывернул» это событие как рубеж преодоления якобы тёмного, дикого язычества в целях развития страны под «сенью» православия, а в славянофильской доктрине «сознательный» выбор Владимира становится выбором своего рода аттрактора, обусловившего специфику России, принципиальное различие её исторического пути и западного, а в конце века К.Н. Леонтьев – идеолог российского консерватизма, – с помощью этого же конструкта обосновал великодержавность России.

Ещё одной очевидной чертой историко-политических мифов можно считать упрощение их содержания при длительной трансляции: все лишние

детали отбрасываются, остаётся только «ядро», которое, как указано выше, каждый раз получает нужное толкование. К примеру, политически заказанное в кон. XV в. «Сказание о князьях Владимирских» повествует о возникновении (через дар бога фараонам) и передаче (через Александра Македонского, римских императоров и, в итоге, Константина Мономаха) татарского по фасону головного убора кн. Владимиру Мономаху, а от него – шестому сыну Юрию Долгорукому, а затем и московским князьям (соблюдение темпоральных связей, как и в большинстве исторических мифов, игнорировалось). Однако это конструкция, чётко «доказывающая» преемственность власти московских князей, оказалась слишком громоздкой, и постепенно от неё осталась только последняя, дополненная часть: от Константина Мономаха до московских царей.

В целом, можно выделить три наиболее часто используемые группы историко-политических мифов. В основе содержательного ядра первой группы мифов лежит реальное или считающееся реальным событие, интерпретация которого становится актуальной и используется для реализации определённых на текущий момент задач конкретной властной элиты (призвание варягов, иммиграция троянцев в Италию, принятие христианства Русью от Византии, «монголо-татарское иго», война Ланкастеров и Йорков, Смутное время в России, пакт Молотова-Риббентропа и пр.). Чёткая синхроничность такого типа мифов конкретным доминантам политики властной элиты приводит к трансформации интерпретации таких мифов при смене политических доминант. К примеру, миф о призвании варягов интерпретировался Н.М. Карамзиным в духе установления на Руси общественного согласия, что дало возможность историку М.П. Погодину в сер. XIX в. обосновать якобы существующую социальную бесконфликтность как «уникальность» России в отличие от Европы, где государства созданы путём «завоевания», что в итоге легло в основу известной доктрины «официальной народности» С.С. Уварова, а при И.В. Сталине начинается «поиск» славянских корней Рюрика.

Вторая группа мифов формируется на основе выдуманных или синтезированных из реальности событий путём введения в неё несуществующих героев и деталей – чистые «воображаемые миры» (К.Х. Каландаров) (Рим как наследник Трои, «Константинов дар», «Шапка Мономаха», «двадцать восемь панфиловцев» и пр.). Значение второй группы мифов для легитимации властной элиты в общественном сознании выше, чем у первой. Причиной создания и культивирования подобных мифов является стремление власти завершить формирование некой доминанты в общественном сознании – именно её было недостаточно для достижения необходимой гегемонии властной элиты. Наиболее яркий пример – «Константинов дар» – чистая мистификация, но именно этого «факта» не доставала Римским папам, чтобы окончательно легитимировать своё право на власть над Италией.

Третья группа историко-политических мифов – это эпические мифы, являющиеся следствием «героизации» исторических личностей. К объёму уже накопленного в науке анализа данного типа мифов следует добавить то, что такой тип мифов позволяет, во-первых, сакрализировать событие через сакрализацию «героя», во-вторых, сакрализировать современного политического лидера посредством сакрализации «героя», а в-третьих, экстраполировать семантику действий «героя» и результат события на современность. Одним из наиболее «удачных» мифов такого плана является миф об Александре Невском как о «святом защитнике земли русской» (сакрализация московской династии, происходящей от его младшего сына Даниила и сакрализация Санкт-Петербурга как основанного на «святой» через Александра земле у Невы), «победителе немцев» (речь И.В. Сталина 7 ноября 1941 г.) и т. д. [см. подробнее: 4]. В итоге этот деятель, дважды заливший русский город Новгород кровью за отказ проводить перепись, коллаборационист и, вероятно, предатель, стал в 2008 г. «именем России» (показательно, что его «конкурентом» был И.В. Сталин – классическое «бегство от свободы» Э. Фромма российского общества начала XXI в.).

В целом, безусловно, следует согласиться с утверждением «вечности» мифа» в развитии социума, однако использование историко-политических мифов властной элитой оказывает негативное влияние на социальные науки, которые, как отмечали Р. Арон и Д. Белл, когда, наконец, освободятся от влияния идеологии, смогут изучать общество таким, каким оно есть.

Литература

1. Смирнов, А. Мифологизация современного российского общества и процесс легитимации политической власти [Текст] / А. Смирнов // Бренное и вечное: образы мифа в пространстве современного мира. Мат-лы всерос. науч. конф. В.Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2004. с. 255-258.

2. Кассирер, Э. Техника современных политических мифов // Вестник МГУ. Сер. 7 «Философия». 1990. № 2. с. 58–65.

3. Барт, Р. Миф сегодня [Электронный ресурс] / Р. Барт. – Режим доступа: <http://lib.ru/CULTURE/BART/barthes.txt>

4. Трофимцева, С.Ю., Васильев, О.А. Особенности мифологизации образов политических лидеров и специфика их дискредитации // Бренное и вечное: человек в пространстве российской государственности: мифология, идеология, социокультурная практика. Мат-лы всерос. науч. конф. В.Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2012. с. 324-327.

УДК 17

Фесикова О.В., Коробов В.С.

Исторические аспекты этического мировоззрения

Существует множество способов реализовать свое желание. Большие желания требуют тщательного планирования, и даже дисциплины. Нужно учитывать время, ресурсы, координацию действий, усилия. Все это

осуществимо, и описано в виде технологий. Но единственное что может сподвигнуть человека к действию – это он сам.

Вот тут и возникает необходимость разобраться. Когда человек расставит все по местам и поймет, что же он на самом деле хочет, и соотнесет это со сложившимся положением дел, он сможет четко увидеть выход, свет в конце тоннеля. И, самое главное, у него появляется решительность и невероятные силы двигаться вперед. И теперь ничто его не сможет остановить.

Это и есть то, что технически называется - этика. Действия, которые предпринимает сам человек, чтобы устранить любые противоречия внутри себя. Жизнь подразумевает желания, намерения что-либо осуществить или достичь. Чем сильнее у человека импульс жить, - желание творить, достигать, - тем более живым и сильным он является.

Фесикова О.В. пишет в своей работе, что «этика», «мораль», «нравственность» часто употребляются как синонимы, и этому способствует перевод слов «этос» и «моралис» с греческого и латинского как «обычай», «уклад», «порядок», «нрав». Однако в философии сформировался метод отличия этих понятий.

Определения «мораль», «нравственность» тут обозначают определенную сферу социальной и личной жизни, сферу культуры, а под «этикой» подразумевается исследование, изучение морали и ее толкование.

Поэтому, мораль, или нравственность, и есть предмет изучения этики,

При этом важно сказать, что этика не просто учение о морали, но и моральное учение, так как в зависимости от одного или другого понимания морали образуется и само моральное состояние субъекта.

Этическое учение как бы создает, формирует свой предмет, дает ему определенные характеристики. Этика может говорить, что мораль дана человеку свыше, Богом, либо доказывать ее природное, эволюционное происхождение, либо вскрывать и анализировать ее общественно-историческую природу. И все эти концептуальные догадки о своем предмете

будут одновременно являться и различными состояниями морали, различными системами ценностей и требований к человеческому поведению.

Что же все-таки представляет собой мораль как объект этики?

В первом приближении мораль разрешено определить как совокупность правил и норм поведения, которые люди используют в своей жизни. Эти нормы отражают отношения людей друг к другу. При этом важной чертой морального отношения является оценка социальных явлений и людского поведения с точки зрения добра и зла, справедливости или несправедливости. С помощью нравственных оценок эти отношения и поведение людей как бы проверяются на их соответствие высшим нравственным ценностям и нравственно-идеальному порядку.

Не менее важно для морали и наличие у человека качеств и склонностей, которые делают его приспособленным к нравственной жизни, - добродетелей. Это и есть такие устойчивые черты характера и ценностные установки, отражающие наличие у человека нужду в духовных ценностях, внутреннее уважение им нравственного миропорядка, возможность жить по совести, вести себя культурно и ответственно.

Таким образом, перед этикой, не ограничивающейся только описанием и изложением правил поведения и нравственного миропорядка, а пытающейся аргументировать его, встает проблема поиска общего основания всего многообразия проблесков морали, выявление сущности нравственного освоения действительности.

Что есть добро, человечность, жизненная правда, в чем состоит цель человека и его нравственный долг, что создает жизнь человека осмысленной и счастливой?

По какой причине то, что подразумевается благом, добром и справедливостью для одних, часто оказывается злом, несправедливостью, страданием для других? Означает ли это о субъективности именно моральных ценностей, их зависимости от позиции и точки зрения людей или

же это называет ошибочность людских выводов относительно единственно истинного понимания добра и справедливости?

Исходя из того, как решаются эти важные вопросы людского бытия, люди структурируют свою жизнь в других сферах жизни - в политике, экономике, повседневном быту. Жизнь по совести предполагает, что человек не просто слушается определенных норм и правил поведения, но и все время размышляет о природе этих норм, о содержании моральных требований и ценностей.

Таким образом, в развитом виде этика состоит из теоретической части - учения о морали, ее происхождении, сущности и функциях, и практической - нормативной этики, формулирующей цели и принципы человеческой жизни.

УДК 30

Цирихова Е.В.

Национально-исторический миф Украины: «новая история»

В каждый исторический этап развития общества появляются все новые и новые факты исторических событий, опровергающие ныне существующие. Почему это происходит? Да потому, что история - наука не точная, а скорее из ряда социально-экономических и политических наук. Особо заметно это становится в системе образования, когда при смене политической власти, появляются новые учебники истории уже с современной трактовкой.

Конечно же, история является наукой, просто эта наука, которая имеет множество различных взглядов, здесь применяется видение, где отсутствие фактов заменяются гипотезами. История имеет огромное влияние на людей, поэтому каждая новая власть корректирует ее в свою сторону.

Рассмотрим вопрос что именно изменилось в истории Украины с того момента, когда она получила независимость. Ответить на этот вопрос

становится возможным, выяснив отношения к России. В современных украинских учебниках по истории пишут так:

1. Украинцы «лучший из народов». В учебнике В. Мисана представлено описание украинского народа как красивые, гордые, свободные, трудолюбивые [6, с. 40]. В то время как Русь в период язычества практиковала жертвоприношения, при гибели мужчины сжигали всю его семью. Описаны военные походы, где славяне грабили и опустошали земли, награбленное делили между собой [6, с. 48].

2. Образование Киевского государства. Здесь поднимается вопрос о происхождении Аскольда и Дира. В учебниках 5-го класса украинской истории пишут так: «При Аскольде Киевское княжество достигло высшей точки своего могущества.... Особенно широкую огласку в Европе получил поход на Константинополь в 860 г.». Соответственно делается вывод, что при правлении Аскольда Киевское государство утвердилось на побережье Черного моря [6, с. 19]. Значит, здесь утверждается, что Аскольд и Дир были Киевичами. В «Повести временных лет» описывается это историческое событие уже так: Два мужа, не родичи Рюрика, но бояре, отправились по Днепру к Царьграду со своим родом, наткнулись они на город небольшой – то Киев был. Здесь и княжить остались. Пока не прибыл сюда Олег и не убил их. Таковы сведения русских летописей.

Зачем же утверждать, что Аскольд и Дир были Киевичами? Чтобы показать процветание «украинского государства» до Олега, а при его появлении все испортилось. Конечно, можно и здесь задуматься о мифах с той или иной стороны. История всегда позволяла что-то приукрасить, что-то не договорить в зависимости от интересов, кто ее писал. Сейчас проверить, что является мифом, а что правдой, уже не получится. Мы можем только, сопоставить факты по тому или иному событию, выдвинуть свою точку зрения и сопоставить их.

Конечно, недовольство Россией усиливалось с разными историческими событиями: Гетманщина, падение Запорожской Сечи при Екатерине II,

участие запорожцев в Колиивщине и Пугачевщине окончательно разрушили Сечь. Сохранившие верность стране казаке были переселены сначала на Буг, а затем на Кубань. Теперь, по словам украинских историков, Украина должна обретать свою новую свободу.

Сейчас все еще ищут правду с выдвижением все новых, а иногда и абсурдных идей появления «Украинской земли», потери ее свободы. Это и есть историческая мифология [8]. Но в большинстве мифов стоит домисливание там, где фактов явно не хватает.

Литература

1. Бердичевский Я.М., Щупак И.Я. История Украины в вопросах и ответах, 9 класс, 1999.
2. Бойко А.В. История Украины, 1997.
3. Гумилев Л.Н. От Руси к России; 1992.
4. Изборник; Повесть временных лет, 1969.
5. Карамзин Н.М. История государства Российского; т. I, гл.1- 4; 1989.
6. Мисан В. Рассказы по истории Украины; 1997.
7. Ульянов Н. И. Происхождение украинского сепаратизма. М.: Индрикс, 1996.
8. Ставицкий А.В. Национально-исторический миф Украины: «Откуда есть пошла» украинская земля // Актуальные проблемы гуманитарных исследований. Сборник научных трудов. Севастополь: Рибэст, 2007. с. 177-186. URL: http://magru.net/pubs/3652/NATSIONALNO-ISTORICHESKIY_MIF_UKRAINY_OTKUDU_EST_POSHLA_UKRAINSKA_YA_ZEMLYA#1

10. МИФ КАК ИНСТРУМЕНТ ПОЛИТИКИ И ФАКТОР НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

УДК 130.2

Кирейчиков В. К.

Роль социальных мифов в формировании социальной безопасности современного общества

Современные мифы по своему смыслу и содержанию существенно отличаются от архаических мифов. Они менее устойчивы, изменчивы под влиянием перемен в различных областях общественной жизни. Они более разнообразны по своему смысловому содержанию, так как в них находят отражение самые разнообразные, в том числе и новые социальные процессы, и явления. Они часто не столь образны, как древние мифы, хотя, как правило, сохраняют характерную для мифов наглядность, простоту, доступность для обыденного сознания. Однако также, как и древние они направлены на формирование определенного мировоззрения у людей и направления деятельности в определенном русле, что свидетельствует об их рациональном характере. Особенно большое влияние мифы оказывают в кризисные времена, в то время, как старые ценности разрушаются, а новые начинают только формироваться.

Применительно к современным мифам можно говорить о латентной и активной фазах функционирования мифа. Во время активной фазы миф становится доминантой общества, оказывая влияние на все общество или на большую его часть. Когда общественные ожидания меняются, миф утрачивает свое влияние, уступая место другой идеологической модели. Однако при возникновении типологически сходных исторических условий на очередном этапе общественных ожиданий старый миф может быть востребован обществом и снова стать идеологической доминантой.

Миф, оставаясь важной формой исторического мировоззрения человека в культуре, по мере цивилизационного продвижения человечества периодически изменяет формы своего выражения, миф «осовременивается», отвечая реалиям сегодняшнего дня.

Современный человек, зачастую не осознает того, что постоянно живет в мире мифов. Еще Э. Кассирер писал: «Мы не можем полностью подавить миф или изгнать его из нашей жизни - он всегда появляется в новом обличье» [1, с. 154]. Причем миф является совершенно естественным и самоочевидным для человека, живущего в культуре этого мифа, — основанием самого его бытия.

Миф всегда имманентен культурному опыту эпохи, поэтому с течением времени он подвергается трансформации, видоизменяется, сохраняя свои формальные характеристики, свою «мифологичность». Отзвук архаичных мифологий прослеживается в более поздних мифологических образах и сюжетах. Такие ученые, как А.Ф. Лосев и Р. Барт, например, считали, что современная эпоха продуцирует мифы даже более активно, чем прежние культурно-исторические эпохи. Это связано в том числе и с функцией мифа, обеспечивающей понятность и безопасность мира для человека, его объясняющей функцией.

Миф играет весьма важную роль в формировании условий безопасного существования как личности, так и общества. Вызовы современности, возникновение и рост новых угроз сохранности жизни и целостности личности и общества вынуждает реагировать на них, в том числе и при помощи создания и развития определенных мифов.

Социальная безопасность как интегрирующее образование складывается из безопасности экономической, политической, правовой и др. Причем не простым метом суммирования, а сложного синтеза и диалектического взаимодействия этих ее структурных элементов. Безопасность, это и качество состояния социальной системы, и ее условие одновременно. Она представляет собой непротиворечивость данной системы

объективным законам ее функционирования и развития. Безопасность людей и общества укрепляется по мере роста защищенности различных аспектов жизни социума: экономического, оборонного, трудового, производственного, продовольственного, правоохрнительного, здравоохранения, социального, бытового, коммунальной инфраструктуры, информационного, образовательного, природоохранного. Безопасность общества – это система сбалансированных отношений между людьми, способная защитить их от любых внутренних и внешних угроз с помощью адекватных мер и трудовой деятельности по профилактике или борьбе с угрозами [2]. Каждый человек является элементом в сложной системе общественных отношений, поэтому общество является важным фактором жизнеобеспечения, а целью государства является как поддержание жизни его отдельных граждан, так и сохранение сложившихся общественных отношений и существующего строя. Соответственно безопасность общества укрепляется по мере роста и развития производительных сил социальных институтов и в немалой степени зависит от единства интересов членов общества и эффективности их взаимодействия. Причем эта консолидация важна как на микроуровне взаимодействия отдельных граждан, так и на государственном уровне.

Мифы могут играть положительную роль, поскольку выступают как форма общественного сознания, с помощью которой люди воспринимают и осознают окружающий мир, запечатлевают накопленный ими жизненный опыт, сохраняют и передают его из поколения в поколение, сохраняя в нем социально одобряемые формы поведения. Они часто помогают человеку сделать какой-либо выбор или принять необходимое для него решение. Кроме того, бывает достаточно сложно дать адекватную оценку событию, о котором нет нужной информации и когда отсутствует возможность основываться на своих личных убеждениях, люди часто прибегают к уже закрепившимся в обществе мифам, использование которых не требует принятия решений индивидуального характера. Получается, что в случае своей истинности мифы иногда «спасают»: ускоряя процессы познания, они

создают основу формирующемуся у человека мнению, помогают предугадывать линию поведения окружающих людей [3]. Например, существует распространенный миф, что все звери в Австралии ядовиты и способны убить человека. Разумеется, это не так, однако, в Австралии действительно большое количество опасных животных и наличие данного мифа заставит людей изучить данный вопрос и узнать действительно опасных зверей и те места, которые посещать не стоит, что сделает пребывание в стране более безопасным.

Тем не менее, не все мифы носят позитивный характер и зачастую формируют искаженное или заведомо ложное представление того или явления, что приводит к негативным последствиям. Так, например, распространенным мифом является то, что информационная безопасность носит исключительно технический характер и должна решаться специалистами IT-сферы. Данный миф основан на однобоком понимании информационной безопасности, которую необходимо рассматривать в совокупности понимания защиты информации от человека и защиты человека от информации. И если с первым специалисты IT-сферы еще способны справиться, то для решения проблемы «защиты человека от информации» должно решаться совокупностью социальных мер, разработанных учеными разных областей, например, философии, психологии, социологии и др.

В политической сфере жизни также существуют мифы, негативно влияющие общество. В современной России сложился миф, что людям нет смысла ходить на выборы, поскольку их голос ни на что не влияет. Данный миф особо опасен для позитивного развития общества, поскольку он мешает развитию политического плюрализма и ведет к «закостенению» политической системы.

Подводя итоги, следует сказать, что содержание современного социального мифа разнообразно и, играя существенную роль в формировании обыденного сознания, может как позитивно, так и негативно

влиять на социальную безопасность личности, создавая «фейковые» угрозы безопасности, порождая отрицательное отношение личности, социальных групп и общества в целом к тому или иному явлению социальной жизни, что препятствует решению общественно значимых проблем. Социальная философия занимается исследованием всех сфер жизни общества и, поэтому, перед ней стоит задача по выявлению и развенчанию тех мифов, которые несут угрозу социальной безопасности и развитию общества в целом.

Литература

1. Микеладзе Е.Е. Социальная безопасность России в парадигме современных модернизационных процессов: концептуально-методологический подход. Дисс. ... канд. социол. наук. М., 2001 г. 315 с.
2. Потрубач Н.Н., Максutow Р.К. Общественная система безопасности // Социально-гуманитар. знания. 200. № 2, с. 135-155.
3. Серебрянников В.В. Политическая безопасность // Свободная мысль. 1997. № 1. с. 46-55.

УДК 141

Летуновский П.В., Петрунин А.М.

Миф как средство и фактор политики государств

Известно, что слово «миф» произошло от повествования, сказания. В истории философии миф занимает важное место. Он предшествовал развитию философии и, помогал далёким предкам понять сущность жизни, природные явления, трагедии, тем самым успокаивая сознание и душу людей. Не обладая достаточными знаниями, древние люди выдумывали всевозможные образы, которые, не имея реального воплощения, способствовали раскрытию сложных проблем бытия [1].

Миф несёт определённый код жизни, разгадать который до сих пор не удаётся ни философам, ни психологам, ни историкам. В каждой нации, в период формирования, мифы занимали особое место как в политической, так и в духовной жизни общества. Наиболее интересные мифы сохранились до настоящего времени, среди них стоит отметить мифы Древней Греции, народов Востока, Южной Америки и др.

Определяя миф как основу создания и понимания процесса мироздания, древние люди экстраполировали представления о мире, его структуре. «Так, в мифологии древних шумеров, – пишет М.А. Лифшиц, – мудрый бог Энки, бог морских глубин и устроитель вселенной, сходится сначала с Нинту, “Порождающей”, богиней земли и гор, затем со своей дочерью от этого союза – Нинму, “Порождающей растения”, затем с внучкой Нинкур, богиней каменщиков, и, наконец, с правнучкой – прекрасной Уту, покровительницей ткачества, которую он обманывает, притворившись садовником, и подвергает насилию, правда, не без уступчивого расчёта красавицы» [2, с. 63].

Необходимо отметить, что мифы играли важную роль в духовной и политической жизни древних народов. Они помогали не только понимать сложные явления, но и служили действенным фактором, способствующим избавлению от неопределённости, волнующей опасности, непредсказуемости. Одновременно, в древнем государстве миф использовался для устрашения подданных, взимания с них налогов и т. д.

Наличие мифа, отражающего понимание того или иного события, явления, предмета, побуждало людей к движению, что способствовало развитию культуры и форм бытия.

Мифы народов мира не только способствовали раскрытию реальных и футурологических проблем, волновавших древних людей, но в них были скрыты и демонические силы, которые являлись источником опасности. Одни древние мифы носили добрый человеколюбивый характер, другие –

были враждебны человеку и несли зло, а порой и безнравственный оттенок человеческого бытия.

Кроме этих были и двойственные мифы. Они передавали добро и зло одновременно. Так, зачатки дуалистического мифа о птицах обнаружены у некоторых австралийских племён. «У племени кулин записан миф о двух братьях-птицах. Оба брата – орёл или ворона Бунджиль и сойка или цапля Палиан ведут между собой ожесточённую борьбу из-за женщин. Орёл с помощью колдовства создаёт землю, деревья зверей и людей, а сойка – моря, реки, озёра, рыбу» [3, с. 18]. Другой дуальный образ мифа отражён в меланезийском фольклоре. «Два брата-близнеца орёл и сокол То Кабинана и То Карвуву – демиурги. Один мудрец, другой глупец, один добрый, другой злой. Один создаёт плодородную землю, а другой портит её» [3, с. 18].

У многих племён и народов мира небо чаще всего олицетворял орёл. У индийских племён Северной Америки и у сибирских народов орёл считался хозяином и повелителем солнца, огня, грома и молнии. В Ригведе о солнце говорится как об орле, приносящем огонь на землю.

Мифы – древние спутники духовной жизни человека: мифические существа, боги, герои, благодетели человеческого рода, совершали деяния или злые, тиранические или постыдные. Тем не менее, многие народы мира видели в них зеркало своих деяний.

В работе «Диалектика мифа» А.Ф. Лосев сделал резюме предыдущего анализа и определил, что «миф есть бытие личностное или, точнее, образ бытия личности, личностная форма, лик личности» [4, с. 97]. Вывод А.Ф. Лосева о том, что всякая живая личность есть, так или иначе миф, потому что она – личность осмыслена и оформлена с точки зрения мифического сознания, значительно расширяет представления человека о мифе.

Большое количество всевозможных допусков, обуславливающих существование мифа, позволяет скрывать в мифе одно или другое знание, благодаря чему им придавалось другое звучание. Например, для того чтобы раскрыть особенности мифа необходимо отметить его связь с верой, с

необходимостью верить в него. В «Диалектике мифа» А.Ф. Лосев отмечал: «Так как чистая, не мифологическая диалектика есть вообще фикция, то, следовательно, и та диалектика, которую я там противопоставлял формально-логическим учениям, есть также мифологическая диалектика, т. е., чтобы принять её, тоже необходимо поверить в некий миф» [5, с. 218].

Вера в миф – естественное духовное свойство человека. Этим и пользуются политические элиты сегодня. Если исторический миф давал ложный, но успокаивающий ответ на те или иные вопросы и обстоятельства, волновавшие человека и общество, то современный миф принимает такую форму, которая стала способствовать реализации интересов более развитых государств мира. К примеру, США, где проживают представители многих наций и народов мира, активно в своих политических технологиях манипулируют «мнением» других народов [6].

Наиболее значимыми мифами, составляющими основу современной пропагандистской американской машины, являются тезисы – «США – первая держава мира» или «США – страна истинной демократии», «в США самый лучший образ жизни», «США – страна подлинной свободы».

Эти мифы исчезают, как только становится известно о расстреле полицейским чернокожего американца и последующие за этим волнения в городах США, другие беспрецедентные факты жестокого применения оружия против простых американских граждан.

Вторым, по значимости, является миф: «Российская Федерация – главный враг всего мира». Этот миф, благодаря информационным технологиям, позволяет в современном глобализационном пространстве скрывать настоящий источник военной опасности для всего мира – США. О чём свидетельствуют новые шаги администрации США по отношению к иранской атомной программе.

Итак, миф как фантастическое представление о мире в сознании древних людей, воплощался в устном народном творчестве, других формах и был необходим народам для выхода на новый этап развития человечества.

Современные мифы – это продуманные формы манипуляции общественным мнением, политическими элитами, которые используются для достижения глобальных политических целей.

Таким образом, миф – средство и фактор в современной политике высокоразвитых государств.

Литература

1. Летуновский П.В. Смутное время в политических координатах истории и памяти России как фактор ослабления государства // История государства и права. 2015. № 7. с. 54–59.

2. Лифшиц М.А. Мифология древняя и современная. М., Искусство, 1979. 582 с.

3. Шахнович М.И. Мифы о сотворении мира. М., Знание, 1969. 63 с.

4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А.Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., Мысль, 2001. 558 с.

5. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А.А.Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М., Мысль, 2001. 558 с.

6. Летуновский П.В. Амбивалентность и аградация политико-правовой культуры России в свете контрастивно-регулятивного анализа // Этносоциум и межнациональная культура. 2015. № 9 (87). с. 89–92.

УДК 323.32

Нагорных О.В.

Влияние мифологии на процесс декоммунизации в Украине

Процессы посткоммунистических трансформаций в странах Центральной и Восточной Европы (далее: ЦВЕ) продолжают не один десяток лет. За этот исторический период в государствах новой демократии

происходили и происходят значительные политические, экономические и социальные изменения. В настоящее время, очевидно, что посткоммунистические страны в своем развитии пошли разными траекториями развития. Эти события послужили основой формирования современных мифов, взглядов и идеологий.

Одним из основных внутривнутриполитических процессов, который можно наблюдать как Восточной Европе, так и на Украине, это процесс декоммунизации.

Существуют различные трактовки данного феномена, однако четкого и общепринятого определения, на данный момент, не существует. В толковом словаре Н.Е. Яценко дается следующее определение декоммунизации — это теоретическая и практическая деятельность, направленная на отказ от коммунистических идеалов, на устранение коммунистической идеологии из всех сфер жизни общества [1]. Очень часто декоммунизация рассматривается как правосудие переходного периода. Этой теме посвящены работы Л. Дамши, А. Вагнера, Л. Стен, Р. Тейтель. Декоммунизацию рассматривают как люстрацию или коллективное устранение бывших коммунистов в качестве группы с позиций влияния на политические решения в демократическом государстве [2] А. Йодер рассматривает декоммунизацию с точки зрения демонтажа наследия коммунистических государственных учреждений, культуры и психологии в посткоммунистических государствах, иногда называя ее политической чисткой [3].

Таким образом, мы можем сделать определенный вывод. Во-первых, в связи с отсутствием общепринятой теории и практики декоммунизации; во-вторых, в связи, с участием различных политических сил, использующие разнообразную политическую идеологию, данные факты способствовали развитию различных путей и методов трансформации политической системы в странах ЦВЕ в постсоциалистический период. Как следствие, происходило различное понимание и обоснование происходящих политических процессов, создание различных взглядов, теорий и мифов. Тем не менее,

трансформационные процессы в ЦВЕ включали общие элементы: раскрытие секретных архивов о политических преступлениях, люстрация, ликвидация коммунистической пропаганды, раскрытие правды о прошлом и восстановление справедливости.

Именно последнему элементу (раскрытие правды о прошлом и восстановление справедливости) нам бы хотелось уделить особое внимание.

Начало процесса декоммунизации в общественной жизни Украины принято считать период после провала Августовского путча в СССР и провозглашения независимости Республики. Данный процесс активизировался в период политического кризиса и переворота власти в 2014 г. Украина, находясь под влиянием США и происходящих процессов в Восточной Европе, выбрала западный путь развития, одновременно, порождая обоснования происходящих политических и социальных процессов, через создание различных предположений и мифов.

Еще в 2006 г. верховный комиссар ООН по правам человека Луиза Арбур выразила мысль о том, что «правосудие переходного периода» (в некоторых случаях, как мы до этого рассмотрели, «декоммунизация») должно преследовать высокую цель – содействовать превращению угнетенного общества в свободное общество путем реагирования на допущенную ранее несправедливость принятием таких мер, которые обеспечат в будущем торжество справедливости. Такое правосудие должно охватывать преступления и злодеяния, совершенные во время конфликта, за которым последовал данный переходный период, но не должно ограничиваться ими, поскольку оно должно отреагировать также на те нарушения прав человека, которые были совершены еще до начала конфликта и стали причиной или одним из мотивов этого конфликта [4].

Используя данную трактовку «декоммунизации», основные акторы и движущие силы политических изменений в современной Украине, которыми выступают праворадикальные партии «Свобода» и «Правый сектор», стали

педалировать новые идеи, переписывая вековую историю Украины и России, создавая новые мифы.

Под политическим мифом мы понимаем форму политического сознания в виде искаженных образов, знаков и символов, помогающие обосновать притязания определенных политических сил в борьбе за политическую власть и приспособить следующие поколения к определенному культурному, религиозному и психологическому значению.

Мы выделим, как нам кажется, два основных направления в политической мифологии, которые превалируют и пропагандируются праворадикальными партиями в современной Украине.

Во-первых, это потребность иметь врагов и друзей. Некое событие заставляет общество почувствовать себя беспомощной жертвой другой группы, испытать унижение от обиды или причиненного вреда. Травмированное общество, таким образом, избирает путь мифологизации «рокового» для нее события. В истории Украины в период поиска идентификации и становления государственности данных событий огромное количество. После того, как реальная травма трансформировалась в «избранную травму», подлинные исторические события перестают играть какую-либо роль. Здесь, для примера, мы можем выделить пропагандирующийся миф об «отличие украинцев как носителей европейских ценностей, от россиян, наделенных рабской идеологией»

Во-вторых, это потребность оправдать свои действия и подчеркнуть свои отличия от России. Здесь преобладает механизм паранойи – «Это не я преследую и ненавижу, это Россия ненавидит меня за мои стремления и недостатки». Здесь играет роль проекции, когда негативные черты в самой группе, иллюзорно избавляются и проецируются на оппонента (Россию). Здесь, мы можем привести пример - оправдание жестокости и агрессии, имеющие место на Донбассе.

Таким образом, мы приходим к выводу, что главные силы политических преобразований в Украине, в лице праворадикальных партий,

под идеей стремления к демократии и декоммунизации пытаются переписать историю, создавая новые мифы. Современная Украина для политической трансформации вместо плавного перехода выбрала путь «шоковой терапии», в результате которой главные политические силы вынуждены создавать «радикальные мифы». Тем не менее, мы считаем, в связи с тем, что Украина является полиэтническим государством, имеющая разнонаправленные идеологические политические силы, данный подход к истории и мифологизации не уместен.

Литература

1. Яценко Н. Е. Толковый словарь обществоведческих терминов. СПб.: Лань, 1999.
2. Wojciech Sadurski. «Decommunation», «Lustration», and Constitutional Continuity, 2014, pp. 329-382.
3. Jennifer A. Yoder (1999) "From East Germans to Germans?: The New Postcommunist Elites", pp. 95-97.
4. Правосудие переходного периода и экономические , социальные и культурные права. Документ ООН. HR/PUB/13/5 от 2014.-Режим доступа: http://www.ohchr.org/Documents/Publications/HR-PUB-13-05_RU.pdf (дата обращения 25.10.2017).

УДК 614

Нилов В.М.

Политический миф в печати Карелии как инструмент социальной мобилизации в 1930-е гг.

Запрос общества на новый миф как инструмент социальной мобилизации остро обозначился в России в 1917 г. после крушения мифов

Временного правительства и начала распада империи. Именно тогда в сложном взаимодействии пропаганды и воспринимающей ее аудитории зародилась советская политическая мифология. В своей основе она опиралась на конструкты традиционного мифотворчества (сотворение нового мира, вожди, герои, враги и т. д.), но наполняла их новым идеологическим смыслом и историческим контентом, заменяя одну веру – христианскую – другой – коммунистической. Как в любом переходном процессе здесь эклектично сосуществовало старое и новое. Например, в номере газеты «Карельская коммуна» от 7 апреля 1923 г. на первой странице большим буквами были напечатаны слова «Христос Воскресе!» и тут же поменьше — лозунг «Да здравствует красная комсомольская Пасха!». А в помещенной здесь же передовой статье напоминалось о том, что «трудящимся давно уже пора открыть глаза и отказаться окончательно от всех отживших праздников» [1].

Несостоятельность местной демократической прессы использовать миф для ответа на запросы массового сознания наглядно иллюстрируют публикации газеты «Мурманский путь», издававшейся в Петрозаводске в 1917-1918 гг. и откликавшаяся на политические события «современными частушками»:

По деревне слух прошел:
Ленин на престол взошел,
И по этому случаю
Николай с ума сошел.
Было тихо, очень тихо,
А теперь анархия,
Это Ленина работа,
И его епархии [2].

Коммунистическая пропаганда тоже поначалу не отличалась совершенством формы, однако ее мифологические образы находили большее понимание и отклик у читателей. К примеру, в 1920 г. одна из советских

уездных газет Карелии с глубоким удовлетворением констатировала: «Вновь созданный коммунальный отдел покончил с архаическими названиями наших улиц и площадей. Они устарели, они не отвечали современной великой эпохе. Все эти Багратионовские, Суворовские, Кутузовские, Алексеевские и Владимирские пошли насмарку. Значительному числу улиц и площадей присвоены революционные названия. Не забыты и наши вожди. В честь их назван ряд улиц» [3].

В 1930-е гг. политика социальной мобилизации общества исходила из сталинского тезиса о необходимости в кратчайшие сроки перевести страну «с рельс средневековья и темноты на рельсы современной индустрии и механизированного сельского хозяйства», для того, чтобы она не превратилась «в объект игры империалистических держав» [4]. В Карелии эта мысль подкреплялась уверенностью руководства в том, что Финляндия усиленно готовится к войне и поэтому военная угроза со стороны «фашистской Финляндии» нарастает [5].

Необходимость сплочения общественных сил перед нарастающей внешней угрозой способствовала тому, что с конца 1920-х гг. в местной печати все активнее начинает использоваться мифологический образ И.В. Сталина как «вождя революционного народа» [6]. К середине 1930-х гг. доминирующей становится формула о том, что «благодаря ... правильному руководству великого вождя тов. Сталина наша Карелия растет от года в год» [7]. Под сталинским крылом вырастают герои, например, летчики, спасшие полярную экспедицию ледокола «Челюскин»: «На примере маленькой льдины сказалось все то большое, что возвращено Коммунистической партией под руководством её гениального вождя товарища Сталина» [8].

Использование мифа для мобилизации общественных сил требовало не только героев, способных покорять природу, но и образа «врагов». На страницах местных газет в группу «врагов народа» попадают владельцы мельниц, зажиточные крестьяне, бывшие белогвардейцы и священники, амнистированные лишенцы, «городские нэпманы» и др. Причем,

наибольшую мифологизацию получает враждебный образ «кулака», несмотря на то, что в Карелии насчитывалось всего 600 кулацких хозяйств [9]. Поэтому в газетных публикациях «кулаками» могли быть названы и деревенские мошенники, и хулиганы, и даже «привозные» лесозаготовители, требующие повышения расценок и продающие привезенное с собой сало местным крестьянам [10]. В 1930-е гг. «кулаков» все чаще дополняют другие образы внутреннего «врага» – «вредители», контрреволюционеры, представители оппозиции [11].

Выступая с критикой враждебного «националистического» уклона в партийном руководстве республики печать призывала сделать необходимые выводы из указания Сталина о том, что «главную опасность представляет тот уклон, против которого перестаем бороться и даем, таким образом, разрастись до государственной опасности» [12]. Такая формула означала дальнейшее безоговорочное следование идеологическим и политическим установкам руководства страны.

Использование печатью в пропагандистской деятельности мифологических архетипов, актуализированных новыми идеологическими смыслами, таким образом, способствовало укреплению стереотипных представлений читателей о «могуществе и справедливости» политического режима и его вождей, обеспечивало социальную стратификацию путем выделения и стигматизации «враждебных» групп, что в свою очередь помогало власти осуществлять контроль в различных сферах жизнедеятельности советских граждан и проводить их социальную мобилизацию перед надвигающей военной угрозой.

Литература

1. Карельская коммуна. 1923. 7 апр.
2. Эль М. Современные частушки // Мурманский путь. 1917. 8 нояб.
3. Звезда Пудожя. 1920. 1 сент.

4. Речь товарища Сталина на выпуске Академиков Красной Армии 4 мая 1935 года // Красная Карелия. 1935. 8 мая.
5. Красная Карелия. 1931. 4 янв.
6. Красная Карелия. 1929. 21 дек.
7. Севериков Ф.А. Не могу выразить восторг, в котором нахожусь // Красная Карелия. 1935. 17 февр.
8. Красная Карелия. 1935. 14 апр.
9. Красная Карелия. 1931. 22 марта.
10. Металлов Вл. Кулацкие сынки орудуют // Красная Карелия. 1930. 25 янв.; Пьяно-кулацкие правление // Красная Карелия. 1930. 18 янв.; Филиппов. Классовая борьба на лесозаготовках / Филиппов // Красная Карелия. 1930. 7 февр. и др.
11. Ил. Гр., Зиновьевский последыш разоблачен // Красная Карелия. 1935. 24 янв.; Контрреволюционер Капоткин в роли воспитателя молодежи // Красная Карелия. 1935. 24 янв.
12. Извлечь урок // Красная Карелия. 1935. 8 апр.

УДК 32:316.722

Онопко О.В.

Политическая мифология как фактор национальной лояльности

Ключевые политические процессы последнего десятилетия в современном мире (войны в Сирии и на Донбассе, миграционный кризис в Европе, борьба леволибералов и альтернативных правых за переформатирование европейской и американской систем власти) свидетельствуют о росте значения национального фактора в политике. Значимой политической ценностью становится национальная лояльность –

особый тип политических отношений между актором и нацией, характеризующийся преданностью, верностью её интересам и целям, а также определенной степенью готовности актора их реализовывать и защищать. Особым каналом формирования и поддержания национальной лояльности выступают политические мифы.

Отдельных аспектов проблемы национальной лояльности в политике в своих работах касались И. Р. Брюнинг, И. Валлерстайн, Г. Галлахер, Д. Друкман, П.Т. Коэн, Дж. М. Фостер. Вместе с тем воздействие на неё политических мифов пока что не стало самостоятельным предметом политологических исследований. Принимая это во внимание, автор преследовал цель выявить специфику влияния политической мифологии на национальную лояльность, уделив особое внимание персональным мифам.

Политические мифы – один из главных инструментов символической политики. Как отмечает С. Поцелуев, «политикам часто ничего не остается, как уподобляться архаическим магическим авторитетам: громко взывать к «судьбе нации», таинственно заклинать ее будущее и «продавать отплывающим в него попутный ветер» [1]. Совокупность политических мифов, в чувственно-эмоциональной форме объясняющих особенности конкретной нации, ее прошлое, настоящие и будущее, а также необходимость для людей быть верными ее интересам и целям, представляет собой политическую мифологию национальной лояльности. Её структура представлена тремя основными уровнями политических мифов:

Центральные политические мифы отображают базовые, фундаментальные особенности нации, смыслы и ценности, которые она продуцирует. Классические примеры центральных мифов – мифы «об американской мечте», «о немецком экономическом чуде», «о канадском мультикультурализме». Данные мифы объясняют исключительность нации, ее преимущества по сравнению с остальными, обосновывают ее миссию в современном мире. Через центральные мифы проходят все информационно-коммуникационные обмены нации с внешней средой и населением

созданного ею государства. Основой для возникновения центральных мифов обычно служат мифоструктуры «мы – они», эксплуатирующие феномен комплиментарности и имеющие чёткую связь с политической и этнической самоидентификацией граждан.

«Главные» политические мифы создаются вокруг политического режима, формы правления [2, с. 42] и конкретных политических вопросов, к которым нация имеет отношение. Данный сегмент мифологии национальной лояльности преимущественно наполнен политизированными историческими мифами, имеющими место в том или ином государстве. Относительно устоявшись в массовом сознании, они служат для создания основы национальной политической мифологии, определяют её тематику. Одним из видов главных мифов можно считать легитимирующие необходимость возвращения утраченных «исконных» национальных территорий. Такие мифы существуют в Азербайджане, Армении, Боливии, Венгрии, Израиле, Китае, Грузии, Польше, Украине, Финляндии, Японии. Они служат целям агрегации территориальных претензий и увеличению уровня национальной лояльности граждан.

Фундаментальной задачей «главных» мифов является воспроизведение и апеллирование к политическим мифологемам – устойчивым и повторяющимся символическим конструктам, обобщенно отражающим политическую действительность в виде чувственно-конкретных переживаний (мифологемы «национально-освободительной войны», «революции», «нового курса», «смены власти»). Обращаясь к ним в своей политике мифотворчества, государственные власти способствуют историчности, традиционности и убедительности мифологии национальной лояльности. В частности мифологему «революции» для объяснения своего существования активно используют американская, мексиканская и нидерландская нации.

Персональные политические мифы формируются вокруг индивидуальных акторов, демонстрирующих своим поведением образцы лояльности нации. Как отмечает Е. Некрасова, посредством персонального

мифа его носители (вольно или невольно) стремятся воссоединиться с определённым персонифицированным идеалом [3]. Персональные мифы призваны сформировать в массовом сознании такие образы, которые бы способствовали повышению уровня поддержки и доверия государству со стороны граждан и дали им пример дальнейшего политического поведения и отношения к своей нации. В качестве мифологических эталонов национальной лояльности, как правило, используются символические персоны, в силу своей деятельности и взглядов стоящие над идеологиями. Такими в своих странах являются Авраам Линкольн и Джордж Вашингтон (США), Моше Даян (Израиль), Беназир Бхутто (Пакистан), Махатма Ганди (Индия), Джузеппе Гарибальди (Италия), Рухолла Хомейни (Иран), Мустафа Кемаль Ататюрк (Турция).

Все эти персоны – герои для своих наций, а сама героизация является обязательным приёмом при создании политических мифов, в которых содержатся образцы лояльного нации поведения. Как отмечает О. Волянюк, героизация представляет собой «практику утверждения в обществе общепринятых и национальных представлений о подвиге, поступке, долге, ответственности, патриотизме, благородстве, жертвенности, бескорыстии, победе» [4]. Данные ценности прямо связаны с эталонным поведением во благо своей нации и отечества. Практика политического мифотворчества показывает, что команды, работающие над персональными мифологиями, демонстрирующими эталоны национальной лояльности, стремятся максимально приблизить их образы к существующим архетипам, которые связаны с социальными ролями, принимаемыми людьми (искатель, мудрец, творец, герой, бунтарь и др. [2]).

Политическая мифология – эффективный символический инструмент формирования национальной лояльности. Будучи, как правило, целостным нарративом, она в состоянии охватить все сферы взаимодействия нации и индивидов, в доступной, наглядно-образной форме объяснив им

политическую действительность и побудив к проявлению лояльного поведения в конкретных условиях.

Литература

1. Поцелуев С. П. Символическая политика: констелляция понятий для подхода к проблеме // Политические исследования. 1999. № 5. с. 62-74.
2. Головатый Н. Ф. Политическая мифология: К., 2006.
3. Некрасова Е. Персональный миф как предмет психологического исследования // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 6. с. 277-279.
4. Волянюк О. Я. Героїзація як інструмент політики суспільної пам'яті // Ідентичності та політичні інститути: виклики для України. Матеріали Всеукраїнської наукової конференції / За заг. ред. В.М. Циби. Ніжин. 2015.

УДК 32.001

Пушкарева Г.В.

Мифы в идейно-ценностном механизме государственного управления¹

Среди механизмов, которые использует государство в своем регулирующем воздействии на общество, особое место занимает механизм, обеспечивающий формирование в сознании граждан представлений, позволяющих поддерживать легитимность государственной власти, лояльное отношение к государственной политике, доверие к органам государственного управления и принимаемым государственным решениям. В отличие от регулирования посредством правовых норм и санкций идейно-ценностный механизм функционирует как механизм информационного влияния

¹ Материал подготовлен при поддержке РФФИ (проект 17-03-00590)

государства на сознание граждан, на их предпочтения, ценностные ориентации, убеждения и установки. Значение такого влияния трудно переоценить, поскольку укоренившиеся в сознании людей представления о справедливости, о роли государства в общественной жизни, о принципах организации политической системы оказывают самое непосредственное влияние на ожидания людей, на их оценки деятельности государства и в конечном итоге на имплементацию государственных решений, на готовность граждан соглашаться с этими решениями и выстраивать в соответствии с ними свое поведение.

Одним из важнейших инструментов идейно-ценностного механизма являются мифотворчество. Мифы имманентны любому социуму, они возникают по мере появления у человека потребности в упорядочении знаний об окружающем мире и создании такой его картины, которая была бы понятна и не пугала своей неопределенностью. И если первоначально опорные точки сущего человек искал в действиях богов, то в настоящее время мифы конструируются на основе суждений о доступной для его понимания логике причинно-следственных связей между действиями вполне земных сил. С помощью мифов восполняются неизбежные пробелы знания о мотивах поведения значимых для конкретной ситуации людей, о причинах наблюдаемых событий, о факторах изменений социальной реальности.

Сила мифа заключается в простоте конструируемого с его помощью образа. Его усвоение не требует предварительной подготовки и специальных знаний, поэтому он легко воспринимается широкими слоями населения, не обладающими навыками научного анализа и критического отношения к информации. Будучи усвоенным, миф превращается в неотъемлемую часть картины мира человека, он начинает рассматриваться как отражение реальности, как нечто объективное, что необходимо учитывать и с чем важно считаться. Именно данное свойство превращает миф в привлекательный для политических сил инструмент формирования массового сознания.

Государственное управление представляет собой сложную систему отношений и взаимодействий, которая не только не доступна всестороннему пониманию обычного человека, но пока не поддается даже глубокой научной рефлексии. Причина этого не только в несовершенстве используемых учеными методов научного исследования, но и в относительной закрытости самого объекта для использования методик верификации теоретических гипотез. Вместе с тем государственное управление давно превратилось в значимую составляющую общественной жизни. Люди ждут от государства решения волнующих их проблем, они надеются на его помощь в трудных ситуациях, они предъявляют ему свои претензии и формулируют требования. Им нужен доступный для их понимания образ государства, отвечающий их ожиданиям и позволяющий им вносить определенность в отношения с государственными чиновниками. Этот образ неизбежно будет наполняться мифологическими конструкциями, восполняющими лакуны научного знания и формирующими смыслы и значения институционального порядка, конституирующего систему государственного управления.

Неизбежность возникновения мифов о государстве требует предельного внимания к этой проблеме со стороны правящей элиты. Проблема состоит в том, что в условиях асимметричности властных отношений мифы конструируются как теми, кто осуществляет функции государственного управления, так и теми, кто лишен этого права, кто испытывает недовольство сложившейся системой государственной власти. Если в первом случае создаваемые мифы призваны легитимизировать поддерживающий государство нормативный порядок, сформировать доверие к правящей политической элите, к лицам, принимающим государственные решения, то во втором – посеять сомнение в адекватности сложившейся системы государственного управления интересам общества, сформировать ощущение ущербности проводимой государственной политики, выработать предрасположенность к политическим изменениям.

К первой группе относятся, во-первых, мифы, формирующие представления о государстве как о некой высшей инстанции, способной поддерживать установленный порядок властных отношений. Сакрализация государства, какие бы формы она ни обретала, помогает членам общества находить оправдание сложившимся властным отношениям, видеть в них целесообразные основания собственного бытия, основанные на вере в способность государства защищать своих граждан, решать их насущные проблемы.

Вторым видом мифов, поддерживающих сложившуюся систему государственного управления, являются целенаправленно конструируемые образы государственных лидеров. Для осуществления своей политики глава государства нуждается в ореоле мудрого правителя, способного понять простого человека, разрулить трудную ситуацию, найти компромиссное решение, поставить на место бюрократов и т.п.

Система государственного управления нуждается и в третьем виде мифов – мифах о компетентном государственном аппарате, о чиновниках, на высоком профессиональном уровне исполняющих свой служебный долг. Следует признать, что при всей значимости этот вид мифов с большим трудом инкорпорируется в массовое сознание. И дело не только в том, что именно с чиновником, как правило, сталкивается простой гражданин и на основе этого реального общения формирует свое представление о государственной бюрократии. В условиях разбалансированности системы государственного управления, ее неспособности реагировать на возникающие вызовы возникает потребность в поиске своеобразного козла отпущения, т.е. силы, препятствующей мудрому правителю проводить политику в интересах общества. Для поддержания доверия к лицам, олицетворяющим верховную власть, удобным становится распространение мифов о нерадивых чиновниках, препятствующих реализации государственной политики.

По своему конкретному содержанию мифы, призванные формировать доверие к государству, можно разделить на: мифы-события, представляющие собой упрощенные, акцентирующие внимание на отдельных аспектах, интерпретации исторических событий, рассказывающие о важных вехах в развитии государства, его успехах, способности защищать интересы своего народа; мифы-легенды, являющие собой вымышленные события, приукрашивающие образы государственных правителей; мифы-утопии, в которых воплощаются мечты об идеальных формах государства; мифы о врагах государства, создающие образы сил, препятствующих выполнению государственными должностными лицами своих функций, создающих трудности в решении общественно значимых задач, генерирующих угрозы нормальному функционированию системы государственного управления.

Поскольку в обществе неизбежным является появление мифов, оспаривающих сложившийся политический нормативный порядок, формирующих негативное отношение к государственным лидерам и проводимой ими политике, то перед государством со всей очевидностью встает вопрос об идеологическом выживании в условиях конкурентной борьбы за умы населения масс. У государства есть неоспоримые преимущества в этой борьбе. Оно имеет возможности взять под свой контроль систему образования в обществе, оно обладает значительными медийными ресурсами и может вовлекать в процесс создания и распространения нужных мифов различных агентов политической социализации.

Большой властно-ресурсный потенциал, используемый государством в мифотворчестве, со всей неизбежностью способствует консервации сложившейся системы государственного управления. Мифы, создаваемые для легитимации существующего властного порядка, обладают большой инерционной силой. Будучи усвоенными, они закрепляют в массовом сознании устойчивый набор стереотипов и ожиданий, связанных с деятельностью государства. Если мифы поддерживают веру в необходимость

сильной руки мудрого правителя, в способность государства решить все социальные проблемы, в невозможность что-либо сделать в социуме без участия и поддержки государства, то вряд ли стоит удивляться царящим в обществе политической апатии, гражданской пассивности и потребительского отношения к государству.

УДК 330.1:316

Ставицкий А.В.

**Потенциал культурных кодов России
в условиях глобального взаимодействия цивилизаций:
высший приоритет безопасности**

Современный мир живёт в условиях резкого обострения конкуренции за оставшиеся мировые ресурсы и перехода к шестому технологическому укладу, который сопровождается формированием нового миропорядка, где Россия воспринимается в глобальной пищевой цепочке как ресурс, лишь уничтожив нас как суверенное государство.

С помощью санкций, торговых и финансовых войн, технологических объятий, организации сетевого террора и локальных войн нас могут только ослабить и дезорганизовать. Но убивать нас будут через культуру.

В отличие от войны, где всё может быть решено в краткосрочной перспективе за несколько лет, культурные стратегии работают только в долгосрочной перспективе и рассчитаны на поколения. Однако именно с ними связаны высшие приоритеты безопасности и управления страны, а значит и наиболее масштабная угроза.

На войне всё происходит открыто и быстро. Так, если мы применим хронологию Великой Отечественной войны к событиям Крымской весны и войны на Украине, то за прошедшее время советско-германский фронт

прошёл от Бреста до Волги и Кавказа и обратно. Но культура работает иначе. Её воздействие почти не воспринимается. Но решающий эффект от неё превосходит результаты иных войн, т. к. приводит не просто к победе и поражению, а к расцвету или крушению империй и цивилизаций. При этом возможности информационно-психологического воздействия в условиях перехода к информационному обществу многократно возросли и позволяют без открытого вторжения только за счёт перекодировки сознания контролировать ресурсы любой страны, когда общество не распознаёт губительность такого воздействия и свою утилизацию воспринимает как благо.

Таким образом, в современных условиях на глобальном уровне армия и летальные средства вооружения работают преимущественно как фактор сдерживания, а решающее конкурентное взаимодействие происходит в сфере культуры, главной универсалией и смысловой матрицей которой является наша исторически сложившаяся мифология. Именно она обеспечивает цивилизационную целостность и свойственный русским поведенческий креатив, создавая культурную среду выживания и развития и отвечая за наши ценностные смыслы, на основе которых мы строим свою жизнь. В свою очередь ценностные смыслы проявляются через культурные коды, которые заложены в сказках, пословицах, поговорках. И хотя мы не придаём им особого значения, их воздействие соотносимо с инстинктом и в культуре не может быть заменено ничем. Тем более это для нас ценно, что по результатам последних исследований в культурных кодах России заложены модели мышления и поведения, идеально соответствующие требованиям шестого технологического уклада, что даёт нам существенные преимущества, но они не могут быть реализованы автоматически. Их надо защищать, культивировать и развивать.

Особо стоит отметить, что воздействие мифов строится на т.н. «отложенном эффекте», который подобно вирусу, раковым клеткам или радиации не наносит удар по организму сразу, а постепенно укореняется,

приспосабливается, даёт метастазы, мутирует, берёт под контроль все центры управления и лишь потом уничтожает систему. В результате этот эффект растягивается на десятилетия, но в итоге его разрушения через культурную деградацию и смысловую энтропию подобны цунами или внутреннему взрыву.

Именно на разрушение нашего смыслового поля, включая цивилизационные коды, направлен главный удар с целью повторить успех развала СССР посредством размывания наших ценностей, культов и табу, которые формируют общую идентичность и определяют «лицо» культуры. Разработка способов воздействия на наше сознание идёт в многочисленных западных аналитических центрах и успешно применяется уже в нашей культурной и политической среде посредством различных «гоголь» и «ельцин» центров, фильмов, спектаклей и телепередач, на которые наше государство тратит миллиарды рублей. Все, наверное, слышали о скандале вокруг т.н. Гоголь-центра режиссёра К. Серебренникова, на который государство растратило несколько сот миллионов рублей. Однако в сфере культуры таких либерально самовыражающихся серебрянниковых не 30, и даже не 300. Их тысячи. И все они по мере сил за бюджетные деньги, возможно, не отдавая себе в этом отчёт, разлагают страну. Надо полагать, что совсем без вирусов нельзя. Иначе будет слабеть иммунная система и конкурентная среда. Значит, их нужно побеждать, преодолевать и отчасти выдавливать преимущественно в сфере культуры. Но оплачивать их деятельность за счёт средств, собранных с российских налогоплательщиков, безнравственно и недальновидно.

Особо стоит отметить, что сама собой победа не приходит. Её надо заслужить. И сфера культуры самостоятельно преодолеть либеральные изыски разных серебрянниковых не сможет, т.к. у них есть очень мощный козырь: на них работает нравственная деградация и культурная энтропия. И связано это с тем, что серебрянниковы бьют по тому, что мы более всего ценим и храним, руководствуясь «правом на бесчестие» и делая ставку на

разрушение общественных культов и табу. Они эпатажируют, соблазняют и обольщают, искушая бросить вызов традиции и разрушить сложившиеся веками нравственные запреты, что равносильно отказу от своей идентичности. И не реагировать на это нам нельзя, дабы не повторить судьбу СССР и не превратить Россию в территорию.

С учётом общего кризиса Запада и либеральной модели развития человечества, можно быть уверенным в нашей конечной исторической победе. Но это не значит, что для неё не надо ничего делать. Нам нужно активно и целенаправленно действовать в сфере культуры и с помощью своих мифов осуществлять культурную экспансию там, где её ждут, чтобы помочь Богу и Истории в утверждении высшей справедливости на Земле, грамотно используя и развивая то, что нам оставили наши великие предки.

УДК 316.334.3

Стеванович Б.

Социальная природа и назначение мифа

Мифология пытается отказаться от необъяснимых и неразрешимых проблем, но не может быть сведена к удовлетворению любопытства архаичного или современного человека. Мифическое мышление адекватно в любой творческой ситуации (М. Элиаде), а его важнейшая социальная функция заключается в гармонизации сообщества, что предотвращает состояние хаоса, сомнения и пессимизма. По своей природе миф глубоко социален, что особенно видно в политическом мифе, основной задачей которого является стабилизация и духовное объединение политического сообщества.

Внутри общего диалектического движения человеческой культуры миф обычно играет роль стабилизатора и духовного объединителя какого-либо

политического сообщества. Мифологизация исторических событий имеет функцию укрепления внутренней сплоченности обществ, тем самым сохраняя их от расчленения и ассимиляции. Сама по себе эта роль не имеет *априорную* отрицательную коннотацию; на самом деле, это представляет необходимость, поскольку каждая культура должна иметь одно общее направление в развитии, которое должно гарантировать непрерывность процесса неизбежных социальных и культурных изменений. Любое *де-факто* сообщество подразумевает определенный уровень личной идентификации с коллективом, а также общие чувства его членов, следовательно, одну логическую, в основном мифическую основу их ассоциации. Каждый союз людей побуждает по мере необходимости своего рода замкнутость к «внешнему» и усиливает не критическое мышление и поведение людей в отношении их «особых» групп. Эту структурную необходимость отчасти удовлетворяет современная, в частности, политическая мифология. И борьба с ней мало что дает.

Парадоксально, что даже те движения и доктрины, которые хотят «демистифицировать» социальную сферу, часто приводят к новой мистификации, эсхатологии, хилиазму или сотериологии. Например, пророческое объявление К. Маркса о «разрешенной головоломке истории» через теорию коммунизма. В то время уже была объявлена «смерть Бога» (Ф. Ницше). Но, вопреки собственным прокламациям и ожиданиям, марксизм превратил саму Историю в нового Бога через неизбежное пришествие коммунизма вместе с «полностью освобожденным человеком».

Однако несколько позже это будет использовано против него и на карту будет поставлен вопрос о том, следует ли подвергать сомнению марксизм из-за его мифического и религиозного характера или из-за тех социальных и политических практик, которые выводились из его природы? Однако так рассуждать неправильно. Как и многие теории и «научные подходы», использованные в социальной практике, марксизм был мифологизирован. Но в этом не его вина. Ведь миф - всего лишь

«исторически определенный» феномен человеческой культуры, отвечающий на запросы людей. Миф – подлинная духовная сила, созданная в изначальные времена, которая сегодня сильна, как и в прошлые времена. И нет оснований полагать, что что-то может изменить это положение мифа в культурной системе в будущем. Как однажды сказал К.Г. Юнг, «наука никогда не сможет заменить миф, и миф не может быть понят любой наукой. Дело не в том, что «Бог» - это миф, но этот миф представляет откровение божественной жизни внутри человека. Мы не те, кто изобретает миф, но напротив, миф обращается к нам как к миру Бога» [2, р. 335-336].

Как следствие, неотделимый от человека миф о «культуре» убедительно объясняется одним самых сильных критиков мифа - Э. Касирером, который полностью понял, что «знание никогда не превзойдет миф простым изгнанием мифа из его границ» [1, р. 10], отделив теоретические знания от мифической мысли. В действительности сама наука все время сохраняет свое древнее наследие, давая ему просто другой вид. Таким образом, не только наш повседневный опыт, но и наука содержат множество характеристик, которые, с точки зрения отражения, можно назвать «мифическими».

Например, даже понятие *причинности*, скажем, общее понятие «власти», должно сначала пройти через мифическое понимание до его подведения под математически-логическое понятие «функция». То же самое и для представления *процесса* как такового, который является одним из основных черт всей реальности. То, что никогда не «существует» (например, продукты логических и математических знаний, которые всегда остаются в одинаковом определении), но всегда «становится» и от одного момента к другому появляется как «что-то еще», может быть представленным только мифическим образом.

Таким образом, есть социальные, экономические и другие обстоятельства, которые помогают рождению политических мифов, если текущие проблемы не могут быть решены рационально. Во времена кризиса

и различных опасностей миф имеет важную функцию в обществе хранить память народа. Она вносит свой вклад в «реконструкцию сообщества» через возвращение к «светящемуся началу» (М. Элиаде). Так происходит мифическое «повторение космогонии» для того, чтобы реанимировать сообщество», чтобы «излечить его от влияния времени», чтобы вызвать его возрождение и созидание. В свою очередь это означает, что миф не приходит из «ниоткуда». Его вечный потенциал тлеет в традиции каждой страны и имеет глубокие корни в коллективном бессознательном состоянии.

Применение мифических компонентов никогда не начинается с самого начала, но происходит как реанимация элементов политической традиции, которые уже существуют в духовном наследии определенной нации или государства. Поэтому сила политического мифа исходит из его возможности зажечь политические ожидания больших социальных групп, которые являются движущей силой истории. Соответственно, *непременные условия* любого политического мифа должны быть приняты нацией, классом или какой-либо другой социальной группой, которая объявляет миф «абсолютной», а именно, эмоциональной и психологической «истиной». В отчаянные времена, люди ищут отчаянные средства. А миф может вернуть веру в самые потерянные умы. Таким образом, любая фронтальная конфронтация с политическими мифами, любой дискурсивный метод и «крестовые походы» против мифа, обречены на провал. А поскольку политический миф имеет базовый экзистенциальный и социальный характер, он не может быть только простым заблуждением. Он имеет свой онтологический фундамент, так как связывает реальные и мнимые потребности общностей, имея огромное влияние на коллективное сознание, в котором участвует индивидуальное сознание.

Как следствие, никто не может дать окончательный ответ на важный вопрос: надо быть *за* или *против* мифа? Сам по себе, миф не является ни плохим, ни хорошим. Единственное, что может быть принято с достаточной уверенностью - что миф нетленен. А с учетом того, что *человеческая*

жизнь всегда была главной причиной мифов, в том числе - с политическими последствиями, жизнь человека постоянно развивается между мифологизацией и демифологизацией, рационализацией и иррациональностью, унификацией и дифференциацией, согласием и борьбой, радостью и муками, свободой и какой-то новой формой рабства, где миф всегда все объяснит как надо, чтобы устроить людей.

Литература

1. Kasirer E (1985) Filozofija simboličkih oblika, drugi deo - Mitsko mišljenje (The Philosophy of Symbolic Forms , Volume 2. Mythical Thinking) Novi Sad: Dnevnik i Književna zajednica Novog Sada.

2. Jung G. K (sa) Sećanja, snovi, razmišljanja (The Memories, Dreams and Deliberations), Atos, Beograd.

УДК 323.28(470)

Федорова Т.В.

Терроризм как угроза системе национальной безопасности России в XXI веке: миф или реальность

Современные тенденции развития международного терроризма, если рассматривать его как особый тип конфликта, угрожают стабильности развития Российской Федерации и становятся не только региональной, но и глобальной проблемой мирового сообщества. Без сомнения, терроризм с его разрушительной силой изменил мир, теперь он характеризуется ростом насилия и конфронтации. Это, в свою очередь, приводит к появлению недоверия, страха, раскола в обществе и представляет значительную угрозу для безопасности государств.

Термин «терроризм» характеризует один из худших методов, которые используются для создания конфликтов в обществе. Это политический инструмент, направленный на достижение конкретных целей через преднамеренное нападение на мирных жителей. Другими словами, терроризм -это деятельность, которая включает в себя вовлечение групп и лиц в систему разрушения национальной стабильности не только отдельного государства, но и всего мирового порядка. Современный международный терроризм является доминирующим фактором в дестабилизации, существующей мировой политической системы. В этой ситуации, угроза международного терроризма представляет реальную проблему мирового масштаба. Недавние теракты в 24 марта в Чеченской республике и 3 апреля 2017 г. в метро Санкт-Петербурга [1] обнаружили факт того, что терроризм стал угрозой для стабильного функционирования системы национальной безопасности Российской Федерации.

Характер террористической опасности в XXI в. связан с полиэтничностью и многоконфессиональностью населения России, и перерос из мифической в реальную угрозу стабильности государства. В этом плане важное значение имеет рассмотрение системы национальной безопасности страны в рамках ее устойчивости к воздействию террористических атак со стороны радикально настроенных экстремистских группировок. Стоит отметить, что в XXI в. Российская Федерация представляет собой относительно стабильное государство способное своевременно отражать внешнюю угрозу, но внутренние противоречия, связанные с терроризмом и религиозным экстремизмом способны дестабилизировать систему национальной безопасности. Рассматривая систему национальной безопасности стоит обратить особое внимание на правовую основу системы национальной безопасности прописанную в главном законе государства – Конституции, а также в некоторых нормативных актах таких как «Доктрина информационной безопасности Российской Федерации», «Концепция внешней политики Российской Федерации», «Военная доктрина Российской

Федерации». Особое значение в этом плане имеют «Концепция противодействия терроризму», в которой раскрывается само понятие терроризма, общегосударственные принципы системы борьбы, а также правовое, информационно-аналитическое, научное, материально-техническое, финансовое и кадровое обеспечение противодействия террористической опасности [2], а также на Указ Президента Российской Федерации от 31.12.2015 №683 в котором была сформирована «Стратегия национальной безопасности Российской Федерации», в пункте 43 которой прописано, что основными угрозами государственной и общественной безопасности являются: «...деятельность террористических и экстремистских организаций... ..деятельность радикальных общественных объединений и группировок, использующих националистическую и религиозно-экстремистскую идеологию, иностранных и международных неправительственных организаций,... деятельность, связанная с использованием информационных и коммуникационных технологий для распространения и пропаганды идеологии фашизма, экстремизма, терроризма и сепаратизма...» [3], связанная с угрозой насильственного изменения конституционного строя Российской Федерации, безопасности граждан страны, нарушения единства и территориальной целостности государства.

В результате система национальной безопасности страны нацелена в первую очередь на предупреждение «...актов терроризма, проявлений религиозного радикализма, национализма, сепаратизма, иных форм экстремизма, организованной преступности и других преступных посягательств на конституционный строй Российской Федерации, права и свободы человека и гражданина, государственную и частную собственность, общественный порядок и общественную безопасность» [3]. Кроме того, одним из методов предотвращения терроризма в России является формирование информационной культуры общества, с 2012 г. в общеобразовательных организациях страны введен курс основы религиозной

и светской этики, способствующий формированию у подрастающего поколения базовых компетенций межкультурного и межконфессионального взаимодействия.

И хотя на государственном уровне сформированы единые требования к решению проблемы борьбы с террористической угрозой, система международного права действует сегодня, фокусируясь, прежде всего, на пресечении уже совершенных актов агрессии, а не на поиске мер по его предупреждению. В этой ситуации существует возможность, использования права на профилактические антитеррористические мероприятия без достаточных на то оснований. Антитеррористическую деятельность не следует использовать в качестве метода внедрения вынужденных реформ мировых и суверенных государств. Борьба с терроризмом требует комплексного подхода, которая должна включать военную, социальную, политическую и правовую основу. В результате одним из особо значимых актов в процессе борьбы с террористической угрозой является многостороннее международное сотрудничество, которое заключается в участии России в деятельности Контртеррористического комитета Совета Безопасности ООН, Секретариата Организации Договора о коллективной безопасности, Евразийской группы по противодействию легализации преступных доходов и финансированию терроризма. Что в свою очередь подтверждается многосторонними соглашениями, так в июне 2001 г. была подписана Шанхайская конвенция о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом, которую кроме Российской Федерации ратифицировали такие государства как Республика Казахстан, Киргизская Республика, Китайская народная республика, Республика Таджикистан и Республика Узбекистан. В преамбуле конвенции прописано, что «...терроризм, сепаратизм и экстремизм представляют угрозу международному миру и безопасности, развитию дружественных отношений между государствами, а также осуществлению основных прав и свобод человека...» [4]. В октябре 2015 г. Российская Федерация стала инициатором принятия Советом глав государств-

участников СНГ Заявления о борьбе с международным терроризмом, а также Заявления глав государств-участников СНГ о дальнейших совместных усилиях по противодействию международному терроризму 16 сентября 2016 г. [5].

Таким образом, можно сделать вывод, что современной реалии развития системы национальной безопасности Российской Федерации напрямую связаны с такими дестабилизирующими факторами как террористическая угроза, которая на сегодняшний день представляет реальную угрозу стабильности государства. Стоит также отметить, что в рамках устойчивости данной системы, правительство Российской Федерации вырабатывает меры противодействия террористическим атакам через создание правовой системы внутри государства, так и в процессе подписания многосторонних соглашений.

Литература

1. Хроника трагедий: самые крупные теракты в 2016-2017 годах [Электронный ресурс]. – Режим доступа URL: <http://sarov24.ru/mneniya/892-a.html> (дата обращения 18.10.2017).

2. Концепция противодействия терроризму в Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа URL: http://www.mid.ru/foreign_policy/official_documents/-/asset_publisher/CptICkV6BZ29/content/id/246182

3. Указ Президента РФ от 31.12.2015 N 683 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации» [Электронный ресурс]. – Режим доступа URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_191669/82e3980c79908d189a4841285a57a0324d69edfc/ (дата обращения 18.10.2017).

4. Шанхайская Конвенция о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом (Шанхай, 15 июня 2001 г.) [Электронный ресурс]. – Режим

доступа URL: <http://base.garant.ru/2561763/#ixzz4t62SwG7d> (дата обращения 11.09.2017).

5. Роль России в мобилизации отпора вызову международного терроризма и экстремизма, в противодействии другим новым вызовам и угрозам [Электронный ресурс]. – Режим доступа URL: <http://www.mid.ru/rol-rossii-v-mobilizacii-otpora-vyzovu-mezhdunarodnogo-terrorizma-i-ekstremizma-v-protivodejstvii-drugim-novym-vyzovam-i-ugrozam> (дата обращения 11.09.2017).

УДК 327

Шайгородский Ю. Ж.

Миф и идеология

в символическом поле политики

В последнее время распространяется мнение о родстве мифологического сознания и политической идеологии [6]. Понятие «политическая идеология» и «политическая мифология» все чаще используются для анализа изменений в общественном сознании, переосмысление политических идеалов и ценностей. Объясняется это тем, что в условиях нестабильности политической системы актуализируется проблема поиска нового методологического инструментария, который помог бы понять, а затем и преодолеть неопределенность дальнейшего общественного развития. При таких обстоятельствах идеология как система устоявшихся идей, представлений и взглядов вряд ли сможет «самостоятельно» создать непротиворечивый образ политической реальности.

Общее и отличное в мифологизации и идеологизации политического сознания прослеживаются на уровнях: онтологическом (миф как генетическая основа идеологии), гносеологическом (теоретическая

рефлексия и образное восприятие), праксеологические (и миф, и идеология побуждают к определенным политическим действиям), аксиологического (обе формы общественного сознания основываются на ценностном измерении). Кроме того, политической мифологии свойственна «спонтанность» развития, независимость от воли лиц и институтов, причастных к ее созданию. Это обусловлено тем, что политическая мифология формируется в процессе взаимодействия идеологической доктрины имеющимся стереотипами общественного сознания. В конце концов, и идеология, и мифология являются важными элементами символического мира политики, благодаря чему обе они нацелены на формирование ценностной и мировоззренческой парадигмы.

Политическая мифология является результатом особой деятельности по созданию и распространению идей-мифологем и других представлений о политике, способных повлиять на объект государственного управления. Мифология трансформирует абстрактные социально-политические идеалы в конкретные образы, способные влиять на субъекта.

Объединяя миф и идеологию («метаязык»), Р. Барт не разграничил идеологию и миф, определяя идеологию как то, что существует в рамках общей истории и соответствует тем или иным социальным интересам мифической построения. Р. Барт отмечал, что миф «обеспокоен» тем, чтобы скрыть свою связь с идеологией [1, с. 304-308].

«Любая мифология идеологическая, любая идеология мифологическая». Таким образом, перефразируя известного французского социолога Ж.-А. Астри, исследователи [3, 4] стремятся осветить взаимосвязь этих значимых составляющих общественного сознания. Наличие такой взаимосвязи очевидна. Дискуссии же возникают по другой причине, а именно: как мифотворчество влияет на формирование современных идеологических основ? Может политическая мифология играть ведущую роль в формировании новых политических ориентаций и ценностей? Насколько мифы используются как средство политических манипуляций?

В научном плане невозможно обойти идеологию, исследуя и обобщая взаимодействия на уровне общественного сознания, социальных отношений и коллективного поведения. Вместе с тем именно идеология концентрирует основные идеи, которые используются для оценки политической системы и политических отношений, для их возможного усовершенствования или существенных изменений. С помощью идеологии становится возможным объединение социальных групп на основании общих политических ценностей и убеждений. Идеология, наконец, является способом ориентации в политической среде. В то же время она определенным образом «унифицирует» сознание, идеи, а затем существенно влияет на образ жизни и поведение граждан. А «сфабрикованные» или мифологизированные идеи часто используются для легитимации существующего политического строя. Таким образом «ложное сознание» (по К. Марксу) приводит к искажению как политической реальности, так и общей мировоззренческой картины. Этому способствуют и существенные изменения в развитии идеологического дискурса современности, которому присущи процесс размывания идеологических традиций, формирования в лучшем случае интегрированных, в худшем - гибридных идеологий.

В последнее время наблюдается усиление процесса символизации политики, а следовательно и формирования нового понимания идеологии, что делает анализ символического среды. Сейчас, по мнению английского социолога Дж. Б. Томпсона, анализ идеологии направляется не на изучение системы взглядов и убеждений определенных политических групп, как для исследования специфики функционирования символических явлений в обществе, прежде всего в политической сфере [7]. И сама идеология предстает уже как система не только идей, но и образов, знаков и даже вещей, наполненных особым смыслом определенных политических событий.

Неоднозначное толкование идеологии и ее современного статуса не в последнюю очередь обусловлено тем, что не существует теоретической модели, благодаря которой можно было бы системно интерпретировать

идеальную сферу политики. Такие разные понятия, как «общественное сознание», «ценности», «убеждение», «коммуникации», «дискурс» и т.д., отражают лишь отдельные аспекты политической активности человека. Для формирования целостной мировоззренческой системы необходимо конструктивно совместить идеологию с другими формами общественного сознания. В противном случае они начнут вытеснять друг друга. Речь идет о политической идеологии и политической мифологии, которые становятся настоящими «конкурентами» в символическом мире политики.

Ценностная парадигма, приемлемая для подавляющего большинства граждан, является важнейшим принципом и одновременно основным инструментом общественных реформ. Не случайно целью любого политического режима является стремление сформировать систему ценностей, на которую будет ориентироваться широкая общественность. В процессе реформирования общественных отношений такая цель может быть достигнута путем переориентации на новые ценности или на переоценку уже существующих.

Период своеобразного ценностного «вакуума», когда одни идеи и теории потеряли актуальность, а другие еще не сформировались, является благоприятным для мифологизации политики. Слом ценностной системы актуализирует мифологическую составляющую массового сознания, что стремится опереться на иррациональные силы. Именно в это время создаются политические мифы, в основе которых лежат, с одной стороны, бессознательные страхи, ожидания и надежды, нереализованные желания и стремления как отдельных личностей, так и социальных групп, а с другой - потребность четкости и спокойствия, целостности и ясности образа мира, уверенности в целесообразности изменений, которые происходят.

Сейчас трудно представить политическую деятельность, которая целиком основывалась бы на рациональных началах. Идеология лишь как рациональная конструкция не обеспечит успешной реализации политики, достижения политических целей. Потребность современного человека в

целостном и понятном мировоззрении порождает (возрождает) миф. Привлекательность той или иной идеи, степень ее восприятия обществом напрямую зависит от уровня его мифологичности. Именно миф облегчает восприятие заложенных в идеологию смыслов. В этом случае политический миф используется как инструмент для конструирования политической реальности, выстраивание новой ценностной системы. Именно поэтому любую идеологическую доктрину невозможно анализировать, исходя только из ее содержания. Идеология является своеобразным результатом социокультурной мифотворчества, и ее успех во многом зависит от «уровня» этого творчества.

Миф актуализирует несколько подзабытый жанр социальной утопии, максимально сближает политическую мифологию и политическую идеологию в поиске оптимальных моделей политического, а затем и социального порядка, где гармонично сочетались бы ценности различных поколений, личностные и общественные интересы. В таком смысле политическая мифология становится средством моделирования нового образа политической реальности, может воплотиться в концептуальных положениях новой политической идеологии. Последняя все больше напоминает обобщенное (присуще всему обществу) видение той или иной политической ситуации. Современный человек ориентирована на идеологию большей частью как на форму проективной поведения, связанного с решением конкретных политических задач. Это является доказательством того, что мировоззренческая функция идеологии не всегда бывает ключевой. Она актуализируется при определенных условиях и для конкретных политических субъектов. Усиление роли экономических, правовых, нравственных составляющих интересов граждан ослабляет позиции идеологии как ведущей формы символизации политического пространства и выводит на первый план не теоретический, а чувственный конструкт, который является основополагающим принципом политической мифологии.

Важная предпосылка выделения различных признаков идеологии и мифологии - использование набора определенных символов. Символ выступает знаком, который является, по А.Ф. Лосеву, одной из его характеристик [2, с. 32-41]. А.Ф. Лосев отмечает, что в символе происходит полное взаимопроникновение идейной образности вещи в самую вещь (и наоборот): смысл, перенесен с одного предмета на другой, настолько глубоко и всесторонне сливается с этим вторичным предметом, их уже невозможно отделить друг от друга. Символы присутствуют в различных сферах жизнедеятельности. Так, А.Ф. Лосев называет научные, художественные, мифологические, религиозные, социальные, идеологические и политические символы. Современные исследователи среди политических символов выделяют символы идеи, символы-действия, символы-объекты, символы-персоны, символы-звуки [5]. Символическим смыслом наполняются такие вещи, как атрибуты власти, символическими становятся определенные фигуры, события, даты и тому подобное.

Идеология и миф представляют совокупность определенных символов, а точнее – являются формами символизации политического пространства. Вместе они создают определенный комплекс ориентационных символов, с помощью которых происходит взаимодействие власти с общественностью (участие в принятии государственных решений, реализация избирательного права, осуществление политических акций и т.д.). Такой подход дает основания для понимания тенденции потери идеологией на современном этапе ее ведущих позиций по сравнению с мифологией.

Литература

1. Барт Р. Мифологии; пер. с франц. С. Зенкина. М.: Академический проект, 2008. 351 с.
2. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М: Искусство, 1995. 320 с.

3. Пивоев В.М. Философия и психология политики: Учебное пособие. Петрозаводск, 1991. 133 с.
4. Прокофьев Е. Взаимосвязь политической мифологии и политической идеологии как важный фактор общественной жизни современного российского общества // Символические парадигмы модернизации культурного пространства: Материалы Всерос. науч. конф. 10–11 октября 2006 г. Новгород, 2006. с. 137-139.
5. Степанова Л. Политический символ как язык политической коммуникации // Практическая психология и психотерапия. 1999. № 7. с. 42-55.
6. Стрельник О. Н. Политическая идеология и мифология: конфликты на почве родства. URL: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/46594>
7. Thompson J. В. Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication. Cambridge: Polity; Stanford: Stanford UP, 1990. 345 p.

УДК 316.7

Шинкаренко В.Д.

Формирование новых мифов в массовой культуре и политике

Миф принято относить к традиционной культуре и рассматривать как особую речевую знаково-смысловую форму коллективного сознания в дописьменных культурах. Очевидно, что миф как знаково-смысловая структура коллективного сознания формируется и развивается в дописьменных культурах как форма хранения, накопления и передачи коллективного и индивидуального опыта, прошедшего сито коллективной практики предыдущими поколениями.

Особенность мифов состоит в том, что миф в своей полной форме существует не в сознании кого-то одного индивида, а распространен с разным уровнем осмысления в сознании всех членов рода или племени. Если миф достаточно прост, то он легко запоминается, и его знают и могут рассказать практически все, но его понимание имеет различные уровни осмысления и доступны, очевидно, не всем. Миф является некоей знаково-смысловой матрицей смыслов. В случае наступления событий плохо укладывающихся в привычное знаково-смысловое повседневное пространство, то ищутся новые толкования наступившего события через существующий миф.

Процесс поиска причины и смысла наступившего явления идет от конкретного повседневного опыта к абстрактным размышлениям и от абстрактных размышлений непосредственно к повседневной практике. Для одних индивидов размышления даются легко, а для других проще даются другие виды практической деятельности. Практическая культура, когда жизнь строится на постоянном знаково-смысловом воспроизводстве практики, позволяющей выживать, порождает зачатки теоретической культуры, которая в речевой знаково-смысловой форме накапливает знание о мире в виде различных наблюдений и примет, которые проходя сито практики поколений, становятся частью знаково-смысловой структуры мифа. Традиционное мировоззрение в дописьменных культурах пронизано наличием сверхъестественного. Всевозможные повторяющиеся события, имеющие цикличность, как природные явления, так и различные приметы и связанные с ними наступившие или не наступившие события, если они не поддаются причинно-следственной связи практических действий, то объясняются как проявления сверхъестественных сил. Очевидно, что если признается наличие сверхъестественного, то также очевидно, что сверхъестественное способно оказывать влияние на жизнь человека и всего рода или племени. Любая религия имеет свои мифы, объясняющие устройство мира, наличие сверхъестественного и необходимые религиозные

ритуалы, позволяющие вступить в некие отношения со сверхъестественным. Причем правильное исполнение ритуалов считается более важным, чем теоретическое знание. Любой ритуал, направленный на контакт со сверхъестественным является по своей природе магическим. Правильное исполнение ритуала, правильное поведение в повседневности – это правила, управляющие обществом.

В мифе одновременно представлены: реальное – видимое и идеальное – невидимое, дополняющие воспринимаемое органами чувств устройство мира. В традиционной культуре человек одновременно существуют в знаково-смысловом пространстве мифа, содержит в своем сознании миф, пользуется им в повседневной жизни для организации повседневной практики, а также служит источником трансляции как самого мифа, так и его понимания и толкования для подрастающих поколений. Совокупность индивидов разделяющих некий миф(ы) представляет собой особую форму мировоззрения, объясняющую устройство окружающего, социального мира и человека и их неразрывную связь между собой. Это замкнутое общество не только живет согласно мифу, транслирует его последующим поколениям, но и вносит в миф новые изменения, возникающие как в процессе накопления знаний, так и в результате появления изменений в окружающем мире. Миф представляет собой набор связанных между собой правил, следуя этим правилам, эти правила позволяют извлекать из связи знаково-смысловой структуры мифа с окружающим миром и человеком необходимую информацию не содержащейся непосредственно ни в самом мифе, ни в окружающемся мире. Следование правилам мифа влияет на то, что жизнь не только упорядочивается, но и становится насыщенной необходимыми коллективными значениями и смыслами и приобретает свой смысл.

В современной цивилизации для ежедневного пользования подавляющее большинство теоретических научных знаний практически не применяется. Это говорит о том, что точность теоретического знания в практической деятельности не имеет большого значения в отличие от

практического знания, которое постоянно воспроизводится в поведении индивидов. Все важные элементы теоретического знания в доступной форме для массового понимания переходят в массовую культуру и становятся его частью. В основном эти знания содержат информацию о различных технических устройствах, физиологии человека, медицины, гуманитарных наук, экономики и т.д. Это знание переходит со временем в автоматизмы и привычки, которые в значительной степени и определяют поведение человека и его личностные качества. Человек – это набор привычек. Если теоретическое знание не переходит в повседневную привычку, то его точность не является важным для индивида. Вся современная массовая культура содержит в себе большое количество различных фрагментов теоретического научного знания и различных правил для повседневной жизни. На базе такого огромного количества информации стихийно формируются мифы массового сознания. К другой части современной мифов относятся мифы, созданные искусственно с определенными политическими, идеологическими и экономическими целями, а также мифы шоу бизнеса, спорта, науки, массовой культуры и т.д.

Вся современная мифология направлена на восполнение отсутствующих систематических знаний у индивида и используется в основном с целью управления самыми различными процессами в обществе. В различных социальных возрастных группах (младшие классы школы, подростки, молодежные субкультуры и т.д.) также существуют свои мифы, формирующие знаково-смысловое пространство правил для повседневного воспроизводства и решения определенных личностных проблем.

Современное общество, несмотря на всю свою сложность по сравнению с традиционной культурой, продолжает пользоваться различными наборами правил для повседневного самовоспроизводства. Ни современная наука, ни философия не отменили существование мифа как формы коллективного сознания. Единственное, что поменялось благодаря средствам массовой информации – это отношение к мифу. Для большинства миф в

современном понимании представляет собой не некую систему правил, объясняющих устройство мира и отношение к нему, а вымысел, сказку, фантазии или просто ложь. Такое современное отношение к мифу сделали его наличие в современном сознании не таким очевидным как в традиционной культуре. Миф никуда не делся и не исчез, и не был заменен научным познанием, потому что сама наука не может обходиться без мифов и многими воспринимается как миф.

Мифы в современном обществе стали носить скрытый характер. Слово «миф» используется только тогда, когда говорится о каких-то мертвых или примитивных культурах. В других случаях слово «миф» используется, для того чтобы показать вымышленность или фантастичность событий, текстов, информации и говорится, «да это же просто миф», т.е. то чему нельзя верить. Во всех остальных случаях миф без всякого его определения продолжает также исправно работать, создавая определенную часто очень удобную систему правил для регулярного воспроизводства неких практик повседневности. Практически вся массовая культура представляет собой один большой миф, состоящий из множества более мелких мифов, которые могут быть связанными друг с другом и представлять собой более сложное образование, а могут быть единичными и существовать самостоятельно.

Наиболее массовыми современными мифами являются идеологические мифы, основанные на политике, экономике, культуре, науке, воспитании, образовании, спорте. Их основная цель внедрить в сознание необходимые знаково-смысловые структуры правил. Очевидно, что все эти мифы носят искусственный характер и конструируются для достижения определенных целей и решения каких-то проблем общественных проблем.

За последние двадцать пять лет в России создавалось и внедрялось много мифов в массовое сознание. К наиболее массовым мифам этого времени относятся: «перестройка», «тоталитаризм», «всемогущество рынка», «рыночная экономика», «либерализм», «европейские ценности», «демократия», «правовое государство», «гражданское общество», «права

человека», «гендер», «толерантность», «мультикультурализм» и т.д. Многие из этих мифов продолжают через массмедиа активно навязываться обществу. Конечно, за все эти годы очень сильно изменилось отношение общества к этим мифам. Если вначале они воспринимались с надеждой на изменения к лучшему, то затем многие из них стали восприниматься как целенаправленные методы изменения традиционной культуры и отношение к ним стало негативным. Для отвлечения внимания массового сознания от проблем в общественной жизни стали создаваться мифы «о сверхъестественных способностях человека», «об инопланетянах», «о могуществе исчезнувших цивилизаций», «о магии», «предсказаниях» и т.д. Несмотря на технический прогресс и развитую современную науку миф все также исправно продолжает работать в обществе, как и в традиционной дописьменной культуре. Если в традиционной культуре миф необходим для выживания и понимания знаково-смысловой структуры окружающего человека мира, то в наше время миф может использоваться для управления обществом, через создание социальной, политической, экономической иллюзии, ложных ценностей и т.д.

11. МИФЫ РОССИИ И О РОССИИ

УДК 159.98

Арпентьева М.Р.

Несогласие и феномен Советского Союза

Введение. Революция 1917 г. ввела в действие советский социокультурный проект. Ставя перед собой вопрос о том, чем являлась наша Родина во времена СССР, что такое советский социокультурный проект и каков его вклад в самосознание граждан СНГ и их патриотическое воспитание: являлся ли он историческим шансом или глобальной антиутопией, способствовал ли он развитию патриотизма или напротив, разрушал его, можно ответить так: существующие понятия и концепты описания и проектирования политических и иных систем несовершенны и в настоящее время.

Несогласие и развитие общества. В условиях нарастающих кризисных явлений особую актуальность приобретает проблематика сохранения традиций и органичного их развития. Современность как эпоха постмодерна, напротив, атрадиционна: традицией стало разрушение традиций. Переживание угрозы традиции и стремление разрушения традиции отражается в утопиях и антиутопиях. В магическую эпоху повсеместного варварства, эпоху цивилизационных разломов, «оттолкнувшись» от идей социального равенства, человечности, совершенства, гуманности общество пришло к идее социального использования, потребления, неразрывно связанного с экзистенциальной опустошенностью и нереализованностью, тревогой разрушения /смерти и потери/лишения, которую люди пытаются осмыслить и/или преодолеть, создавая все новые утопии и антиутопии.

В развитии общества важное место занимает феномен «несогласности». «несогласность» выливается в различные формы, варьируя от умеренной

оппозиционности и конформизма до «пустого» вольнодумства, а также - до революционного радикализма. Под несогласием понимается проявляющаяся в дискурсе или практике модель, предполагающая наличие иерархических отношений между субъектом несогласия (вольнодумец и оппозиционер или бунтовщик-революционер) и находящимся над ним или напротив него объектом (светский или церковный властитель, аппарат власти, общество и семья, пр.), и несовпадение их (зачастую конструируемых или «инспирируемых» - в псевдо-оппозиции) представлений о должном устройстве действительности [1].

В моменты социальных кризисов и коллапсов больших и малых социальных систем происходит, как правило, активный рост оппозиционности: оппозиционность становится настолько повседневной, что «оппозицией» выступает уже согласие, смирение и принятие мира. Оппозиция в государстве и обществе реализуется через системы социального партнерства и социального противостояния. Социальное партнерство, с его идеями сочувствия и ассимиляции, помогает перевести «оппозицию» в лояльность, социальное противостояние – использует идеи и технологии дискредитации. Государство в отношении с «оппозиционными» членами и сообществами может занимать самые разные позиции: от терпимости (толерантности) к открытому или скрытому преследованию «психически больных, преступников и инакомыслящих».

Трансферы оппозиционности как стратегии и технологии проникновения идей оппозиции в общество и государство различны. Удачные опыты связаны с тем, насколько идеология общества, государства и конкретных граждан, к которым направлены «санкции» или «благодеяния» совпадают или могут быть сближены в процессе трансферов: совместной, диалогической деятельности.

Один из ярких подходов к оппозиционному осмыслению происходящего – создание утопических или антиутопических (эсхатологических или етопических) сценариев развития общества. Этот

подход по своей природе может быть как практическим, актуально действенным, так и – чаще – философским, футуристическим. Многие из моделей, особенно футуристического толка, располагаются в пространстве «мистицизм» - «рационализм». Последний, однако, чаще всего отражает «псевдонесогласность»: выступает не более чем способ пропаганды имеющихся в обществе способов отношений и их усиления: пример – мальтузианская модель ножниц, скрыто декларирующая необходимость сокращения населения Земли (то есть, его насильственного уничтожения). Первый – часто потому и относится к «мистическим», что не выгоден ни актуальной, ни ангажированной оппозиционной моделям отношений.

«Утопия» как «евтопия», вариант «эсхатологии спасения», развивалась в контексте религиозно-философской мысли эпохи модернизма. Она же – сохраняет себя и в постмодерне с той разницей, что созерцание наступления, страданий человека и человечества мыслителями постмодерна воспринимается уже менее утопично и более – «эсхатологично»: евтопический сценарий оказывается типичным далеко не для всех. Кто-то выбирает страдание и дальнейшее падение: отказ от нравственного выбора и попытка сохранить приверженность «дигитальной» нравственности симулякрам. Кто-то продолжает «работу против Бога» в надежде снискать как можно больше земных благ, отказываясь от нравственности как таковой ради идеологии «экономического гангстера» и сиюминутного успеха, защищающего и творящего для защиты симулякры бытия. Немногие – ищут основы воссоздания нравственных основ, новой церкви, обращаясь к опыту становления человечества и опыту самостановления, игнорируя легкие решения согласия с насилием государственного и иных видов произвола.

Варианты идеального строя жизни – от «нового средневековья» и до всеобщего воскрешения, акцентирующих роль духовно-нравственного развития, «возвращения к Богу», из «преисподней», или, напротив, реорганизации государства и общества (от мондиализации до меритократии и «умных толп»), так или иначе «апробируются» сообществами. Однако, жизнь

«вне Бога», в том числе на обломках разрушенной «империи социализма», оказывается жизнью против Него, отказ от единой нравственной перспективы и попытки найти ей замену в «лоскутном сознании» постмодерна, его утопий и антиутопий, быстро сворачивается. Постмодерн, в отличие от модерна констатирует: то, что полагалось (анти)утопией, - факт.

Негативные прогнозы сбываются и один из последних оплотов нравственного – «социалистическое», рухнувшее постольку, поскольку ограничило нравственность, удалив из повседневности Бога, активно пересматривается в попытках выяснить: есть ли надежда на возврат или трансформацию, не ведущую к полному самоуничтожению общества [1]. Это не мешает, однако, стремиться и искать новые, более продуктивные формы построения и развития сообществ и стран, извлекая опыт из более или менее удачных проектов и связанных с ними методов и «дискурсов» патриотического воспитания.

Советский социокультурный проект. Длительное существование СССР, ряда других социалистических стран, говорит о том, что это проект был жизнеспособен, более того, он вдохновлял своим примером другие страны и системы. Он был более жизнеспособен, чем разнообразные проекты и примеры капиталистических сообществ, игнорирующих достижения человечества:

– советская культура имела оформленное ценностное ядро, константные характеристики, декларировавшие и определявшие возможности реализации ценностей, включая ценности гуманистические (равенства и братства, заботы и чести и т.д.);

– советская культура не была замкнутой, поскольку выступала как «этап большого пути»: от НЭПа к социализму и далее – к коммунизму, радикальной модернизации общества и государства;

– советская культура была диалектичной, «диалектика советского» включала как неизбежность существование самых разных пластов опыта: от архаики до модерна, включала межнациональный, межкультурный идеал

взаимного признания и уважения людьми друг друга;

– «простой советский человек» стремился к лучшему, двигался навстречу будущему и там, где он, теряя надежду на него, погибал, как погиб СССР;

– он включал организованное пространство перформативных ритуалов и практик, институтов и вариантов формирования советской идентичности;

– советское предполагало также «антисоветское»: разнообразные, хотя и малочисленные формы оппозиции официальной идеологии (инакомыслие творческой элиты, неофициальное искусство и подпольный бизнес, диссидентское и эмигрантское движения);

– советское включало двигающие его развитие внутрикультурные противоречия: официальный атеизм сочетался с квазирелигиозной идеологией, амбивалентность наблюдалась в соотношении конформистских и нонконформистских практик отношений, понимания сути (нон)конформизма;

– строило собственный, «социалистический» реализм: учитывающий неравенство людей как фактор социальной напряженности, деструкции, превознося в построении власти и идеологии, производстве и искусстве принципы равенства, достоинства, социальной справедливости;

– национальный вопрос в советской культуре решался как вариант иных социальных отношений: «национальная по форме и социалистическая по содержанию»;

– проверкой дееспособности этой культуры стали войны: «смертный бой не ради славы», - война и мир в советском социокультурном дискурсе предстают как синонимы зла, несправедливости и добра, достоинства людей и народа;

– культура повседневности советской эпохи менялась, оставаясь в пределах «простого»: выживая в трудных условиях войн, строя общество равных, советские люди стремились к индивидуальному благу, не забывая об общем: последнее предписывалось культурой, хотя ею же подчас и

профанировалось;

– советская культура без советского государства продолжает существовать: советское в постсоветской культуре живет как идеология, прежде всего, идеология человечности отношений, пугающая сторонников антисоветского угрозой ренессанса.

Особенно активно угроза этого ренессанса проявляется в связи с решением социальных проблем (социального неравенства и несправедливости) внутри современной России, с попытками борьбы с фашизмом как идеологией социального неравенства и неуважения к человеческой жизни.

Советское, родившись на несогласии, попробовало и во многом успешно реализовало иной, более справедливый способ социальных отношений, те утопии, которые лишь предлагались, но не реализовывались ранее. При всей ограниченности и деформированности, советский строй стал практической опорой современных посткапиталистических систем: их движение очевидно происходит в направлении, выбранном ранее Россией.

При всей критике «тоталитаризма» СССР, при всех эсхатологических, антиутопических сценариях будущего человечества, можно уверенно сказать, что обозначенный и реализуемый в отдельных сообществах посткапиталистический сценарий жизнеспособен и способен служить основой дальнейшего совершенствования человечества.

Революция 1917 г., как бы она не рассматривалась, была необходимой: она случилась потому, что в ней была необходимость. Как и сейчас существует необходимость в распространении опыта Норвегии и иных посткапиталистических стран и восстановлении значимости продуктивного опыта СССР: многие люди на планете зашли достаточно далеко, чтобы позволить миру жить счастливо и долго, но гораздо большее число людей к этому естественным образом – стремится.

Литература

1. Арпентьева М.Р. Несогласие и согласие в революционных переворотах: несколько тезисов // Э. В. Ильенков и проблема человека в революционную эпоху. XIX Междунар. научная конф. «Ильенковские чтения» 20-21 апреля 2017 г. / Под ред. Е. В. Мареевой. М.: СГУ, 2017. с. 284-291.

УДК 930.2(075.8)

Баранов А.В.

Мифы либеральных представлений об истории России и их деконструкция

Выбор темы определён необходимостью преодоления мифов об истории России, негативно влияющих на историческую политику Российского государства и историческую память нашего общества. Необходима деконструкция «комплекса неполноценности», целенаправленно пестуемого в российском общественном мнении на протяжении 30 лет либеральных реформ.

Цель работы – выявить мифы либеральной историографии истории России и провести их критику с позиций неоевразийства.

Западническая концепция истории России осмысливает пространство России как «исторический конгломерат народов, относящихся к разным типам развития, объединенных мощным, централизованным государством с великорусским ядром» (И.Г. Яковенко). Россия воспринимается как несамостоятельное пространство, как отсталая периферия Запада и Востока – «дрейфующее общество» [1, с. 246]. Почти дословно эту трактовку повторяет Л.И. Семенникова [2, с. 108]. А.С. Ахиезер расценивал историческую динамику России как «глобальный инверсионный цикл», то есть шарахание

из крайности в крайность – от восточной соборности к западному индивидуализму. Медиация (гармоничный синтез противоположных ценностей) в истории России очень редка и представляет краткий эпизод в инверсионном цикле, причём общество не может ни вернуться к традиционному типу, ни совершить прорыв к либеральной (западной) цивилизации – к глобальному будущему [3].

И.Г. Яковенко и А.И. Музыкантский пошли ещё дальше и назвали культурными кодами русской цивилизации «манихейство и гностицизм», что лишает Россию самостоятельной траектории развития и обрекает её на запоздалое подражание Западу [4]. С точки зрения И.Г. Яковенко, Россия – это одна из «пограничных цивилизаций», состоящих из сегментов, не имеющих органической взаимосвязи. Незавершённость социокультурного синтеза приводит к частным кризисам и неустойчивости направления исторического развития (цикл реформ и контрреформ) [1, с. 235].

Западническая историография ставит в центр внимания тему противоборства государственной власти и слабого общества «негражданского типа», а исторические события описываются как чередование реформ и контрреформ, приближения к желанному западному идеалу и отдаления от него. По мнению Ю.С. Пивоварова, «Русская власть» имеет только внешнее сходство с западной.

«Русская власть» - это тотально господствующая субстанция, она неразделима на ветви, не соблюдает законность и обессиливает общество. Она блокирует модернизацию [5, с. 12-32]. Поэтому для либеральной историографии характерна идеализация Новгородской республики XII – XV вв., Великого княжества Литовского (как «демократической альтернативы» азиатской тирании Московии), противопоставление относительно «положительного» имперского периода «негативным» допетровскому и советскому [6; 7].

Политическая «матрица» российского общества исторически включает в себя систему идей и ценностей, выросших на почве православного

мировоззрения: соборность, единство духовной и светской власти (симфонию), морализм права, «добротолубие». Российская цивилизация, по справедливым словам Н.А. Нарочницкой, «стоит особняком в христианском мире... Именно из рук Византии Русь получила и Веру, и учение о симфонии властей, и бесценный опыт Святых Отцов, и уроки молитвенного подвига, и духовный опыт исихазма – синергию – Возрождение Востока» [8, с. 98].

В исследованиях Л.В. Милова и Б.Н. Миронова доказано, что такой выбор не был случайностью, а диктовался природными – крайне суровыми условиями жизни в Северной Евразии [9; 10]. По истокам политическая «матрица» России близка традиционалистскому восточному типу. В основе политической системы до 1861 г. не самоорганизованное гражданское общество, как на Западе, а идеократическое «государство правды», контролирующее основные потоки власти и собственности. Такая система обеспечивала самостоятельность России, создавала условия выживания и интеграции общества [11, с. 33, 54, 69-70].

Но такое государство сохранялось и воспроизводилось не автоматически, а вследствие эффективности, соответствия экономическим и политическим, международным вызовам своего времени. Например, буржуазно-демократические реформы 1860-х – 1870-х гг. и 1905 – 1911 гг. по идеологии и институциональным формам были западными, они подрывали традиционное общественное и государственное устройство. Нечто подобное повторилось при «перестройке» и распаде СССР за 1987 – 1993 гг., вызвав невиданный всплеск надежд на «всемирную цивилизацию» и «прогресс». Но гораздо важнее результат волн реформ: поражение, возврат к традиционалистским идеям и построению власти, ослабление реформаторского потенциала общества.

Обратим внимание на «переходное общество», которое способно долго сохранять самобытные механизмы регуляции в ходе навязанных «извне» реформ. Опыт России и многих стран Востока доказывает, что подобное «переходное» состояние может длиться веками [12, с. 173]. Россия

переживает вестернизаторскую модернизацию как минимум с начала XVIII в. по настоящее время. Но навязанные в ходе «неорганичного импорта» институты, общественные отношения, идентичности и доктрины, если они выживают в России, то получают адаптированную к национальным условиям форму.

Модернизация России всегда была фрагментарной, проводилась усилиями правящих элит «сверху», а не органично вызревала в замыслах гражданского общества. Целью такой модернизации было достичь экономической, технологической и военно-дипломатической конкурентоспособности со странами Запада, а вовсе не обеспечить «права человека» и «устойчивое развитие». Данная логика развития сохраняется сейчас. Западническая стратегия модернизации ослабляет Россию и её созидательные возможности близки к исчерпанию. Необходима принципиально новая стратегия развития на основе исторических традиций, цивилизационной матрицы самой России. Такое понимание уже выражено в выступлениях политических лидеров [13] и экспертов [14].

Сделаем выводы. В постсоциалистический период развитие исследований российской цивилизации в РФ определялось борьбой между интеллектуальными направлениями: обновленным евразийством, православным осмыслением истории и западничеством. Сделан вывод о разрыве между конкретно-историческими, специальными исследованиями и историософской традицией.

Это состояние профессиональной исторической науки затрудняет выполнение её идеологических и воспитательных задач в современном российском обществе. Автор полагает, что наиболее перспективным для осмысления российской истории как выражения цивилизационных качеств, для урегулирования конфликтов между этнизированными доктринами истории становится обновленное евразийство.

Литература

1. Яковенко И.Г. Познание России: Цивилизационный анализ. 2-е изд., перераб. и доп. М.: РОССПЭН, 2012, 246 с.
2. Семенникова Л.И. Цивилизационные парадигмы в истории России // Общественные науки и современность. 1996. № 6. с. 108.
3. Ахиезер А.С. Социокультурная динамика России: К методологии исследования // Политические исследования. Полис. 1991. № 5. с. 51-64.
4. Яковенко И.Г., Музыкантский А.И. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М.: Русский путь, 2011.
5. Пивоваров Ю.С. Русская власть и публичная политика: заметки историка о причинах неудачи демократического транзита // Политические исследования. Полис. 2006. № 1. с. 12-32.
6. Кантор В.К. «Есть европейская держава»... Россия: трудный путь к цивилизации. Историческо-философские очерки. М.: РОССПЭН, 1997. с. 83-100.
7. Карацуба И.С., Курукин И.С., Соколов Н.В. Выбирая свою историю: «Развилки» на пути России: от Рюриковичей до олигархов. М.: КоЛибри, 2005.
8. Нарочницкая Н.А. Россия и русские в мировой истории. М.: Международные отношения, 2003. с. 98.
9. Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности исторического процесса. М.: РОССПЭН, 2001.
10. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. 3-е изд. В 2 т. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003.
11. Моцелков Е.С. Переходные процессы в России: Опыт ретроспективно-компаративного анализа социальной и политической динамики. М.: Изд-во Мос. гос. ун-та, 1996. с. 33, 54, 69-70.
12. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Аспект Пресс, 1997. с. 173.

13. Путин В.В. Выступление 19 сентября 2013 г. на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай». Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/president/news/19243> (дата обращения: 28.08.2017).

14. Никонов В.А. Российская матрица. М.: Русское слово, 2014.

УДК 908 (470)

Ильин А.Н.

Мифы о Крыме

В условиях современной информационной войны актуализировались новые формы мифологии, которые касаются недавних политических событий. Присоединение Крыма к России – одна из важнейших тем для мифологизации. Украинская пропаганда уверяет, будто Крым – временно оккупированная территория. Этот оборот включает в себя два мифа. «Оккупация» вряд ли возможна мирным путем, причем после референдума, на котором местные жители проголосовали за воссоединение с Россией. Несмотря на то, что киевская пропаганда говорит о фальсификациях на референдуме, она не смогла предоставить ни одного реального факта в защиту данного тезиса. Но если исходить из презумпции невиновности, когда вина не доказана, нет возможности для спекуляций; по крайней мере, обвиняющие утверждения нелегитимны, а значит, мифологичны.

Теперь перейдем к тому, что значит «временно». Естественно, новым украинским властям выгодно, чтобы народ мыслил этой категорией в отношении Крыма. Ведь следует в массовом сознании завуалировать собственные просчеты, с помощью спускаемой сверху идеологии реваншизма продолжать обеспечивать себе уровень легитимации в обществе. Поэтому имеет смысл растиражировать миф о том, что вскоре Крым вернется на Украину. Только ни один факт реальности не указывает на такой прогноз.

Не было обнаружено никаких планов возвращения полуострова, никаких стратегических измышлений о совершении этой операции. Очевидно, что их нет и в сфере, отгороженной от публичности, – в области «реальной политики», в сокрытом от телекамер коммуникационном пространстве представителей новой власти. Учитывая массив безответственных действий и заявлений этих политиков, ожидать от них глубоких стратегических и тактических прозрений не приходится. Вместо рациональности наблюдается сплошная мифологизация, выраженная в императиве: «Вернем, но не знаем как, и вопросы о методах возвращения неуместны априори».

Пропаганда, лишенная способности и возможности измыслить рациональное объяснение стратегии данной операции, умело забывает о том, что нет никаких «просветов» в украинском бытии, которые бы давали реалистическую, а не оптимистическую, надежду на возвращение «аннексированного и оккупированного» Крыма. И непонятно, что значит «временно». Имеется в виду пять лет, десять или сто? Если же брать ситуацию в более широком смысле, учитывая место Украины в мире, ее военную силу, экономический потенциал, то со временем происходит даже не стабилизация (не говоря об улучшении), а только дестабилизация экономики и социальной жизни. Время работает против Украины, и потому фраза «Крым временно оккупирован» не имеет осмысленности.

За сегодняшним не слишком сильным для Украины моментом следует еще более слабый, а за ним – слабейший, и так продолжается дальше. И если не виден предел этого ослабления, заметны только антипредпосылки возвращения Крыма на Украину. Впрочем, терпеливо высказывать надежду о таком развитии событий можно в течение не трех прошедших лет, а нескольких последующих десятилетий, но пока ситуация не дает предпосылок, надежда остается противоречащим реальности мифом.

28 июня 2016 г. П. Порошенко заявил, что он готов предоставить крымским татарам независимость. И это при том, что президент Украины

сейчас не имеет никакого отношения к Крыму. Полуостров стал частью России, но, судя по некоторым заявлениям, складывается впечатление, будто этот факт неизвестен украинским политикам, которые при этом в других своих заявлениях убеждают, что вернут Крым.

Вообразим, что президент Франции говорит о своей готовности предоставить независимость шотландцам, которые проживают совсем не на территории управляемой президентом Франции стране. Но он, в отличие от украинского коллеги, подобных заявлений не делает. Наконец, непонятно, откуда известно, что крымские татары мечтают о даровании им независимости – да еще от президента Украины. Он может на словах освобождать кого угодно, проводить политику «вербального освобождения» всех малых народов по всей планете. Только слова – одно, а действия и их результат – другое.

Ранее Порошенко заявил, что Киев планирует предоставить Крыму статус национально-территориальной автономии в составе Украины. Но состав Украины невозможен в условиях состава России. И чем предложение Порошенко выгодно крымчанам? Очевидно, страна, превратившаяся в баумановское не-место, ничего не может предложить крымскому населению, чтобы они променяли свою принадлежность к России.

Экономический спад, ослабление социальной политики, рост коррупции, передача политического и экономического управления в руки транснационального капитала и американской администрации, рост нищеты, деградация инфраструктуры, отток населения в Россию и страны Европы – все эти «достижения» Майдана едва ли являются привлекательными для крымчан.

Политики незалежной не устают повторять мысль о том, что Крым – це Украина. По аналогии, можно сколько угодно декларировать тезис, что Украина - це Европа, но ЕС так и не принял Украину.

Французские политики посетили Крым. Они настроены вполне благожелательно и к России и к присоединению Крыма и призвали признать

итоги референдума в Крыму. Один из депутатов сказал, что референдум стал основой мирной жизни на полуострове. Примеру последовали немецкие политики. Ялтинский международный экономический форум собрал огромное количество бизнесменов, политиков и общественных деятелей из различных стран, в том числе европейских.

«Нелегальный въезд на территорию Крыма является не пустяком, а серьезным правонарушением», - говорит глава диппредставительства Украины в Берлине А. Мельник. Только неясно, какой закон и чьей страны нарушили эти политики и бизнесмены, что незалежная возбудила уголовное дело против С. Берлускони за его посещение Крыма. Непонятно, почему приезжающие в Крым иностранцы должны в своих действиях руководствоваться мнением Украины и чтить ее законы.

В августе 2017 г. в крымской Балаклаве выступила немецкая группа Scooter. Украинские чиновники, конечно, не пропустили этой «бесовщины» мимо своего внимания. А. Мельник призвал убрать солиста Scooter Эйч Пи Бакстера из состава жюри немецкого телешоу «Германия ищет суперзвезду». На Украине завели уголовное дело на участников группы за «Нарушение порядка въезда на временно оккупированную территорию Украины и выезда из неё». Правильно было бы сформулировать так: «За нарушение установленного волонтаристским образом украинскими чиновниками порядка въезда на территорию, считаемую ими временно оккупированной территорией Украины». Процессы, происходящие в Крыму, подпадают под юрисдикцию той страны, частью которой фактически полуостров является.

Если бы Бакстер пополнял собой жюри какого-нибудь украинского телешоу, такой призыв был бы более или менее оправдан. Но совершенно безосновательно соответствующее требование, адресованное властям другого государства по отношению к его гражданину. Состав жюри телевизионных шоу Германии явно должна устанавливать не Украина, равно как последняя не вправе своими законами регулировать и регламентировать то, что происходит в других странах. Амбиций и громогласных заявлений о

мощи Незалежной у пропагандистов этой страны много. Другое дело, что амбиции реализуются в точности до наоборот, заявления полностью противоречат реальности (словесная мощь наталкивается на фактическую слабость), а вместе они – амбиции и заявления – вызывают не просто скепсис, а глубочайший сарказм.

Ради мыслительного эксперимента представим ситуацию: спустя лет пятьдесят чиновники Украины продолжают именовать Крым украинским и заводить уголовные дела на всех, кто посетил полуостров. Возможно, не останется ни одной звезды мирового значения, которая не успеет побывать в Крыму и, соответственно, вызвать в свой адрес украинские санкции. Так проповедующая околопопперианские принципы открытого общества и открытой экономики (открытых, то есть отданных на растерзание Западу) либеральная Украина рискует в культурном отношении закрыться от всего мира, продолжая с крайней неприязнью относиться ко всем, кто приезжает в Крым. Это *пока* западные звезды не едут туда в массовом порядке. Многие из них просто опасаются вызвать в отношении себя опалу со стороны властей западного мира, которые пока находятся под влиянием русофобствующего Вашингтона. Ведь противопоставлять себя практически единому мнению коллективного Запада в отношении Крыма весьма опасно. Если же Россия станет действительно великой экономической и геополитической державой, ряд прежних прислужников Штатов перейдут на сторону России или по крайней мере будут придерживаться нейтралитета (выражаясь языком реалий времен холодной войны, неприсоединения), и тогда их бизнес-персоны будут свободней себя чувствовать в плане того, с какими иностранцами иметь дела, куда ехать и т.д. А вот Украина, если ее правительство останется прежним по духу, интеллекту и степени геополитической несамостоятельности, может открыть для себя прекрасную перспективу – остаться экономически и политически открытой, то есть ограбленной и зависимой от внешних сил, но в некоторых отношениях культурно закрытой страной.

**«Ядро» британского мифа о России:
образ «чудовищного» пространства**

Миф о России – один из мифов об ином народе и его стране, существенных для британской культуры [1]. Формировавшийся веками, к XIX в. он настолько прочно вошел в британское коллективное сознание, что образы России как своеобразного антипода Британии стали неизбежно появляться во многих выдающихся произведениях британской литературы (у Байрона, Вордсворта, Теннисона, Суинберна) [2]. При этом импульс осмысления русского мира как мира антибританского был заложен еще в XII – XIII вв. – в период оформления образно-смыслового «ядра» мифа.

В XII–XIII вв. Россия в английской литературе начинает фигурировать как целостный, символически наполненный образ, который может разворачиваться в сюжет и который может прочитываться в контексте определенных культурно-исторических ассоциаций. Так, в поэме Лайамона «Брут» (начало XIII в.) эпизодически упоминается «король Руссии» – «богатеиший из рыцарей», один из гостей на пиршестве короля Артура; король же Фризии рассказывает, что «добыл» себе жену «королевского рода», «похитив из Руси» [3]. Несмотря на схематичность вхождения русских образов в художественную ткань произведения, в нем проявляется не только общее представление о далекой стране, но и его вовлеченность в поле древней английской культуры (через миф о короле Артуре), а также в новую рыцарски-куртуазную картину мира (через мотив похищения жены).

Важнейшей точкой отсчета формирования мифа-образа Руси в английской литературе является произведение придворного историографа и поэта Бенуа де Сент-Мора «Хроника герцогов Нормандских» (ок. 1175). Русь описывается в «Хронике» как самый яркий пример земель, находящихся за Дунаем, за краем Европы, земель «непокорных племён», «дикарей и

язычников». «Россия» предстает в романе островом, окруженным «со всех сторон» «огромным» морем. Жители ее не только видятся исключительно могучими воинами («исчисляются тысячами», «бросаются в бой», могут «захватывать великую добычу и одерживать победы»), но и наделяются нечеловеческими, отчасти зооморфными, отчасти «чудовищными» характеристиками. К зооморфным можно отнести комплексную метафору-сравнение с пчелами: «И вот так же, как пчелы / Из разных ульев / Вылетают они огромными, могучими роями...» [4]. Изображение русских как единого «тела» («народ может выходить»), которое может «нападать на большие королевства» и «совершать великие побоища», работает на создание образа «чудовища» (архаического нечеловеческого существа). Очевидно, что в образе русских *мифология рыцарская* (образ могущественного врага) накладывается на древние мифологические представления о подземно-подводных силах, враждебных по отношению к человеку.

В «Кентерберийских рассказах» Джеффри Чосера, написанных двумя веками позднее, как и в «Хронике» Бенуа де Сент Мора, образ России связан с темой войны, подспудно – с идеологией крестовых походов. Россия ('Ruce') упоминается здесь как отдаленная страна, в которой воевал один из героев «Рассказов» - Рыцарь.

XIII век занимает особое место в истории британской России: мгновенное вторжение монголо-татар в русские пределы вызвало специфический интерес европейцев к положению Руси. В «Великой хронике» (1200–1259) Матфея Парижского Русь, оказавшись в роли жертвы монголо-татарского «чудища», высвечивается в своем *человеческом облике*. Отступают (но сохраняются в традиции, в складывающемся мифе о России) все зооморфные и «чудовищеморфные» черты; они теперь закрепляются, вместе с чертами собственно бесовских сил, за образом монголо-татар. Как усвоенный стереотип, в то же время, в образе действуют представления о «неисчислимости» «народа Руссии» и большой величине ее территории [5].

В то же время, ассоциация с *чудовищно-«тартарским»* миром в исторической перспективе оказалась для британского образа России исключительно отрицательной «подкладкой»: впоследствии «тартарское» стало не просто ассоциироваться с «русским», но приравниваться к нему, как в известной поговорке, чье авторство приписывается Наполеону Бонапарту: «Поскребите русского и вы найдете татарина» (Scratch the Russian and you'll find the Tartar).

«Ядро» британского мифа о России сформировалось в период XII – XIII вв. в текстах литературных и летописных. Опорная сема-мифологема этого образа – «враг». Ее дополняют такие характеристики - «сильный», «могучий», «многочисленный», «малоизвестный», «отдаленный», «достойный» как противник в битве с рыцарем, обладающий не столько человеческим, сколько чудовищно-зооморфным и даже «тартарским» (демоническим) обликом.

Литература

1. Королева С.Б. Миф о России в британской культуре и литературе. М.: ДиректМедиа, 2014. 314 с.
2. Waddington P. From *The Russian Fugitive* to *The Ballad of Bulgarie*. Episodes in English Literary Attitudes from Wordsworth to Swinburne. Oxford/ Providence: BERG, 1994. 304 p.
3. Лайамон. Брут, или Хроника Британии // Матузова В.И. Английские средневековые источники. IX – XIII вв. Тексты. Перевод. Комментарий. М.: Наука, 1979. 268 с. С. 247 – 248.
4. Бенуа де Сент-Мор. «Роман о Трое», «Хроника герцогов нормандских» (XII в.) // Матузова В.И. Английские средневековые источники IX–XIII вв. Тексты. Перевод. Комментарии. М.: Наука, 1979. 268 с. С. 235 – 243.

5. Матфей Парижский. Великая хроника / пер. В.И. Матузовой // Английские средневековые источники IX–XIII вв. М.: Наука, 1979. С. 107–172.

УДК 327 (470+571)

Подхомутникова М.В.

Имиджевая политика России

Имидж России – явление многогранное. Государство называют великим, если оно может конкурировать по всем направлениям цивилизационного развития. Имидж государства – это понятие многоплановое, дающее представление и о его культуре, истории, политике, людях и т. д. Формирование имиджа страны базируется на геополитических, демографических, политических и религиозных основаниях. По словам Г. П. Федотова, «Каждая нация проходит через глубокие кризисы, которые радикально меняют ее лицо» [1, с. 383]. Поворотными, значимыми моментами для русской истории были: крещение Руси, татарско-монгольское нашествие, создание Московского царства; объединение русских земель вокруг Москвы, петровские преобразования, реформа 1861 г., русские революции XX в. и т.д.

Формирование имиджа современной России относится к важнейшим задачам, стоящим перед государством. Это связано с негативным восприятием мировым сообществом, подвластным стереотипному мышлению западного общества. Формируемый западными СМИ негативный имидж России оказывает сильное влияние на общественное мнение о стране, вплоть до полного искажения её истории и истинного облика, что ведет к падению авторитета России.

Согласно исследованию GlobeScan и программы по изучению отношения к международной политике (PIPA), проведенного по заказу ВВС, мнение иностранцев о России ухудшилось. Россия находится на 5 месте в списке стран

с «плохой» репутацией. Россию негативно оценили 45%, а симпатии выразил только 31% респондентов. Хуже всего о России думают в Европе и Северной Америке: во Франции негативное отношение высказали 69% жителей, в Германии – 67%, в Великобритании и США – 64%. Нашу страну оценили позитивно партнеры России по БРИКС: в Китае показатель равняется 55%, в Индии – 38%.

В опросе принимали участие 24,5 тыс. человек из 24 стран мира. Им предлагалось оценить международное влияние 15 государств, а также ЕС. Большая часть опроса прошла еще до того, как Крым вошел в состав России – исследование проводилось с декабря 2013 по апрель 2014 г. [2]. Формирование имиджа страны – это ежедневная кропотливая работа. Внешний образ связан с образом внутренним, который является отражением мнения граждан о том, кто они, какая система ценностей их объединяет.

Имидж России складывается на основании многих факторов. С одной стороны, он измеряется отношением граждан других стран мира к России и россиянам, с другой – создается зарубежными средствами массовой информации. Выделим несколько сфер деятельности, влияющих на общий имидж страны: политическая, экономическая, туристическая, историко-культурная, экологическая, спортивная и т. д.

Имидж государства – это совокупность эмоциональных и рациональных представлений, вытекающих из сопоставления всех признаков страны, собственного опыта и слухов, формирующих определенный образ. Имидж может быть сокращен до предела, до простого символа: Кремль, Собор Василия Блаженного, памятник Петру I, матрешка, самовар, шапка-ушанка для России и т. д. Показатель имиджа страны, который можно измерить, – отношение к этой стране граждан других государств.

Сложившийся на сегодняшний день внешнеполитический имидж России противоречив, имеет позитивные и негативные составляющие. Зарубежные СМИ акцентируют внимание на недостатках политической, экономической, социально-культурной жизни страны, искусственно нагнетают слухи об угрозе,

исходящей от России. Основными причинами негативного отношения со стороны Запада, на наш взгляд, можно назвать укрепившиеся со времен холодной войны нелюбимые стереотипы и одновременно опасения возвращения России на мировую арену в качестве сильного полноправного игрока.

Позитивными составляющими имиджа России на международной арене являются: литература, искусство, балет.

К трем основным направлениям наращивания положительного имиджа России мы относим:

- сильную экономику;
- военную мощь;
- духовно-нравственную силу нации.

Мнение о стране складывается из имиджа ее больших и малых городов. Иностранцы, приезжая в Россию, знакомятся с ее городами и регионами, именно на основе этих впечатлений составляют себе представление о России в целом. Важно, чтобы в имиджевой политике России активно участвовало гражданское общество, и каждый россиянин осознал: имидж России – общее дело.

Подводя итог, можно сказать, что представления народов друг о друге формируются и опираются на информацию, почерпнутую из разных источников. В современном обществе посредством различного рода технологий расширяются возможности для искусственного формирования образа того или иного государства, не всегда адекватно отображающего реальность, а порой и искусственно извращающего истинное положение дел в этой стране. Отсюда вытекает актуальность проблемы целенаправленного формирования положительного международного образа России. Для его формирования России предстоит пройти длительный путь, который способен привести к желаемому результату, но при условии, что это будет совместная работа государства и общества.

Литература

1. Федотов Г.П. Письма о русской культуре // Русская идея / Сост. М. А. Маслин. М., 1992. С. 383.
2. Исследование BBC показало ухудшение отношения в мире к России и США. URL: <http://expert.ru/2014/06>

УДК 94 (47)

Рабуш Т. В.

Афганская война (1979 – 1989 гг.) и «стремление СССР к теплым морям» как миф западной пропаганды

Миф о «советской угрозе» тиражировался западной (особенно американской) пропагандой практически с самого начала «холодной войны» (а то и ранее). Этот тотальный миф имел в себе разнообразные аспекты, и один из них – это миф о «исторически» присущем русскому народу «стремлении к теплым морям» и потребности в непрерывном «продвижении на юг». И особо острое звучание он приобрел после ввода ограниченного контингента советских войск¹² в Афганистан и непосредственного военного вовлечения СССР в вооруженный конфликт в Афганистане.

Как известно, период нахождения ОКСВ в Афганистане растянулся почти на 10 лет. В настоящем сообщении хотелось бы кратко рассмотреть, как видоизменялся миф о «стремлении Советов к теплым морям» за весь период участия СССР в региональном вооруженном конфликте в Афганистане.

Мы считаем нужным выделить 3 основных этапа, в течение которых этот миф претерпевал изменения.

¹² Далее ОКСВ.

Первый этап – сразу после ввода ОКСВ в Афганистан и вплоть до конца 1980 г. (именно в этот самый первый год формировались основные направления советско-американского непрямого противоборства в Афганистане). Президент США Дж. Картер практически в первые же дни после ввода ОКСВ объявил эту советскую военную акцию «самой угрожающей» миру со времен Второй мировой войны [1]. Вслед за этим 23 января 1980 г. была провозглашена новая военная «доктрина Картера», объявившая Персидский залив зоной «жизненных интересов» США – очевидно, с тем чтобы защитить его от поползновений «стремящихся к теплым морям» «Советов» [2]. И именно в 1980 г. данный миф тиражировался максимально широко – в выступлениях президента США и прочих должностных лиц, в статьях ведущих американских исследователей (историков, политологов, советологов), наконец, силами и средствами официальной пропаганды [3].

С 1981 г. можно выделить второй этап бытования этого мифа (относительно факта пребывания ОКСВ в Афганистане). Это миф еще тиражировался и поддерживался, но в выступлениях американских государственных деятелей и в статьях как СМИ, так и исследователей он как бы отошел на второй план. Как нам представляется, это связано, во-первых, с тем, что у руководства США появились другие новые задачи и проблемы (чего стоил только один нерешенный вопрос с пребыванием заложников в Иране или сложная политическая ситуация в Латинской Америке); а во-вторых, сама тема пребывания ОКСВ в Афганистане уже не воспринималась так остро, как вначале, и в международной политике несколько отошла на второй план.

И третий этап – примерно с 1985 г., т.е. с того момента, когда Генеральным секретарем ЦК КПСС стал М. С. Горбачев, и советским руководством вскоре была взята четкая линия на политическое урегулирование афганского вооруженного конфликта. Начиная с этого времени данный миф встречается в политическом дискурсе США достаточно редко. Можно сказать, что в этот период задача улучшения советско-американских отношений представлялась достаточно значимой – особенно для советской стороны – и

дальнейшее тиражирование и распространение мифа о агрессивном историческом стремлении «Советов» и самих русских как национальности к южным морям отнюдь не способствовало бы решению этой задачи.

Литература

1. Special. Afghanistan // Department of state bulletin. 1980. V. 80. № 2034.
2. Special // Department of state bulletin. 1980. V. 80. № 2035.
3. Только крайне небольшая часть статей на эту тему: Nitze P. Strategy in the decade of the 1980s // Foreign Affairs. Fall 1980. P. 84–101; Walter L. Oil and the decline of West // Foreign Affairs. Summer 1980. P. 999–1015; Bundy W. Foreign policy in the 1980s campaign // Foreign Affairs. Fall 1980. P. 1–27; Hollen C. Do not engulf the Gulf // Foreign affairs. Summer 1981. P. 1064–1078; Hurewitz J. G. The Middle East: a year of turmoil // Foreign affairs. 1980. America and the world. pp. 540–577.

УДК 261.7

Русак Н. Г.

Место Русской православной церкви в последние годы существования советского государства

На всем протяжении советского государства политика в отношении церкви менялась часто, в основном она была жесткой и даже агрессивной. Это было связано с правящим курсом лидера, управлявшего государством, а также с политической, социальной и экономической ситуацией в стране. Если в годы правления В. И. Ленина одной из главных задач политики правительства являлось разрушение религиозного «дурмана» у рабочего населения, то в период правления И. В. Сталина жестокость по отношению к

церкви ослабла и главным фактором этого является то, что церковь оказала большую помощь государству в году Великой Отечественной Войны.

После отставки Хрущева в октябре 1964 г. отношения Русской православной церкви и Советского государства несколько улучшились: прекратились грубые демарши официальных идеологов и пропагандистов атеизма, ослаб жесткий контроль за совершением обрядов, резко выросло число требований. Смягчение государственной политики было продемонстрировано правительством буквально через несколько дней после октябрьского пленума ЦК КПСС: 19 октября митрополит Никодим и епископ Питирим стали официальными участниками правительственного приема в честь запуска в космос корабля «Восток» [1]. Вскоре, в январе 1965 г., Президиум Верховного Совета СССР принял постановление «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих», результатом чего стало освобождение и реабилитация ранее осужденных священнослужителей и мирян.

Однако все это не значило, что стратегические цели коммунистического руководства в отношении религии претерпели какие-либо изменения. Атеистическая направленность идеологической машины СССР и далее оставалась неизменной. Ничего не изменилось и после кончины в апреле 1970 г. Алексия I. Новый Первосвященитель – Пимен, избранный Поместным Собором 1971 г., не имел возможности как-либо изменить церковно-государственные отношения в позитивную для Московской Патриархии сторону [2].

Показательно, что время патриаршества Пимена порой сравнивают с годами брежневского «застоя» в целом. Именно тогда, в 1977 г., в СССР была принята новая Конституция, 52-я статья которой регулировала отношения власти и верующих, декларативно признавая свободу совести, «то есть право исповедовать любую религию, отправлять религиозные культы или не исповедовать никакой религии, вести атеистическую пропаганду» [1]. Церковь в 1970-х – 1980-х годах не воспринимали в качестве «реакционной»

силы в советском обществе, но религиозное мировоззрение рассматривалось как противостоящее идеологии коммунистической.

Кризис этой коммунистической идеологии неминуемо должен был выявить интерес общества к альтернативной – религиозной системе идей, способствовать появлению новых форм государственно-церковных отношений в СССР. Демифологизация революции и всего того, что с ней связывалось, должно было содействовать усилению интереса к религии и Церкви.

В годы «перестройки» власти изменили свое отношение и к роли Русской православной церкви в истории России, позволив широко отметить 1000-летие Крещения Руси. В июне 1988 г. состоялся Поместный Собор. По заказу РПЦ Гостелерадио и Госкино изготовили шесть фильмов о церковной жизни, восемь лент находились в производстве. «Мелодия» по заказу Церкви выпустила юбилейную серию грампластинок, а Гознак отчеканил памятную настольную медаль.

О новом этапе государственно-церковных отношений свидетельствовали и правительственные награды, врученные летом 1988 г. группе священнослужителей «за активную миротворческую деятельность и в связи с 1000-летием Крещения Руси» [3].

Усиление церковных позиций в советском обществе было прямо пропорционально ослаблению идеологических позиций правящей коммунистической партии. В 1988-1991 гг. РПЦ пытались «вписать» в социалистическую жизнь, заявляли даже, что поддержка верующих была завоевана советской властью еще в первые годы ее существования. Слова старались подтвердить делами: с сентября 1987 г. началось увеличение численности приходов Русской Православной Церкви (впервые после середины 50-х годов). За 5 первых месяцев 1988 г. открыто было более 60 храмов, а в оставшиеся месяцы года церкви возвратили около 1000 храмов; при этом их большая часть приходилась на Украину, на территории

Российской Федерации в 1988 г. было зарегистрировано только 176 новых приходов [4].

Вскоре после того, как Русская православная церковь отметила 1000-летие Крещения Руси, Патриарх Пимен скончался. На Поместном Соборе в июне 1990 г. новым Предстоятелем был избран митрополит Ленинградский и Новгородский Алексей. С его именем оказался связан наиважнейший новейший период церковной жизни, совпавший с развалом социалистического общества, гибелью СССР и построением новой России.

Литература

1. Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик от 7.10.1977. [Электронный ресурс] // сайт. – URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Text/cnst1977.htm>. (дата обращения: 20.10.2017).
2. Алексеев В.А. «Штурм небес» отменяется?: критические очерки по истории борьбы с религией в СССР / В. А. Алексеев. – М.: Россия молодая, 1992. 304 с.
3. Галкин А.К. К истории Русской Церкви в годы Великой Отечественной войны (комментарий в свете веры) [Электронный ресурс] // Седмица. RU. Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия». По Благословию Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла: сайт. – URL: <http://www.sedmitza.ru/text/413984.html>. (дата обращения: 21.10.2017).
4. Голубинский Е.Е. История русской церкви. В 2т. Т.1. М.: Грааль, 2002. 291 с.

**Роль и последствия раскрутки мифа
об агрессии СССР против Польши в 1939 году**

В исследовании известного историка спецслужб А. Мартиросяна «Мифы Великой Отечественной войны» рассматривается 200 мифов великой войны. Однако в действительности их намного меньше. И связано это с тем, что историки плохо разбираются в мифе и мифотворчестве, привычно полагая, что под мифом следует понимать какое-то ложное утверждение. В действительности, как показали исследования ряда выдающихся учёных XX в. (А.Ф. Лосев, Э. Кассирер, Дж. Кэмпбелл, Ю.М. Лотман, К. Хьюбнер, А.М. Лобок и др.) мифы – не ложь, не иллюзия, а в образно-символической форме отражённая сознанием реальность, имеющая суггестивное воздействие на него. В этом смысле миф является образом реальности, который стал фактом сознания и определяет отношение и поведение человека. Поэтому ниже речь пойдёт не о конкретных исторических фактах, которые были кем-то искажены, а о символически означенной и имеющей суггестивный характер информации, когда за определённой подачей события выстраивается модель отношения к стране через её негативный образ в прошлом с целью получения преимуществ над ней в будущем.

Можно привести несколько наиболее растиражированных мифологем, на которые делают ставку враги России:

- Запад перед Второй мировой войной проводил исключительно миротворческую политику и всеми силами хотел остановить надвигающуюся войну;
- Гитлер начал войну против СССР, защищаясь;
- против СССР воевала не континентальная Европа, а только Германия.

- советские коллаборанты, в первую очередь т. н. Российская освободительная армия (РОА), воевали не против России, а против Сталина и его «империи зла», а бандеровская УПА с самого начала воевала одновременно против СССР и Германии;

- СССР был тюрьмой народов, и поэтому не было никакой Отечественной войны, а Советская армия для Европы была не освободительной, а оккупационной, неся населению только насилие и смерть;

- Советский Союз победил благодаря огромным потерям на фронте, завалив немцев трупами своих солдат;

- главный вклад в победу над гитлеровской Германией внесли западные союзники.

Понятно, что каждая мифологема нуждается в детальном рассмотрении. Однако нам в данном тексте будет достаточно кратко рассмотреть лишь одну из них – построенную на тезисе, что «Россия и Германия – агрессоры, а Польша – невинная жертва передела». Ведь эта мифологема позволяет не только обвинять Россию в том, чего не было, и проводить параллели с политикой РФ на Ближнем Востоке и в Крыму, но и создать проблемы в будущем.

Напомним, что не допустивший изоляции СССР договор между Советским Союзом и Германией о ненападении настолько ненавидим в Западной Европе, что 23 августа, когда он был подписан, на Западе отмечают как день памяти жертв нацизма и коммунизма. Согласно западной версии т. н. «пакт Молотова-Риббентропа» стал сговором двух тоталитарных режимов, благодаря которому СССР развязал руки Гитлеру и инициировал передел Европы, начав с Польши. Поэтому СССР и Германия в равной мере несут ответственность за начало Второй мировой войны.

В ответ на это напомним, что в действительности:

1) Т. н. пакт Молотова-Риббентропа без сомнения является самым большим внешнеполитическим успехом СССР и дипломатическим

поражением Великобритании накануне войны, которое было усугублено пактом Галифакса-Рачинского от 25 августа. По нему Англия связала себя ещё и обязательствами защищать Польшу.

В результате подписания договора о ненападении между Германией и СССР:

- Запад не смог подтолкнуть Германию к войне против СССР;
- Япония повернула свою агрессию из Китая на юг;
- Советский Союз не только получил передышку, но и смог усилить себя технически и технологически за счёт торговли с Германией.

2) Этот «пакт» ничем принципиальным не отличался от аналогичных договоров о ненападении между другими странами и для СССР являлся оборонительным.

3) Признание незаконности «пакта Молотова-Риббентропа» не является правильным, потому что территориальные приобретения СССР после него были закреплены решениями Ялтинской и Потсдамской конференций и новыми договорами после войны. В соответствии с ними Польша взамен утраченных территорий на востоке получит за счёт Германии земли на западе и в конечном итоге станет крупнее, чем довоенная Польша.

По вопросу политики Польши перед Второй мировой войной и вопроса о тех, кто развязал собственно Вторую мировую войну, отметим, что:

1) Перед войной Польша лелеяла захватнические планы против соседей, включая СССР, совершала провокации на границе и сделала всё, чтобы Вторая мировая война стала неизбежной, сорвав подписание общего мирного договора и создание коалиции против Германии. Недаром У. Черчилль называл её европейской «гиеной».

2) После передачи Германии Судетской области в сентябре 1938 г. Польша приняла участие в оккупации Чехо-Словакии, оторвав от неё Тешинскую область и под угрозой войны и оккупации вынудила Литву признать захват Виленской области.

3) Отправной точкой Второй мировой войны является не т. н. пакт Молотова-Риббентропа, но Мюнхенский сговор 1938 г., а развязали войну Германия, Польша и Венгрия, устроившие раздел Чехо-Словакии при полном попустительстве Англии, Франции и США.

4) После начавшегося 1 сентября 1939 г. двустороннего военного конфликта между Германией и Польшей, Великобритания и Франция объявили войну Германии, придав войне мировой характер. Но когда Красная армия вступила 17 сентября 1939 г. на территорию бывшей Польши для защиты местного населения, Советский Союз не был признан воюющей стороной ни Англией, ни Францией. Напомним, что в ходе продвижения частей Красной армии СССР занял лишь те земли, которые в целом соответствовали т. н. «линии Керзона» и не имели отношения к этническим землям поляков, но были незаконно захвачены Польшей во время Гражданской войны в России. Поэтому точка зрения польской стороны про «удар в спину» и «начало геноцида поляков» после 17 сентября со ссылкой на расстрелы в районе Козьих гор (т. н. Катынь) в свете вышеизложенного выглядят уже некорректно, даже если вина СССР в расстреле 3-4 тыс. поляков под Смоленском будет окончательно доказана.

К сожалению, выполняющие указания из США враждебные РФ страны не учитывают сложившиеся реалии и спешат использовать свою заточенную против России «историческую память» для формирования её негативного образа, строя его на основе своих «исторических обид». Следствием такой политики стала проведённая 20 октября 2016 г. совместная резолюция парламентов Польши, Литвы и Украины с осуждением пакта Молотова-Риббентропа, а заодно и других политических решений, положенных в основу Ялтинско-Потсдамского мира.

Создаётся впечатление, что, желая изолировать Россию от остального мира, вызвав максимально негативное отношение к ней, эти страны не осознают самоубийственных последствий своих действий даже для себя. Ведь осуждение решений, определивших границы стран центральной и

восточной Европы подразумевает изменение их границ. Однако если осуждение будет подтверждено политическими действиями на мировом уровне, то:

- Украине во их исполнение придётся отдать включённую в состав СССР в 1939 г. Галичину Польше, Закарпатье - венграм и Черновцы - Румынии;

- Польше – вернуть переданные ей в 1945 г. решением конференций стран-победителей в Ялте и Потсдаме земли Германии, включая немецкую Силезию, Померанию, а также 80% Восточной Пруссии;

- Литве – лишиться своей столицы Вильнюса и Виленской области, которые ей передали по воле руководства СССР в 1939 году, а также Клайпеды (бывш. прусский Мемель);

- Румынии придётся отказаться от Трансильвании, Чехии - от Судет с Карловыми Варами и Тешина, Болгарии - от Добруджи.

В этом смысле особенно удивляет политика нынешнего руководства Польши, которое уже много лет не поддерживает контактов с РФ на высшем уровне, проводя в отношении неё совсем недружественную политику. Ведь в 1945 г. Польша получила города Бреслау (Вроцлав), Данциг (Гданьск), Грюнберг (Зелёна-Гура), Лигниц (Легница), Штеттин (Щецин), откуда было массово в принудительном порядке выселено около 14 млн. немцев, около 2 млн. которых почему-то погибло в пути. Кроме того СССР передал полякам также территорию белорусского Белостока и сохранил за ними Лемковщину и Подляшье. При активном посредничестве И.В. Сталина Польша получила спорный с Чехословакией город Клодзско. Однако в Польше считают: раздел Польши по пакту Молотова - Риббентропа, когда СССР забрал Западную Белоруссию и Западную Украину, несправедливым, а вот передачу И. В. Сталиным полякам Силезии, Померании и части Восточной Пруссии справедливым. На каком основании?

При этом следует учитывать, что изменение границ для Польши, Литвы и Украины может на этом не закончиться, как не закончился раздел

Чехо-Словакии в 1938 г. передачей Германии Судетской области. Поэтому в известном смысле данные страны являются детищем Ялтинско-Потсдамских соглашений. И от соблюдения этих соглашений зависит их будущее. Однако данные соображения руководством указанных стран вообще не принимаются в расчёт и самоубийственная политика по отношению к России с их стороны продолжается. В этом смысле фраза президента РФ «удивительные идиоты», брошенная на «Форуме действий» в Ялте по поводу организаторов энергоблокады Крыма, может быть отнесена и к руководству Польши, Литвы и Украины. И есть большие сомнения, что они поумнеют.

УДК 101.1

Цельковский А.А.

**«Москва – Третий Рим»:
трансформация русского мессианского мифа**

Распад Советского Союза стал началом новой эпохи в истории России, но в то же время спровоцировал длительную череду кризисных явлений. При отсутствии новой консолидирующей идеологии или национальной идеи, способной объединить различные социальные группы, любые позитивные преобразований неизбежно сталкиваются с серьезными препятствиями. Таким образом, обретение ориентиров развития путем возрождения исконных духовных основ и поиска новых ценностей является одной из самых серьезных задач, стоящих и перед обществом, и перед властью.

Проблема формирования новой системы ценностей приводит к необходимости изучения основ национального самосознания. Успех коммунистической идеологии в первые годы становления советской власти во многом был обусловлен активным использованием одного из самых устойчивых мифов русской истории – мессианского мифа «Москва – Третий Рим». Мессианизм – один из центральных элементов русской национальной идентичности. Можно сказать, что вся русская духовная культура несет на

себе отпечаток мессианского сознания. Идейной основой централизованного российского государства явилась именно мессианская идея, советская государственность также создавалась под воздействием мессианской идеологии. Под термином «миф» в данном контексте понимается современный миф, то есть часть идеологического дискурса. Вообще, говоря о современном мифотворчестве, следует различать два его вида. Мифологические символы и сюжеты могут бессознательно воспроизводиться массовым сознанием, а могут целенаправленно использоваться идеологами-мифотворцами. В первом случае имеет место спонтанный процесс воспроизведения мифологических мотивов. Во втором случае наблюдается целенаправленная деятельность определенной социальной и политической силы (элиты), направленная на создание идеологических конструктов, апеллирующих к нерациональным импульсам масс. При этом результат мифотворчества как части идеологической практики в некоторых случаях настолько успешно совпадает с особенностями менталитета, что со временем становится важным компонентом национального сознания и культуры. Мессианский миф «Москва – Третий Рим» и демонстрирует пример подобных тенденций.

Н.А. Бердяев, анализируя истоки мессианского сознания, указывает на православное христианство. Принятие православной веры предопределило развитие духовной культуры русского народа. По мысли Н.А. Бердяева, «религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры, какова бы она ни была, устремленность к трансцендентному, которое относится то к вечности, к иному миру, то к будущему, к этому миру» [1, с. 248]. Православное мировоззрение с его эсхатологией и провиденциализмом прочно вошло в русскую духовную культуру, со временем сформировав мессианскую идею. Стремление к осуществлению высших идеалов и ценностей, готовность переносить страдания и жертвы

ради веры стали чертами русского менталитета. Таким образом, пробуждение мессианского сознания является одним из результатов принятия православия.

Следует также отметить, что принятие православия отдалило Россию от католического Запада. Вследствие этого русский народ никогда не считал свою страну частью европейской цивилизации, настаивая на существовании собственного уникального пути развития. Совершив свой духовный выбор в пользу православного христианства, Россия сблизилась с Византией. Ощущение духовной связи с православной Византией, в конечном итоге, оформилось в идею преемственности культур. Миф «Москва – Третий Рим» сложился в период образования единого централизованного Московского государства. Завоевание турками Второго Рима – Константинополя позволило Москве объявить себя Третьим Римом, то есть наследницей погибшей православной империи. Московское царство осталось единственным независимым православным государством. Москва становится новым сакральным центром истинной православной веры, а русский народ ее защитником. С этого момента Россия становится страной со своей особой исторической миссией.

Убеждение в исключительном положении России в мировой цивилизации стало одной из основных и неотъемлемых черт, как для русской философской мысли, так и для национального самосознания вообще. На рубеже XVII-XVIII вв. вследствие прозападных реформ Петра I мессианский миф ослабевает, но не исчезает из социально-политической практики. К примеру, мессианские идеи просматриваются в славянофильской философской традиции, настаивающей на особом историческом и культурном положении России. Но по-настоящему «новую жизнь» мессианский миф получил в начале XX в. в рамках коммунистического учения. Октябрьская революция продемонстрировала, что мессианский миф остался значимым элементом национального самосознания, даже утратив религиозную основу.

Н.А. Бердяев считал, что успешное утверждение коммунистического учения в России обусловлено его мессианским характером. Философ не просто проводит аналогию между мессианской идеей «Третьего Рима» и коммунистической идеологией, он говорит о единых истоках русского религиозного мессианизма и русского коммунизма. Согласно Н.А. Бердяеву, «Религиозный раскол XVII века обнаружил, что московское царство не есть Третий Рим. Менее всего, конечно, петербургская империя была осуществлением идеи Третьего Рима. В ней произошло окончательное раздвоение. Мессианская идея русского народа приняла или апокалиптическую форму или форму революционную. И вот произошло изумительное в судьбе русского народа событие. Вместо Третьего Рима, в России удалось осуществить Третий Интернационал и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима. Третий Интернационал есть тоже священное царство и оно тоже основано на ортодоксальной вере. На Западе очень плохо понимают, что Третий Интернационал есть не Интернационал, а русская национальная идея» [1, с. 371].

Данную тенденцию отмечает и М. Саркисянц, исследуя эволюцию мессианского мифа. Он пишет: «Как учил Филофей, все христианские царства погибли – либо впад в ересь, либо будучи завоеваны иноверцами. А потому они должны перейти под высокую руку единственного православного правителя, оставшегося в мире, – великого князя Московского. Москва – твердыня православия, которой предстоит простоять до скончания веков. Лишь при Никоне, а затем при Петре Первом русское государство отказалось от традиционного представления о своей уникальной миссии: сохранять в чистоте свое христианство, до самого второго пришествия – оберегая его от отступников-греков и еретиков-латинян. Результатом этого отказа стал раскол» [2, с. 183]. Тем не менее, по мнению М. Саркисянца, мессианизм остался характерной чертой русского национального мировоззрения: «Направление русского мессианизма до

определенной степени оставалось неизменным, как бы ни различались между собой его исторические формы» [2, с. 183].

Исходя из всего вышесказанного, следует, что мессианский миф «Москва – Третий Рим» как элемент российской социально-политической практики и духовной жизни чрезвычайно важен. Единое Российское государство сформировалось под воздействием мессианского мифа, который с течением времени прочно вошел в русскую культуру, став неотъемлемым компонентом национального менталитета и национальной идентичности. Именно поэтому процесс преодоления духовного кризиса должен начинаться с возрождения забытых духовных традиций и ценностей, с возвращения утраченного чувства национального достоинства. Нарастающая политическая конфронтация с Западом приводит в числе прочего к очередной актуализации мессианского мифа. В данных условиях мессианский миф как выражение глубинных слоев национального менталитета способен сыграть конструктивную роль.

Литература

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: «Сварог и К», 1997. 415 с.
2. Саркисянц М. К «русской идее» Н.А. Бердяева / Пер. с нем А. Пименова. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2005. 272 с.

792(470+292.471)

Шендрикова С.П.

Ф.И. Шаляпин и революция: мифы и реалии

Историографический анализ литературы по заявленной тематике указывает на довольно богатый перечень книг и статей. Объясняется это,

прежде всего, неугасающим интересом к творчеству Ф.И. Шаляпина как в научных кругах, так и среди обывателей, любителей уникального таланта певца. Однако и на современном этапе не дает покоя вопрос отношения великого русского певца к революции, развалу империи, новой власти. Причиной тому является эмиграция Ф.И. Шаляпина, в которой он провел последние годы своей жизни. Цель данной статьи – на основе крымской периодики попытаться развенчать мифы о мастере отечественной оперной сцены.

Впервые Ф.И. Шаляпин побывал в Крыму в сентябре 1898 г. [1, с. 302]. Он, тогда еще молодой и неизвестный артист, приехал с С. Рахманиновым на гастроли. 16 сентября Федор Шаляпин выступал в городском театре. Местная пресса об этом писала: «Сильное впечатление на слушателей произвело пение г. Шаляпина. Он чудно владеет своим замечательным мягким и красивым басом. Роскошная фразировка, высокая артистичность передачи доводят до того, что пение г. Шаляпина иногда кажется как бы декламацией. Это певец-художник в самом серьезном значении этих слов» [2].

23 сентября 1898 г. Шаляпин участвовал в концерте, который московские артисты давали в Севастополе, а в конце сентября, подводя итоги гастрольному туру труппы частной оперы, местная пресса напечатала статью, в которой говорилось: «Концерт московских артистов Секара-Рожанского – тенор, Шаляпина – бас, Антоновой – soprano и Любатович – меццо-сопрано прошел при несмолкающих взрывах энтузиазма со стороны публики; в особенности неистовала публика от восторга после каждого номера пения г-на Шаляпина» [3]. С этого момента певец полюбил полуостров всей душой и всякий раз, приезжая сюда вновь, черпал вдохновение.

История, которая имела место в жизни Ф. Шаляпина летом 1916 г., в период, когда он со своей семьей отдыхал в Гурзуфе в имении «Суук-Су» («Орлиное гнездо»), оставила о себе «живой памятник природы» – скалу Шаляпина. Одна из ночных прогулок певца по южному берегу обернулась

незабываемым концертом. После этого импровизированного ночного песнопения Шаляпин обратился к хозяйке имения с просьбой о продаже скалы с тем, чтобы «На ней <...> построить замок искусств. Именно замок.» [4]. Уже через несколько месяцев началось активное строительство. Приехав в следующий раз в Крым, весной 1917 г., Ф. Шаляпин сам осматривал объект, однако революционные события в России не дали осуществиться мечте певца.

Лето 1917 г., несмотря на политические перемены в стране, по традиции семья Шаляпиных провела в Крыму. Несмотря на непростое время, Ф. Шаляпин, продолжал заниматься концертной деятельностью. «На севастопольском рейде, – писал В. Дмитриевский, – в ту пору стояло много военных кораблей, в том числе легендарный крейсер «Алмаз», известный своими революционными традициями» [5, с. 174]. Это обстоятельство натолкнуло театрального режиссера В.И. Никулина на мысль о большом концерте силами военных моряков с сольным пением Ф. Шаляпина. По задумке организаторов концерт планировался в благотворительных целях: «Сбор предназначен в пользу раненых на фронтах и жертв революции» [6].

Концерт состоялся на Приморском бульваре 11 июля 1917 г. [7, с. 218]. В нем участвовало более трехсот черноморцев. Шаляпин исполнил свои лучшие песни [8]. Артистом в это революционное лето был дан еще один концерт в зале севастопольского городского театра: «Концерт прошел с большим успехом. По окончании концерта Шаляпин, желая «выжать» из местных богачей как можно больше на солдатские нужды, снял с руки золотое кольцо и объявил аукцион. Оно было продано за баснословную сумму...» [9].

Анализируя приведенные факты, очевидна искренность певца по отношению к революционным переменам в России. И это не случайно, ведь выходец из российской глубинки, простой крестьянский сын, знавший и нужду, и притязания, ратовал за равноправие и благополучие для всех живущих на земле. Вместе с тем, как уже говорилось ранее, и на

сегодняшний день расхожи мнения по поводу отношения Шаляпина к революции.

На этом крымские страницы жизни Ф.И. Шаляпина заканчиваются. Ему не суждено было больше вернуться на так любимыи полуостров. Однако планы касательно строительства Замка искусств на Южном берегу обязывали разместить в одном из местных банков достаточно серьезные материальные средства, которые в 1918 г. были экспроприированы «...совдепом г. Ялты <...> в размере 148.536 рублей» [9]. Шаляпин, так много помогавший «делу революции», возмущенный этим фактом, обратился к Г.Е. Зиновьеву [10, с. 186]. Оставшись без ответа на свою просьбу, артист вынужден был обнародовать сложившуюся ситуацию и сделать публичное заявление в Петроградскую трудовую коммуну [11, с. 235].

Ф.И. Шаляпин со своей семьей до 1922 г. жил в Москве. Он по-прежнему выступал, давал благотворительные концерты, много ездил. Но что-то оборвалось внутри певца, с чем он никак не мог смириться. 29 июня 1922 г. он дал бесплатный дневной концерт в Большом зале филармонии для питерских рабочих. Как потом оказалось, это был его последний концерт в России [12, с. 173].

Анализ последующих трех лет жизни и деятельности артиста указывает на серьезные душевные стенания и в итоге – глубокое разочарование. Ф.И. Шаляпин, не найдя компромисса, ни с новой властью (несмотря на почетное звание Народного артиста (1918 г.)), ни с новым зрителем, ни с самим собой, вынужден был эмигрировать за границу.

Литература

1. Шаляпин Ф.И. Т. 3. Статьи и высказывания. Приложения. М., 1979. 392 с.: ил.
2. Городской театр // Ялта. 1898. № 28. 19 сентября.

3. Хроника // Севастопольский справочный листок. 1898. №30. 25 сентября.
4. Богданова Н. Скала Шаляпина (Экскурсия для читателей) // Крымская газета. 1992. № 8. 20 октября.
5. Дмитриевский В. Великий артист. 1873. Документальная повесть о жизни и творчестве Ф.И. Шаляпина. 1973. Издательство «Музыка», Ленинград. отделение, 1973. 216 с.
6. Федотов Н. На добрую память земляку... (К 120-летию со дня рождения Ф.И. Шаляпина) // Крымские известия. 1993. №28 (287). 12 февраля.
7. Шендрикова С.П. История театра в Крыму (1820 – 1920 гг.). Симферополь, 2013. 464 с., цв. илл.
8. Марета А. Матрос Федор Шаляпин прибыл! (Малоизвестная севастопольская страничка биографии знаменитого певца) // Слава Севастополя. 1992. № 43 (18754). 11 марта.
9. Москва. Жизнь и песня // Курортный Крым. 1991. № 93 (13788). 18 мая.
10. Шаляпин Ф.И. Маска и душа. Мои сорок лет на театрах. В/о «Союзтеатр» СТД СССР. Гл. редакция театральной литературы, М., 1990, 535 с.
11. Шаляпин Ф.И. Т.1. Литературное наследие. Письма. М., «Искусство». 1976, 359 с.
12. Летопись жизни и творчества Ф.И. Шаляпина: В 2-х кн. Книга 2 / Сост. Ю. Котляров, В. Гармаш. – Л.: Музыка, 1985. – 392 с.

12. РОССИЯ И ЗАПАД В КОНТЕКСТЕ МИФОТВОРЧЕСТВА. МИФ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

УДК 316

Анчев С. И.

Косово и Крым в планах Запада против России: мифологический аспект

Чтобы понять, какую роль США отводит Балканам в нынешнем противостоянии с Россией, необходимо обратиться к истории. Так после окончания Второй мировой войны Запад потерял свои позиции на Балканах, характерные для межвоенного периода. Эту «угрозу» еще в ходе войны заметил У. Черчилль, который не переставал предлагать Сталину и Рузвельту открыть второй фронт на полуострове. Политическое влияние на Балканах после окончания войны решилось в Москве 9 октября 1944 г. во время встречи между Сталиным и Черчиллем. После предварительного анонса Черчилля и продолжившихся переговоров между министрами иностранных дел они договорились, что СССР будет иметь полное влияние над Болгарией и Румынией и поровну над Югославией и Венгрией. Греция остается западным странам. Новый территориальный статус, созданный после Второй мировой войны, и сферы влияния после Ялты дают основание советникам президента и аналитикам говорить о «крахе евроцентричного мира и необходимости заполнить созданный международный политический вакуум Соединенными Штатами», [5, p.250.], создав новую дипломатическую систему, находящуюся под их контролем. Стремление к ней можно заметить в ходе переговоров о выходе Болгарии из войны.

Для переговоров в Каире американская сторона имела свои собственные планы по отношению к Болгарии, которые после ее капитуляции были

включены в 17 пунктов, а их реализация стала важным фактором развертывания «холодной войны». Вот некоторые из наиболее фундаментальных положений использования нашей страны после войны в политике США: создание демократического правительства и возвращение Болгарии к довоенной международной политической жизни; изучение возможности переделать болгарские границы так, чтобы был и выход в Эгейское море с помощью порта Салоники; независимая прозападная позиция с американской поддержкой в участии Болгарии в региональных группах, способствующих экономическому процветанию и политической стабильности и др. [1, с. 89-90.]

В начале «холодной войны» Запад (Великобритания и США) активизируют свою балканскую политику, которая носит не только локальный характер, но и направлена против СССР. Сюда входит их вмешательство в гражданскую войну в Греции, в парламентские выборы в Болгарии и Румынии, финансовую и военную поддержку Греции и Турции в рамках доктрины Трумэна и плана Маршалла и принятие этих двух государств в НАТО. В то же время политика США по отношению к Югославии была усилена созданием еще одного балканского союза с участием Турции, Греции и Югославии. Независимо от активной десятилетней политики Соединенные Штаты так и не смогли свести на нет советское влияние на Балканах.

После смерти Й. Б. Тито в 1980 г. у Вашингтона появляется отличный шанс для успеха в войне за ресурсы в регионе. Последующий экономический и финансовый кризис с участием МВФ и Всемирного банка привел к возникновению национальной и религиозной оппозиции во Второй Югославии. Федерация начала деградировать. После вооруженных конфликтов в Словении, Хорватии и Боснии и Герцеговине США активизировали через НАТО свою балканскую политику. Их цель была - оттолкнуть от России регион и прервать с ней экономические отношения, а также сформировать представление о военной угрозе для безопасности балканских стран для обоснования создания

новых военных баз, политических и военных контрактов регионального характера, связанных с НАТО.

Вышеупомянутые события и, особенно, военная агрессия против всей территории СРЮ под предлогом «гуманитарного спасения» Косово и Метохии являлись очередным шагом в политике США против России и балканских славян, а также против православия, которые облекались ими в мифологические формы, где сербы и русские подавались как враги всего прогрессивного человечества.

После краха Восточного блока, как и всегда после каждой войны, победители создали однополярную политическую модель мира, в которой лидером стало ведущее государство среди победителей. У США постепенно проявилась тенденция создавать коалиции из нескольких стран: там, где они могут полностью, или почти полностью, контролировать ситуацию, где они не могут обойтись без партнеров, изменив ситуацию или тенденцию лишь своими силами. Но все это временные коалиции, непостоянны и работают лишь на США [4]. Что касается отношений с Россией, то стоит вспомнить, что Зб. Бжезинский утверждал: «прежде всего я не говорю, что с Россией не надо сотрудничать. Я говорю, что сейчас зрелое сотрудничество невозможно. Партнерам является страна, которая готова действовать взаимно со своими союзниками. Россия сейчас не партнер. Она – клиент». [3, с. 136-137.] Нет ничего удивительного в такой американской позиции. Даже в отношениях к своим европейским партнерам в НАТО Соединенные Штаты ведут себя аналогичным образом: как страна, настроенная решать спорные проблемы в одностороннем порядке. На этом фоне заметно стремление РФ взаимодействовать с ЕС, Китаем и США на основе сбалансированного и прагматичного подхода в интересах обеих сторон. При этом в какой-то степени Балканы являются отчасти объектом российской энергетической политики, перспективы которой крайне неопределенны и изменчивы.

Особо стоит выделить ситуацию в Южной Сербии, где в результате продолжающейся агрессии США вслед за Боснией и Герцеговиной был создан

очередной протекторат - государство Косово. И это событие подвело итог развала Югославии, обеспечив Соединенным Штатам такое влияние, какого они не имели ранее, взвалив при этом бремя восстановления стран бывшей Югославии на ЕС. Неслучайно, по словам М. Олбрайт, ущерб, нанесенный американцами, должны были исправить именно европейские страны.

Несколько лет спустя на Украине была повторен сценарий политики США по навязыванию влияния и созданию условий для обострения отношений с Россией. Ни в Южной Сербии, ни в Украине США не имеют политических и юридических прав на вмешательство. Единственным объяснением является продолжающаяся война против России за ресурсы. Отделение Крымского полуострова от разрушающейся в государственном и в политическом плане Украины и его присоединение к России является законной реакцией против инвазивной и территориальной американской (западной) политики. Антиконституционный переворот на Украине был главной причиной ухода Крыма в Россию. Американские марионетки и неонацисты в первые дни после вооружённого захвата власти в стране отменили закон о региональных языках и закон о внеблоковом статусе Украины, провозгласив целью вступление в НАТО [2.] Сценарий с Балканами повторяется: «массовое народное недовольство» в столице, демонизация правительства и его отстранение от власти, приход к власти послушных правителей посредством т. н. «законных выборов», поощрение принятия реформ, ведущих к международным и религиозным спорам для того, чтобы у Запада был повод вмешаться. Конечной целью США, связанной с Крымом, является создание крупной американской базы в Черном море, неизбежная угроза для всей территории России, и, таким образом, ее отстранение от любой связи с теплыми морями и Балканами. Закономерная и единственно правильная реакция России дала повод США и ее политическим союзникам перейти к политике экономической блокады, шантажа и провокаций с целью вызвать военный конфликт с Украиной.

В последнее время американско-балканскую политику связывают с созданием «конфликтных точек» в Боснии и Герцеговине и на юге Сербии, где

расположено марионеточное государство Косово. Нашествие эмигрантов из Северной Африки и Ближнего Востока в ЕС, отсутствие быстрого решения кризиса на Донбассе и санкции против России создают основу для создания нового конфликта. Он должен касаться православных и славянских Балкан, чтобы бросить вызов России, унижить ее, если не вмешается, или вовлечь в военный конфликт на европейской территории.

Отметим, что данная ситуация аналогична Крымской войне в середине XIX в. или гражданской войне в России в начале прошлого столетия, когда западным странам удалось не только создать антироссийскую коалицию, но и обосновать свою войну против нее с помощью мощной информационной войны, где мифы, представляющие сербов в качестве угрозы свободе и демократии играли далеко не последнюю роль.

Литература

1. Бол М. Студената война на Балканите. Американската външна политика и възникването на комунистическа България 1943-1947 г. С. 1999., с. 89-90.

2. Губа К. Американское Косово и российский Крым как две большие разницы. 13.03.2017// <http://info-balkan.ru/amerikanskoe-kosovo-i-rossijskij-krym-kak-dve-bolshie-raznicy.html>)

3. Колобов О.А. и коллектив. Россия-США-НАТО: динамика современных взаимоотношений и возможности преодоления кризиса доверия. Москва-Нижний Новгород. 2000. С.136-137.

4. Мир многолик и переменчив.//Русский вопрос, 2, 2001. URL: <http://www.russkii.vopros.com/index.php?pag=one&csl=30>)

5. Cohen W.I. Америка в Кембридж: Cambridge University Press, 1993. V.4, p. 250.

**«Окно Овертона»:
репрезентация представлений о России и Западе**

Цель данной работы — проанализировать практики использования теории «Окно Овертона» в российских публичных дискурсах и выявить ее мифологические черты как основу её дискурсивной эффективности. Актуальность данной темы заключается в том, что анализ публичных дискурсов позволяет понять, какие общественные проблемы представлены в дискурсах о заговорах и каким образом окружающий мир репрезентирован в них. Эмпирической базой исследования выступила аргументация теории в блогах и форумах, где люди высказывали свое мнение относительно содержания публицистических статей об «Окне Овертона»; корпус включил 264 высказывания, методом был анализ содержания высказываний.

На сегодняшний день в российском публичном дискурсе является знаменитой теория «Окно Овертона»: с 2014 г., согласно данным сайта «Google», становится популярным поисковый запрос «Окно Овертона», что продолжается до сих пор [1]. «Окно Овертона» — это технология, с помощью которой в каждом обществе предположительно можно утвердить любую, даже самую иррациональную идею. Согласно данной концепции, для каждого явления в обществе существует так называемое окно возможностей. Двигая окно, можно расширить спектр возможностей любой идеи. Цель достигается выполнением последовательных действий, благодаря которым идея проходит шесть стадий принятия: немислимо, радикально, приемлемо, разумно, стандартно, действующая норма. В процессе выполнения данных шагов общественное мнение незаметно меняется и становится противоположным предшествующему [2]. Интересным фактом является то, что теория обрела свой современный вид уже после смерти Джозефа Овертона, которого принято считать ее основателем. Овертон считал, что существует «окно» политически

приемлемых идей, «окно возможностей», которые определяются обществом. Таким образом, предвыборная программа избираемого политика для его победы должна укладываться в рамки этого «окна». «Окна» действительно могут сдвигаться, но на это будут влиять не политики, а общественное сознание. Данная концепция получила свое развитие уже другими, в частности — Джозефом Леманом [3].

На расширение понимания термина оказали влияние художественные книги «День Бумеранга» Кристофера Бакли и «Окно Овертона» Гленна Бека, где частью сюжета является изменение окна возможностей. В русскоязычной публицистике и блогосфере данное понятие в основном используется для обозначения техник и практик сознательной манипуляции рамками общественной дискуссии [4]. Идеи, которые излагаются в этой теории, вызывают резонанс общественного мнения: в Интернете можно найти блоги, форумы, обсуждения, посвященные вопросу концепции Овертона.

Ключевыми темами, в рамках которых участники форумов и блогов «видят действие теории», являются: политика, СМИ, сексуальное поведение, повседневный мир, явления художественной культуры (книги, фильмы).

Анализ высказываний участников обсуждений позволил описать «Окно Овертона» как теорию заговора согласно модели Ральфа Эпперсона [5]. По мнению комментаторов, заговорщиками выступает ограниченная группа людей, которая имеет деньги, обеспечивающие ей власть. Конкретные названия групп комментаторы не дают, они используют в этом плане метафоры и эвфемизмы: «князья мира сего», «определенный круг лиц», «хозяева денег», «капитал, мормоны» и т.д. Согласно теории, обычным людям навязываются аморальные и асоциальные явления, какими являются каннибализм, инцест, педофилия и т.д. Результатом заговора, а именно — претворения в жизнь асоциальных явлений, по мнению участников обсуждений, является деморализация нормальных людей и, как следствие, уменьшение их численности и самоуничтожение.

При анализе публичных дискурсов аргументации теории «Окно Овертона» становится очевидным, что концепция функционирует аналогично модели культурного мифа в модели К. Леви-Строса. Согласно мнению антрополога, миф одновременно диахроничен как историческое повествование о прошлом, и синхроничен как инструмент объяснения настоящего и будущего [6]. Аналогичные функции можно отметить в теории «Окно Овертона»: объяснение явлений прошлого через технологию, также, как и явлений настоящего и будущего. С её помощью можно объяснить формирование отдельных явлений, от начала развития в прошлом и результатах настоящего и будущего.

Одной из черт мифа является бинарность оппозиций [6]. Тема противоположности является ключевой в «Окне Овертона»: от радикального до общественного одобряемого. А также, дихотомия заговорщиков — «нас» (против которых заговор), тайного — явного, западного — российского. Один из важных аспектов теории Леви-Строса — элементы мифа могут выступать как операторы реорганизации [6]. Согласно технологии, обществу можно навязать любое аморальное явление, т.е. реорганизовать его. Отметим, что через миф происходит разрешение противоречий [6]. Некоторые участники обсуждений убеждены, что через теорию «Окно Овертона» получили объяснение общественных явлений.

По мнению К. Леви-Строса, сущность мифа составляет рассказанная в нем история [6]. Технология «Окно Овертона» имеет межнациональный характер: общественность обсуждает ее как в России, так и в Америке. В качестве заговора «Окно Овертона» интегрировано в геополитический контекст: миф предполагает, что именно «Запад» пытается использовать технологию в российском обществе.

Для раскрытия мифологического смысла концепции «Окно Овертона» был применен метод структурного анализа К. Леви-Строса [6]. Таким образом, концепция отражает противоречие информационного века, которое заключается в следующем: через призму популярного, принимаемого и

одобряемого известными людьми (исторические примеры; признания известных людей в явлениях, отклоняющихся от нормы; продукция масс-медиа) и нового названия (эвфемизма) можно сделать нормальным любую иррациональную идею; запрет же является радикальным, ограничивающим все: люди постоянно находятся в рамках, которые являются необходимыми и создаются ими же, но люди «жаждут» свободы, которую может обеспечить оптика популяризации. Из этого следует, что запрет для людей является радикальностью, тем, что невозможно сделать, но все что популярно и возможно осуществить становится нормой. В то же время, популяризация радикальной, иррациональной идеи является мифологизацией, а установление определенного состояния мысли в обществе подкрепляется квазинаучными взглядами. По мнению участников обсуждений, популяризация идей происходит на «Западе», который пытается использовать технологию в российском обществе. Также участники обсуждений указывают на историческое влияние «Запада» со времен Петра I. «Запад» воспринимается комментаторами как «псевдоучитель», который использует «нас» (комментаторов) в своих целях, и «научение» которого вредит. Рассматривая возможность применения технологии в России, комментаторы выделяют различие менталитетов России и «Запада», что является, по их мнению, важным фактором в противостоянии против технологии.

Концепция «Окно Овертона» является объяснительной моделью реальности, согласно которой все процессы, происходящие в мире, встроены в определенную модель «окон». Таким образом, людей привлекает возможность простоты понимания различных явлений: через теорию каждый человек может объяснить для себя тот или иной феномен, подстроив его под «шаги» технологии. Теория отражает существующую реальность и помогает комментаторам разобраться в окружающей действительности, которая, как им кажется, находится под влиянием геополитического контекста. Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что теория «Окно Овертона»,

одновременно представляет собой явление общественной жизни, содержащее элементы научного дискурса, теории заговора, и форму мифа современности.

Литература

1. GoogleTrends [Электронный ресурс]. URL: <https://trends.google.com/trends/explore?date=all&q=%D0%9E%D0%BA%D0%BD%D0%BE%20%D0%9E%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%BE%D0%BD%D0%B0> (дата обращения 18.03.2017).
2. Окно Овертона [Электронный ресурс]. URL: <http://interesnyefakty.org/okno-overtona/> (дата обращения 18.03.2017).
3. Lehman J. A Model of Policy Change [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mackinac.org/OvertonWindow> (дата обращения 18.03.2017).
4. Окно Овертона [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D0%BA%D0%BD%D0%BE_%D0%9E%D0%B2%D0%B5%D1%80%D1%82%D0%BE%D0%BD%D0%B0 (дата обращения 22.03.2017).
5. Эпперсон Р. Невидимая рука. Введение во взгляд на историю как на заговор / пер. с англ. С-Пбг: СЗ Ф ИНЭС, 1999. 495 с.
6. Леви-Строс К. Структурная антропология / пер. с фр. В. В. Иванова. М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001.

УДК 101.1

Батищев Р.Ю.

Миграционный кризис в Европе: мифологический аспект

На сегодняшний день глобальные миграционные потоки оформились в ту значимую силу, которая оказывает влияние на масштабные экономические, политические и культурные процессы в разных регионах планеты. Наиболее

ярко миграционный кризис в наши дни даёт о себе знать в странах Европы; и европейский миграционный кризис является во многом показательным и одним из наиболее сложных, как в силу фундаментальности экономических, политических, геополитических и социокультурных причин, его породивших, так и в силу остроты протекания и особого медийного позиционирования.

Рассматривая эти события в контексте мифа и мифологии, можно сказать, что современный миграционный кризис в Европе – это столкновение двух социокультурных систем с присущей им мифологией. С одной стороны, иммигранты, преимущественно из стран Ближнего Востока и Северной Африки, являются носителями мифа традиционного общества, во многом мифа исламского, с другой стороны – миф «старой Европы», базирующийся во многом на культуре Модерна и Постмодерна в противовес традиционному обществу. В данном случае речь идёт не о мифе вообще, а о социальном мифе, под которым подразумевается коллективное мировоззрение, сформированное на бессознательном уровне и определяющее социальные действия [1].

Однако данный конфликт нельзя рассматривать именно как противостояние мифологической архаики и рациональной современности. Несмотря на апелляции к прогрессу и концепту «современности» в культуре Модерна, как известно, мифологическое восприятие действительности, в частности, в западной культуре (как и в любой другой секуляризованной и модернизирующейся), не исчезло, а заняло свою особую нишу, уживаясь и с религией, и с идеологией, и с наукой [2]. Как будет рассмотрено ниже, в конфликтах современного миграционного кризиса в Европе имеет место во многом именно мифологическое или, во всяком случае, мифологизированное восприятие социально-политического контекста: синкретизм (в данном случае ритуального и политического), принятие «на веру», чувственность, образность, переплетение правды и вымысла и т.д. Кроме того, миграционные процессы характеризуются одновременной трансформацией социальной структуры общества (как для мигрантов, так и для коренного населения) и культурных установок «сталкивающихся» групп населения.

Ситуацию столкновения двух различных культур, осложнённую также социальным расслоением и глубоким проникновением политической идеологии в обыденную жизнь, описал в своей работе «Интерпретация культур», вышедшей в 1973 г., американский антрополог Клиффорд Гирц. В главе «Ритуал и социальные изменения: яванский пример» исследователь подробно описывает ситуацию, при которой привычное для жителей поликультурной среды индонезийского острова Ява отправление похоронного ритуала превратилось в большую проблему [3]. Это было связано с тем, что в определённый момент мифологическое и культурное содержание ритуала перестало наполнять социальную структуру теми смыслами, что вкладывались ранее. Пространственная аккумуляция этих процессов наблюдалась в так называемых компонгах – городских кварталах, где компактно проживало пришлое население из деревень, оказавшееся на «перепутье» различных социальных и культурных укладов.

К. Гирц подчёркивает, что особую жёсткость конфронтации сантриев (группировки, придерживавшихся исламского реформизма) и абанганов (группировки, выступавшей за традиционные местные верования) придавало проникновение политико-идеологических установок на уровень бытовой жизни и в процесс совершенно, казалось бы, деполитизированных ритуалов, каким является погребение. Превращение местной похоронной «трапезы» – сламетана – в площадку для политической дискуссии было поразительным новшеством как для исследователя, проводившего в этих местах «полевую работу», так и для самих местных жителей. Как известно, политические идеологии во многом базируются на той или иной мифологии, а их высокий мобилизационный, аксиологический и когнитивный потенциал обусловлен как раз тем, что идеология затрагивает и сферу профанного, и сферу сакрального. Кроме того, нельзя забывать о свойстве инклюзивности политики, способности её «вторжения» в любую сферу человеческих взаимоотношений. В рассматриваемом примере К. Гирц описывает, что неуступчивость какой-либо группировки в вопросе проведения обряда была обусловлена именно

опасениями, что с этих уступок начнётся их культурная дискриминация. Так, абанганы считали, что сантрии заставят их «молиться по пять раз в день» [3, с. 197], а сантрии опасались, что абанганы запретят им читать Коран.

Несмотря на то, что «яванский пример» Гирца относится к совершенно другому времени и месту событий, можно выявить определённые параллели с сегодняшним миграционным кризисом в Европе. Во-первых, налицо столкновение двух принципиально разных социокультурных систем. Разных не только с точки зрения противопоставления западного – незападного общества, но и с позиции ступеней развития: традиционное – современное общество.

Во-вторых, современная Европа также отличается высоким динамизмом и социальной, и культурной сфер. Гирц в своей работе, критикуя представителей функционализма, делал особый акцент на то, что некорректно объяснять культуру как проекцию социальной сферы общества или объяснять социальную структуру исходя из культурных установок, которые её поддерживают. Учёный полагал, что и то, и то другое пребывает в динамике, причём темпы и направления их развития зачастую не совпадают, из-за чего и происходит нарушение функционирования вековых обрядов и ритуальных процедур. И как следствие – разворачивается борьба, в том числе, за новые обрядовые практики.

Похожие процессы мы можем увидеть и на примере современной Европы. Те социальные действия, которые не относятся напрямую к политике, становятся предметом ожесточённых политических дискуссий. Так, например, идёт активная борьба за право женщин, исповедующих ислам, носить паранджу в общественных местах, в учебных заведениях и т.д. Ношение женщинами традиционной исламской одежды стало неотъемлемой частью отстаивания мусульманской общиной Европы и своих политических позиций. Интересно также и то, что борьба за свои политические права через защиту обрядов и ритуалов идёт и на противоположном фланге политического спектра. Так, к примеру, европейские правые активно выступают против того, чтобы праздник Рождества в угоду толерантности постепенно становился светским, лишаясь своих христианских атрибутов (упоминание имени Христа, рождественская

ёлка и т.д.). Подобные изменения напрямую связаны с мифологической составляющей восприятия окружающей действительности. И также ни одна из сторон не готова делать уступки. Европейские правые могут говорить, что если Меркель и Евросоюз дальше будут пускать мигрантов, то скоро европейцев заставят молиться пять раз в день. А мигранты могут заявить, что если «Альтернатива для Германии» придёт к власти, то им запретят читать Коран.

Схожесть происходящего можно отметить даже на уровне пространственного аспекта: яванские компонги сильно напоминают современные европейские урбанизированные пригороды, населённые мигрантами из разных стран и образующие внутри себя замкнутые сегменты, обитатели которых не всегда охотно ассимилируются во внешнюю среду.

Таким образом, подводя итог всему вышесказанному, отметим, что современный миграционный кризис в Европе имеет под собой глубокие мифологические корни, поскольку наблюдаемая сегодня конфронтация разных культур затрагивает самые глубинные ценностные и мировоззренческие основы людей. Даже самые простые и деполитизированные социальные действия, привычные в какой-либо культурно-мифологической среде, могут становиться объектом политической борьбы, поскольку идеология и методы этой борьбы с завидным постоянством вторгаются в сферу мифического.

Литература

1. Плужник О.Б. Социальный миф: сущность и значение // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. URL: <http://www.vipstd.ru/index.php/серия-познание-2016/серия-познание-2016-сент-окт/1115-pzn-18> (дата обращения: 23.10.2017).

2. Барт Р. Миф сегодня // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. URL: <http://lib.ru/CULTURE/BART/barthes.txt> (дата обращения: 25.10.2017).

3. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. 560 с. (Серия «Культурология. XX век»).

УДК 94 (476.6-25)

Ганчар А.И.

Миф о польском патриотизме римско-католического духовенства в Российской империи (на примере событий введения русского языка в римско-католическое богослужение в Гродненской губернии)

Замена языка в богослужении, как и введение дополнительного языка, всегда будет являться очень трудной проблемой, чреватой крайними последствиями: с одной стороны для самой религиозной организации – вплоть до раскола, как следствие неприятия нововведения в освещенные веками канонические нормы, отхода от истинного пути; с другой стороны – для паствы (во многом, по тем же причинам). Проблема также будет усугублена интересами государства, власти: ведь каждое государство стремится к тому, чтобы религиозные тексты, речи звучали на государственном языке. Очевидным становится тот факт, что введение или замена языка богослужения должна проводиться очень осторожно, взвешенно, постепенно.

В польской патриотически-антиимперской историографии ксендзы, которые выступили против введения русского языка в «дополнительное» римско-католическое богослужение, т.н. «отказники» рассматривались как сознательные борцы не только за свободу католической веры, но и за национальное дело, за независимость Польши [1, с. 107-109]. Не говоря уже о том, что среди сопротивлявшихся введению русского языка было много литовских по происхождению и/или месту службы клириков, а также местных уроженцев. В создании мифа о польском патриотизме р.-к. духовенства во

времена Российской империи видную роль сыграл А. Важинский, бывший во времена управляющего Виленской римско-католической епархией (далее ВРКЕ) П. Жилинского в числе его капитула. Для А. Важинского католик, любящий свой костел, и поляк, любящий свое Отечество, – это одно и то же [2, с. 79]. Детальный же анализ событий тех лет, на примере одной из губерний, входивших в состав Северо-Западного края Российской империи (Гродненской), опровергает миф о польском патриотизме представителей р.-к. духовенства.

Высочайшим указом от 25 декабря 1869 г. иностранным исповеданиям в Российской империи даровалось право произносить проповеди, совершать дополнительное богослужение и молитвы на русском языке, не делая, однако, такого употребления русского языка для них обязательным, и с тем, чтобы разрешение употребления этого языка, в применении к Римско-Католической Церкви (далее РКЦ), установившей литургическим языком своим язык латинский, относилось только к дополнительному богослужению, или к тем частям оно, для которых вместо латинского языка, употреблялись уже другие языки и наречия, как-то: немецкий, французский, польский, латышский и т.п. 28 апреля 1870 г. необходимое количество русскоязычных требников было выслано почтой в деканаты Гродненской губернии [3, л. 78, 82-82об].

30 апреля 1870 г. за № 3869 из Виленской р.-к. духовной консистории (далее ВРКДК) поступил указ о скорейшем доставлении исполнительного рапорта на указ от 3 марта 1870 г. за № 1823, вместе с расписками духовенства об объявлении данного указа. 8 мая 1870 г. Гродненский декан А. Гинтовт донес ВРКДК, что за получением расписок от духовенства немедленно представить их в консисторию. Но ни один из ксендзов в Гродненском деканате не согласился принять требник без утверждения русскоязычного текста Римским Папой. Гродненский декан А. Гинтовт поспешил заверить Виленского генерал-губернатора, что слухи в г. Вильно о его влиянии на решение подведомственного ему духовенства являются ложными: «На подобный поступок и на всякие тайные действия я вовсе не способен, так как задачей

жизни моей есть вести себя по совести и прямым, явным путем строго выполнять все предписания церковных и государственных законов и никогда в течении 25 летней службы не давал повода усомниться в моей службе костелу и преданности правительству» [4, л. 16].

15 мая 1870 г. Белостокский декан под видом получения жалованья собрал у себя подчиненных ему ксендзов, которым предложил ввести русский язык в «дополнительное» богослужение, а равно и взять русскоязычные требники, присланные из Виленской римско-католической духовной консистории. Все ксендзы отказались от предложенного, мотивируя это тем, что введение это не санкционировано Римским Папой и не имело Конгрегационной апробации, которую в силу Тридентского собора должно было иметь, а равно и угрозой анафемы, выраженной в первой части Священного Ритуала (*Rituale Sacramentorum*, изд. 1848 г.). 28 мая 1870 г. К. Берникович уведомил об этом Гродненского губернатора, одновременно подав заявление о выражении верноподданнических чувств императору [3, л. 4, 7–8].

18 сентября 1870 г. Сокольский уездный исправник в секретном рапорте на имя Гродненского губернатора указал, что Сокольский декан кс. Высоцкий, согласно последовавшему к нему указа ВРКДК от 19 августа 1870 г. за № 7368, отправлялся лично в каждый приход своего деканата. По его внушениям экземпляры требника с заменой в нем польского текста русским приняли ксендзы в пяти приходах Сокольского уезда, а остальные от принятия отказались [3, л. 162]. 18 июля 1870 г. настоятелем Острожанского костела Иоанном Вольтером были уничтожены 17 росписок, взятые Бельским деканом Станиславом Герульским от ксендзов о вручении им требников с заменой польского текста русским [3, л. 127-128, 134-139, 147-150].

Пружанский декан, предвидя отказ при личной встрече, просто разослал 17 мая 1870 г. требники в подведомственные костелы. Но находились они не в костелах, как бы следовало, а в квартирах настоятелей. Р.-к. духовенство Слонимского (настоятель Ружанского костела Оборович и его vicарный ксендз Михальский, настоятель Косовского костела ксендз Коркуць, Дворецкого –

ксендз Сорочинский) и Волковысского деканатов первоначально не приняло требники (т.е. они были лично вручены деканами ксендзам под расписку, но последними не использовались), сославшись на циркуляр ВРКДК от 31 марта 1870 г., в котором оговаривалось введение русского языка в римско-католическое богослужение после особого правительственного распоряжения, что подчеркивали и сами деканы. Настоятель Волковысского костела декан Иосиф Абелевич старался и вовсе не произносить проповеди. Лишь 11 июня 1870 г. с амвона обратился он к прихожанам с речью следующего содержания: «Есть правительственное распоряжение, чтобы вам читать проповеди на русском языке. Если вы этого желаете, то подайте за общей подписью об этом заявление государю императору и вместе с тем просите себе другого ксендза, который бы более меня знал русский язык. Я же не могу объяснять и толковать вам на русском языке» [3, л. 14, 15, 33, 54, 153]. От Кобринского декана были получены расписки от всех четырех служивших в этом деканате ксендзов о вручении им требника [3, л. 28].

Из всех деканов Гродненской губернии один лишь Брестский декан Демьянович вместе со своим духовенством письмом от 3 июня 1870 г. открыто высказался против русскоязычного требника [4, л. 33, 36].

Таким образом, на примере событий происходивших в одной из губерний Северо-Западного края Российской империи - Гродненской губернии – отчетливо видна истинная позиция р.-к. духовенства, далекая от проявления польских патриотических чувств. Как и простые представители служилого сословия, ксендзы стремились, в первую очередь, исполнять указания своего прямого духовного руководителя, неподчинение которому могло послужить поводом к снятию духовного сана. В тоже время, назначение ксендзов на места зависело от светских начальников – губернаторов, всецело руководствующих целями и видами правительства. Находясь между двух огней, р.-к. духовенство оказалось перед выбором двух возможных направлений действий, предопределивших их дальнейшую судьбу.

Литература

1. Ганчар А.И. Римско-католическая церковь в Беларуси (вт. пол. XIX – нач. XX вв.). Исторический очерк : монография; под науч. ред. докт. ист. наук С.Е. Сельверстовой. Гродно: ГГАУ, 2010. 577 с.
2. Ганчар А.И. Попытка введения русского языка в римско-католическое богослужение в Гродненской губернии (вт. пол. XIX в.) // Гісторыка-археалагічны зборнік. Вып. 24. 2008. с. 79–83.
3. Дело о разрешении ввести русский язык в богослужение р.-католической веры в Гродненской губернии: в 2 ч. (11 апреля – 13 ноября 1870 г.) // Национальный исторический архив Беларуси (далее НИАБ) в г. Гродно. Фонд 1. Оп. 6. Д. 2374. Ч.1. 242 л.
4. Дело о разрешении ввести русский язык в богослужение римско-католической веры в Гродненской губернии: в 2 ч. (11 апреля – 13 ноября 1870 г.) // НИАБ в г. Гродно. Фонд 1. Оп. 6. Д. 2374. Ч.2. 97 л.

УДК 316.356.4:39:7.046.1

Коваленко С. В.

Истоки мифологического противостояния России и стран Запада

Исследование феноменов русофобии, политики «холодной войны» и геополитического противостояния России и стран запада, объединенных в военно-политический блок НАТО, вероятно, следует начать со времен язычества. Исторический опыт геополитической конкуренции не исчезает бесследно, он концентрируется в структурах коллективно-бессознательного мировосприятия масс в форме системы мифов и сказок. Ограниченность традиционной методологии исследования вопросов информационно-духовного

и политического управления заключается в концентрации внимания на действиях субъекта власти, способного преобразовать общество, в соответствии со своей моделью. Такая методология исследования исторического создаёт иллюзии возможного ускоренного прогрессивного развития в зависимости от деятельности выдающихся личностей — полководцев, государей и т.д. На основе этой методологии возникают мифы русофобии, одним из которых стала норманнская концепция З. Байера (1694 - 1738), считавшего, что древнерусская государственность была создана викингами - скандинавами. Мифы русофобии утверждали право вести войны за завоевание власти в России. Однако, неоднократные попытки завоевания России всегда сталкивались с ожесточенным сопротивлением населения.

Первоисточником информационно-духовного противостояния стали мифы, сказки и легенды, действие которых создавало образ «своих» и «чужих». Традиционно их исследованием занимались филологи-фольклористы, рассматривая мифы, как результат ассоциативной деятельности сознания древнего человека, пытающегося объяснить причину астрономических и метеорологических явлений [1, 2]. Материалистическое обоснование роли мифологии в процессах этнической самоорганизации было сделано В. И. Вернадским в тезисе о трансформации биогеохимической энергии в энергию человеческой культуры или в культурную биогеохимическую энергию [3, с. 95]. Этот подход к исследованию истории был продолжен К. Поппером, утверждавшим, что «только немногие социальные институты сознательно спроектированы, тогда как их абсолютное большинство просто "выросло" как не спроектированные результаты человеческих действий» [4, с. 263]. Движущей силой их развития является конкуренция за энергетические ресурсы жизнедеятельности, которая отражается в сюжетах мифов и сказок. Их совместное действие создает оригинальный стереотип поведения коллектива людей, существующего как энергетическая система, противопоставляющая себя всем другим таким же коллективам [5, с. 611].

Энергетическая методология мифотворчества обусловлена культурой этноса, как способа оптимизации коллективной деятельности направленной на рациональное использование всех форм энергии в целях своего расширенного воспроизводства. Структура культуры этноса включает в себя архетипы – особого рода надличностные (видовые, групповые) способы восприятия и реагирования на происходящее вокруг человека, определяющие схожесть поведения людей, относящихся к некоторому «коллективу» филогенетического толка (например, к одному этносу)» [6, с. 36]. В этом контексте следует допустить, что дошедшие до нас через тысячелетия мифы и сказки сохранили опыт выживания и развития этноса в конкретных природно-климатических и геополитических условиях, обеспечивая целостность, стабильность и развитие общности, в том числе и государства. Следовательно, сюжеты мифов и сказок можно рассматривать, как исторические свидетельства действия причинно-следственных связей процессов самоорганизации конкурирующих этнических сообществ [7, с. 210].

Анализ сюжетов русских мифов и сказок показывает, что жизнь среди лиственных, смешанных и хвойных лесов отразилась в выборе тотемных символов: сосны, дуба и медведя. Фольклор русского народа сохранил представление о том, что от связи с деревом и медведем рождаются на свет герои обширного цикла русских сказок. Тысячелетний опыт жизни пращуров, живших среди лиственных лесов и наблюдение за священными деревьями, дарящими мед, отразился в имени хозяина леса – медведя, как «мед ведающего». Сила и мудрость медведя для наших пращуров заключалась в том, что этот зверь умел добывать мед. Народы, жившие в иных природно-условиях, именовали медведя, фиксируя внешние признаки. Например, англичане, немцы и скандинавы обозначали медведя термином bear («бурый»). Следовательно, во время формирования терминов, обозначающих медведя, они жили в иных природно-климатических условиях и особенности хозяина леса им были неизвестны.

Зона лесов, где доминировали племена, почитавшие медведя, с юга ограничивалась просторами степей, где доминировали племена, почитавшие волка. У степных тюркских народов волк воспринимался как родовой тотем, отсюда знамена и штандарты с волчьей головой. Герой-родоначальник, вождь племени или дружины мог называться волком или имеющим «голову (тело) волка». Культ почитания волка как родоначальника племени доминировал среди римлян, иранцев, тевтонов, саксов, готов, вандалов, монголов и др. В их мифах и сказках волк олицетворяет храбрость и доблести героя успешной войны.

В мифологии северных германцев у ног Одина, верховного аса находились два священных волка, которых он кормил с рук мясом. Для себя он не требовал вообще никакой пищи и редко пробовал что-нибудь, кроме священного меда. Но, мед это традиционная сфера влияния медведя или племен этого тотема, тем самым в скандинавской мифологии содержится намек на воинственные действия против тех, кто скрывался за тотемом медведя. Саги утверждали простую заповедь эпохи завоевательных походов. «Конунг должен воевать, а не пахать землю» [8, с. 37].

Сравнительный анализ мифов и сказок древних руссов с мифами и поэзией германо-скандинавских этносов показывает альтернативность их мировосприятия. Русские сказки проводят идею о том, что основой развития является созидательный труд земледельца, а гарантией развития является союз всех сословий в лице трех богатырей. Германские племена, почитавшие волка, последовательно вели войны против западных славян, чьим символом был медведь. Свидетельством этих войн против наших пращуров на территории Центральной Европы стали 12 городов, включая Берлин, чья символика связана с медведем [9, с. 256]. Тем не менее, сторонники норманнской теории последовательно навязывают мифологическое мировосприятие этнического превосходства германо-скандинавских этносов над славянами. История свидетельствует, что племена восточных славян создали великую Евразийскую державу, объединив лесные народы на основе почитания культа медведя.

Мифология древних руссов сохраняется на уровне коллективно-бессознательного, и воспроизводится в народных детских сказках. Слушатели этих сказок бессознательно усваивают духовно-нравственные ценности добра и справедливости. В фольклоре русского народа и в творчестве интеллигенции, создающей сказки и мультфильмы нет культа завоевательных войн. Однако геополитические конкуренты из стран Запада до сих пор изображают русских, как медведей – опасных и хищных зверей.

Исторический опыт показывает, что национальная идентичность может быть сформирована только на основе синтеза архетипов коллективно-бессознательного фольклора русского народа и мифотворчества интеллигенции. Символом их синтеза стала символика пропрезидентской политической партии, наряду с готовностью разрабатывать проекты развития, оставаясь открытыми и восприимчивыми к лучшим идеям и практикам Востока и Запада.

Литература

1. Афанасьев А.Н. Мифология Древней Руси. М.: Эксмо, 2005. 608 с.
2. Буслаев Ф.И. О литературе. Исследования. Статьи. М.: Художественная литература, 1990. 512 с.
3. Вернадский В.И. Размышления натуралиста / В.И. Вернадский // Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М.: Наука, 1977. 191 с.
4. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. Пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. 528 с.
5. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М.: ДИ-ДИК, 1997. 640 с.
6. Ольшанский Д.В. Политико-психологический словарь. М: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2002. 576 с.
7. Коваленко С.В. Мифы и сказки, как система исторических свидетельств о происхождении русского этноса /М.: ФЛИНТА: Наука, 2015. 236 с. <https://e.lanbook.com/book> (дата обращения 20.10. 2017.).

8. Славяне и скандинавы¹ // Мельникова Е.А. Москва: Прогресс, 1986. 416 с.

9. Похлебкин В.В. Словарь международной символики и эмблематики. 3-е изд. М.: Междунар. отношения, 2001. 560 с.

УДК 327

Козн С.Ф.

Миф о российской угрозе и фатальная ошибка США

В истории американской журналистики было три наиболее значимых эпизода недобросовестного освещения российских событий. Первый был с известным журналистом Уолтером Липпманом (Walter Lippmann) и его коллегой, которые в 1920 г. подготовили обширный материал, опубликованный несколько позднее как приложение к журналу *The New Republic*. В нем они исследовали то, как в американской печати освещались события русской революции и гражданской войны 1917-1920 гг., взяв за основу в первую очередь *The New York Times*. В результате, они обнаружили там систематическое нарушение достоверности информации: как сообщаемые факты, так и интерпретация происходящего во время гражданской войны были в корне неверными, и все это делалось для того, чтобы убедить американских читателей, что коммунисты потерпят поражение в гражданской войне. В итоге, американское общество оказалось совершенно не подготовленным к появлению Советского Союза.

Второй важный эпизод того, что я называю журналистской недобросовестностью в отношении России, произошел в 1990-е, когда почти все американские средства массовой информации представляли т. н. ельцинские реформы как благоприятный переход к демократии и капитализму, когда фактически все это десятилетие Россия жила в неопикуемой нужде.

Страна провалилась в ужасающую депрессию нашей современности, уровень жизни среднего класса резко упал, а сам он начал стремительно испаряться. Продолжительность жизни мужчин снизилась с 65 до 57 лет. Вышли на волю древние эпидемии, начался разгул мафии. И так далее. Сообщения СМИ были полуправдой.

И теперь, с момента прихода Путина к власти в России в 2000 году, мы наблюдаем третий эпизод, который еще хуже, поскольку более опасен: он предоставляет нам информацию, которая вводит в заблуждение не только обычных читателей, но и политиков. Особенно это касается *The New York Times*, *The Washington Post* и в меньшей степени *The Wall Street Journal*, который уделяет России не так много внимания. Причина, по которой это важно, состоит в том, что когда-то у телеканалов были свои корреспондентские пункты в Москве, и они сами готовили новости. Сейчас так делает только CNN. В результате отделы новостей вещательных компаний и особенно кабельные станции делают видеорепортажи о России на основе того, что пишут *The Washington Post* и *The New York Times*. Таким образом, эти издания пользуются колоссальным влиянием.

На мой взгляд, распространение дезинформации в отношении России началось с возвышения Путина, которого демонизировали, и продолжается сегодня так называемым *russiagate* (скандалом о вмешательстве России в американские выборы).

Однако сегодня мы имеем дело с еще более важным явлением, потому что журналистская недобросовестность, на мой взгляд, заключается и в том, что вы решаете не публиковать. Так, 12 декабря, архив национальной безопасности в Вашингтоне, который является научным хранилищем документов, имеющих отношение к американской национальной безопасности, включая Россию, и отличается безупречной организацией опубликовал статью, в которой подробно сообщается о том, что в 1990-1991 гг. не только Соединенные Штаты во главе с президентом Бушем, его госсекретарем Дж. Бейкером, а также директором ЦРУ Р. Гейтсом, но и все крупные западные

державы обещали М. Горбачеву, что, если он согласится на воссоединение Германии, разделенной со времен Второй мировой войны на советскую и западную половины. На повестке дня было воссоединение Германии. Они хотели, чтобы Горбачев пошел им навстречу по двум вопросам: во-первых, согласился на воссоединение Германии, что в общем-то было легко, потому что это так или иначе случилось бы. Однако Горбачев был вправе сказать «нет» по второму вопросу, то есть не дать согласия на то, чтобы эта новая воссоединенная Германия вошла в НАТО. Было ясно, что она не останется в распадавшемся советском блоке. Однако альтернатива заключалась в том, чтобы Германия сохранила за собой статус неприсоединившейся страны, подобно Австрии со времен Второй мировой войны. Но Запад хотел заполучить Германию в НАТО. И они выдвигали в свою защиту всевозможные аргументы: мол, Германия представляла потенциальную опасность, и нужно было привязать ее к возглавляемой Соединенными Штатами НАТО, чтобы она не спровоцировала новую мировую войну и тому подобное. Они пытались убедить Горбачева

К 1991 г. Горбачев согласился с тем, что воссоединенная Германия войдет в НАТО. Это нанесло серьезный удар по его власти в России, которая на тот момент и так была довольно слабой. Горбачев принял важное решение. Но он сделал это, принимая во внимание то, что сказало ему западное руководство. Мы прекрасно знаем, с какими словами Дж. Бейкер, тогдашний госсекретарь первого президента Буша, обратился к Горбачеву: «НАТО ни на дюйм не продвинется на восток». Ни на дюйм на восток, и где НАТО сегодня? Разумеется, на тысячи километров восточнее, у границ России.

В общем, эта версия о том, что говорили тогда Горбачеву, на протяжении 25 лет оспаривалась людьми, которые занимались расширением НАТО. Они утверждали, что это миф, что ему никогда об этом не говорили, или он все не так понял. По сути, они пытались отделаться от торжественного обещания разными поверхностными объяснениями. Но теперь архив национальной безопасности в Вашингтоне опубликовал документы, которые доказывают, что

не только американское руководство, но и французы, англичане и немцы — все они говорили Горбачеву одно и то же: дай согласие на вхождение Германии в НАТО, и НАТО никогда не будет расширяться.

Итак, перед нами ключевая информация об историческом событии, потому что расширение НАТО является одной из главных движущих сил новой холодной войны. Почему я привожу этот случай в качестве примера? Потому что эти документы, эта статья не были опубликованы ни в *The New York Times*, ни в *The Washington Post*, ни в *The Wall Street Journal*, они не были обнародованы ни одним из крупных телеканалов США. Это поразительно, потому что все отделы новостей, наверняка, об этом знали.

Теперь задумаемся над последствиями расширения НАТО. Ведь это движущая сила новой и более опасной холодной войны, которая сейчас вместе с НАТО подступает к границам России. Именно по этой причине произошли две опосредованные американо-российские войны, сопровождавшиеся реальными боевыми действиями: в Грузии в 2008 г. и на Украине с 2014 г. — последняя продолжается по сей день. Между тем назревает еще один военный конфликт ввиду наращивания сил НАТО на границе с Россией в Прибалтике. Это действительно серьезное и провокационное наращивание сил. Все это — отчасти результат тех решений и обещаний, которые нарушались с 1990 года.

Кстати, примерно с 2000-2001 гг. оба российских президента — в первую очередь В.В. Путин, но также и Д.А. Медведев, который за свои четыре года на посту президента успел сделаться большим партнером Обамы по перезагрузке — неоднократно ссылались на то, что Соединенные Штаты (я воспользуюсь их собственными выражениями) предали и обманули Россию. И они приводили свои примеры. Так, они заявляли, что Рейган и Горбачев договорились о доктрине по взаимной безопасности, согласно которой ни Россия, ни Соединенные Штаты не будут стремиться укреплять свою безопасность за счет безопасности другой страны. С расширением НАТО об этом поспешили забыть. В 2002 г. президент Буш в одностороннем порядке вышел из договора по ПРО, который был краеугольным камнем национальной безопасности

России. Из недавних примеров у нас есть Ливия. Тогда Б. Обама пообещал президенту Д.А. Медведеву, что, если в Совете безопасности ООН Россия не наложит вето на решение провести военную операцию против Ливии, не будет предпринято никаких попыток лишить лидера Ливии, Каддафи, его полномочий. На самом же деле американские военные самолеты, натовские военные самолеты выследили Каддафи и способствовали его ликвидации.

Но главные нарушенные обещания, о которых Россия и российский политический класс никогда не забудут, это обещания, данные Горбачеву. Раньше от них отмахивались, называя мифом и недоразумением. Но теперь у нас есть опубликованные документы, в которых содержатся неопровержимые доказательства. Я бы резюмировал это, сказав, что потерей постсоветской России в качестве партнера по национальной безопасности в мире после распада Советского Союза мы обязаны нарушенному обещанию, данному Горбачеву, которое теперь является документом. Это не миф. Однако Джеймс Бейкер потом рассказывал всем, что такого обещания никогда дано не было. Если говорить прямо, бывший госсекретарь Бейкер лгал. Обещания были даны не только самим Бейкером, но и всеми его западными коллегами.

Поэтому, когда люди задаются вопросом, почему не только Путин, но и весь российский политический класс больше не проявляет дружественных чувств к американцам, они могут начать с 90-х гг., с того самого нарушенного обещания. Сейчас обязательно найдутся люди, которые попытаются заболтать эту тему, и среди них, безусловно, будут авторы редакционных статей и обозреватели The New York Times. Поэтому позволю себе их опередить.

Во-первых, они начнут говорить, что Горбачеву следовало облечь все это в письменную форму. Они скажут: ладно, ему так пообещали на словах, но, будь он настоящим политическим лидером, он бы потребовал договор, в котором бы ясно говорилось: я не имею ничего против вхождения Германии в НАТО, между тем Запад обещает, что НАТО никогда ни на дюйм не продвинется к востоку от Германии. Принимать такой аргумент, значит признавать, что слово наших лидеров, данное в самой официальной обстановке,

которая только возможна в конце холодной войны, ничего не стоит. Это был бы конец американской дипломатии.

Во-вторых, можно с уверенностью сказать, что начатый Клинтоном американский подход к постсоветской России, который я называю «победитель получает все», так или иначе подразумевал расширение НАТО. Даже если бы договор существовал, они бы его нарушили. И у нас есть тому пример. Договор по ПРО, который предотвращал развертывание любых систем противоракетной обороны и являлся основой международной безопасности, был в одностороннем порядке нарушен президентом Бушем в 2002 г.. Ему больше не нужен был этот договор, он хотел разрабатывать и развертывать противоракетную оборону, поэтому он просто взял и вышел из договора. И то же самое было бы сделано в случае с НАТО.

Другой аргумент, который мы так часто слышим, заключается в том, что каждая нация, если захочет, имеет право вступить в НАТО. И я скажу вам: нет, не имеет. НАТО — это не американская ассоциация пенсионеров и не какое-нибудь студенческое братство, куда могут войти все желающие. Это организация по безопасности. Неправда, что каждая страна имеет право к ней присоединиться. В Вашингтоне было принято сознательное решение привлечь именно те страны, которые представляли особый риск для международной безопасности, страны, которые затаили на Россию давние обиды. И поскольку в НАТО есть положение, что нападение на одну страну равносильно нападению на всех членов, мы играли с огнем.

Тогда они могут сказать, что, по крайней мере, это способствовало укреплению международной безопасности, и, даже если мы нарушили данное Горбачеву обещание, посмотрите, насколько безопаснее наша жизнь сегодня. И ответить на это можно лишь удивленным «да вы что?». Сейчас мы являемся свидетелями новой и более опасной холодной войны, вызванной расширением НАТО. У нас было два военных конфликта: опосредованные войны между постсоветской Россией и США в Грузии и на Украине, и еще одна намечается в странах Балтии. Россию заставили вести себя так, что теперь она представляет

собой угрозу, но этих угроз не было до тех пор, пока мы не спровоцировали Россию и не создали их сами. Британский ученый Р. Шокли (Richard Shockley) как-то сказал, что Россия не представляет угроз, которых бы мы не создали сами. А я бы сказал, что в результате расширения НАТО весь мир сегодня менее безопасен, а ведь существовала альтернатива.

В заключение они скажут: по крайней мере НАТО объединяет народы, которые разделяют наши либеральные демократические ценности. И здесь снова впору протянуть риторическое «да вы что?» В рамках Европейского союза Польша политически движется сегодня в противоположном направлении. Венгрия — тоже, и Турция, напомним, еще один член НАТО. Это те страны, которые сегодня надежно отражают наши либеральные демократические ценности?

Какой вывод? Американская политика в отношении России неверна, а расширение НАТО было фатальной ошибкой.

УДК 327

Мерритт Ж.

Почему Европа покрывает демографическую проблему в Африке?

Саммит ЕС осенью 2017 г. ничем не помог стратегическому видению того, как два партнера – ЕС и Африканский союз - намерены совместно решать такие проблемы, как миграция и недостаточное развитие Африки. Вероятно, поэтому он не получил большого освещения в прессе.

Отсутствие внимания средств массовой информации к проблемам Африки не отменяет необходимости готовиться к предстоящему демографическому взрыву на «черном континенте». Через 25 лет количество африканцев удвоится и достигнет приблизительно двух с половиной миллиардов человек. Это намного больше, чем может прокормить собственное

африканское сельское хозяйство и чем может трудоустроить борющийся за выживание африканский бизнес.

Никто не может предсказать, сколько африканцев в ближайшем будущем попытается с риском для жизни прорваться в Европу. Резкое уменьшение миграционных потоков внушает европейским правительствам чувство безопасности. Институт миграции ООН в Женеве (ИОМ) недавно сообщил, что в 2017 г. количество беженцев, прибывающих в Европу на лодках через Средиземное море, составило приблизительно 170 000 человек -- в два раза меньше, чем годом ранее. Ничтожное количество по сравнению с 2015 г., когда намного более миллиона беженцев прибыло из Сирии и других «горячих точек».

Демографы предполагают, что скоро их будут миллионы, возможно - десятки миллионов. В отчете Всемирному экономическому форуму от организаторов ежегодного Давосского саммита прогнозируется, что к 2050 г. в субсахарской Африке появится 800 миллионов «новых» людей трудоспособного возраста.

Сегодня лишь один из шести молодых африканцев имеет постоянную оплачиваемую работу. Хотя много говорится о «Растущей Африке» - благодаря 8-процентным темпам роста ВВП некоторых африканских стран - этого категорически недостаточно. Неравенство, характерное для большей части Африки, столь велико, что рост по крайней мере на 7% обеспечивает лишь «бег на месте».

На недавнем Абиджанском саммите ЕС-Африканский союз был принят план Европейской комиссии инвестировать €44 млрд. в новые африканские предприятия - т.н. «План Маршалла для Африки». Это - замечательная идея, но этого совершенно недостаточно с точки зрения проблем Африки. «Разрыв» между потребностями Африки и тем, что она получает, составляет €2.3 триллиона в год.

Реальность сурова. У половины живущих к югу от Сахары африканцев – а это 600 миллионов человек – вообще нет доступа к электроэнергии или он

ненадежен. Треть детей в регионе никогда не пойдет в школу. Изменение климата и засухи во все большей степени затрагивают 90% африканских фермеров, которые, в отсутствие ирригации, зависят от дождей.

В то же время стареющая Европа нуждается в притоке африканской рабочей силы для компенсации растущих как снежный ком пенсионных расходов. Так где же лидерство ЕС и его политическое мужество? Нужно сказать европейцам и африканцам, что они не смогут обойтись друг без друга.

В конце концов, амбициозные и дальновидные инициативы, связанные с новым дыханием, - это то, о чем идет речь в Европейском союзе.

УДК 327

Петов М.А.

Взаимодействие России и Бразилии в рамках БРИКС

В настоящее время интеграция является одним из наиболее эффективных инструментов развития экономик и усиления взаимодействия государств, а также наращивания влияния на мировой арене. Такие тенденции не обошли стороной Бразилию с Россией. Наиболее важный этап в развитии двусторонних отношений, как уже было сказано, начался вместе с новым тысячелетием, ведь впервые об этих государствах, как о серьезных партнерах заговорили в 2001 г., когда был издан доклад о высоких темпах роста экономик четырех стран, а точнее Бразилии, России, Индии и Китая. Именно с того момента начинается отсчет существования такого многостороннего партнерства, как БРИК (с 2011 г. – БРИКС).

Участие в БРИКС дает государствам определенные взаимные бонусы и привилегии. Они касаются различных сфер, начиная экономической и политической, заканчивая культурной и научной. В политической сфере, например, Бразилия заручилась поддержкой России в желании вступить в ряд

постоянных членов Совета безопасности ООН, а Бразилия, в свою очередь содействовала ее вступлению в ВТО, а также поддержала в рамках БРИКС ее позицию по Крыму и украинскому кризису: она воздержалась при голосовании в ООН и отвергла применение санкций в отношении России [1]. Также нельзя не сказать о том, что страны поддерживают друг друга в политических амбициях стать лидерами своих регионов.

Двусторонние экономические отношения в основном осуществляются в сферах торговли сельскохозяйственной, продовольственной, химической продукцией и энергетическими ресурсами. Также развивается сотрудничество в ирригации, военных технологиях, в области использования космоса. В Бразилии присутствуют предприятия по сборке автомобилей, управляемые совместно с Россией, а также осуществляются поставки запасных частей автомобилей в тропическую страну. Еще одним важным направлением отношений с экономической направленностью является инвестиционное сотрудничество, которое медленно, но верно набирает обороты.

Кроме того, «южноамериканский гигант» имеет возможность сократить зависимость от иностранного капитала и нарастить объемы экспорта с помощью других участников БРИКС, в том числе России. Наша же страна желает открыть доступ к новым масштабным линиям сотрудничества с Бразилией и развивать уже существующие. Россия также получает больше возможностей для экспорта ресурсов, ведь партнерство в рамках БРИКС упрощает доступ на рынки Бразилии [2].

Связи России и Бразилии, действительно, отличаются динамичным ростом внешнеторгового оборота и наращиванием стратегического партнерства. Однако, несмотря на это, по сравнению с Индией и Китаем, они не занимают весомого положения во внешней торговле друг друга. Отношения нашего государства и «тропического гиганта» не соответствуют их потенциальным возможностям, вследствие чего сталкиваются с рядом проблем [3]. Самым серьезным препятствием на пути к улучшению экономических отношений можно считать то, что Россия рассматривает бразильскую сторону

только в качестве поставщика сельскохозяйственных и продовольственных товаров, не обращая внимания на то, что Бразилия постепенно развивает свою экономику и имеет огромный потенциал, требующий поддержки от своего партнера по клубу. В Бразилии превалирует аналогичное восприятие российской стороны, продиктованное в большей степени «штампами, тиражируемыми в западных СМИ».

За решение многих этих проблем политические элиты двух государств уже взялись. Партнеры постепенно избавляются от участия в их двусторонней торговле третьих лиц, занимаются поиском новых путей прямого взаимодействия, стараются развивать кредитно-финансовые отношения. В 2003 г. свыше половины российского экспорта в Бразилию проходило через посреднические структуры. А уже в 2010 г. показатели свидетельствовали, что доля поставок, проходящих через посредников, снизилась до 7%. Хотя изменения и не носят сверхбыстрый характер, но положительные сдвиги имеются [4].

15 сентября 2015 г. прошел Первый российско-бразильский экономический форум, на котором было определено будущее двусторонних отношений. Планируется минимум наполовину увеличить товарооборот, за счет поставок промышленного оборудования из России в Бразилию. Также бразильская сторона заявила, что десять отраслей ее экономики нуждаются в российских инвестициях. Особо было выделено, что государства приложат совместные усилия в освоении космоса и мирного использования атомной энергии.

В рамках БРИКС Россия и Бразилия обсуждают возможности для взаиморасчетов в национальных валютах. В связи с этим глава Центробанка РФ Эльвира Набиуллина сообщила: «Мы изучаем сейчас эту тему, в принципе мы поддерживаем развитие расчетов в национальных валютах с разными странами. Для этого должны быть основания и уровень сбалансированности торговых отношений, инвестиционных потоков. Это перспективно и надо это делать, прежде всего, чтобы помогать своим предприятиям-экспортерам, это должно

быть выгодно для них. Конкретные перспективы свопа с Бразилией мы сейчас изучаем» [5].

Благодаря БРИКС Россия может играть роль «большого моста» или посредника между «севером» и «югом». Речь ведь не идет о разрыве с Западом - об этом даже не может идти речь (причем это справедливо для всех стран БРИКС). Но именно Россия может мотивированно разъяснить западным партнерам, что БРИКС – не инструмент передела мира по китайским лекалам, что очень заботит «коллективный запад» [6].

Для самой России БРИКС – это инструмент, с помощью которого она может укрепить свои позиции в системе глобального управления. Партнерство с Западом, в особенности со странами англосаксонского мира, в этом смысле пробуксовывает, а в одиночку России уже не вернуть того политического влияния, которое было у нее в XIX- XX веках, до распада СССР и всей биполярной системы мира. БРИКС, в случае его окончательного оформления как реальной структуры взаимодействия больших экономических и политических игроков, может стать для России геополитической альтернативой XXI века. Хотя это, конечно, не исключает, а наоборот, делает еще более насущным сотрудничество с Западом – но уже с более сильных позиций.

В заключение хочется добавить, что само многократное увеличение сторонников и противников нового объединения (так называемые «BRICS-оптимисты» и «BRICS-пессимисты» – термин Б.Ф. Мартынова) [7], ведущих интеллектуальные битвы вокруг его будущего, говорит в пользу этого формата. Аналитик Goldman Sachs Джим О'Нил, в 2001 г. своим докладом спровоцировавший дискуссии вокруг объединения «восходящих гигантов», наиболее точно сформулировал значение и роль этого объединения: «Страны БРИК должны быть включены в процесс формирования глобальной экономической политики, что было очевидно уже в 2001 году. Стыдно признавать, что на сегодняшний день они не входят в состав Большой семёрки и не имеют представителей в правлении МВФ и Всемирного Банка.... Страны БРИК должны встряхнуть лидеров западных стран и заставить их

воспринимать себя не просто как гостей, зашедших на чашечку кофе». Несомненно, что в этих словах есть доля истины: западные лидеры уже не могут игнорировать растущие с каждым годом мощь и авторитет нового объединения крупнейших стран, его перспективы не могут не раздражать Запад и заставляют искать новые подходы и стратегии поведения всех участников мировой политики.

Литература

1. Почему Бразилия и ЮАР понимают Россию // Правда. - 25.03.2014. – Режим доступа: <http://www.pravda.ru/world/25-03-2014/1201633-russia-0/>.
2. Россия-Бразилия. Торгово-экономические связи // Посольство Российской Федерации в Федеративной Республике Бразилия. – Режим доступа: <http://brazil.mid.ru/torgovo-ekonomiceskie-svazi>.
3. Россия и Бразилия на старте прорывных отношений по всем направлениям сотрудничества // Международные отношения. – 17.04.2015. – Режим доступа: <https://interaffairs.ru/news/show/12974>
4. Сенокосов А.Г. БРИК – новый формат интеграции стран-лидеров развивающегося мира // Вестник РГГУ. 2012. № 7.
5. От сельского хозяйства до космоса: расширение стратегического партнёрства России и Бразилии // Новый русский мир: общественно-политический журнал. – 19.09.2015. – Режим доступа: <http://novorusmir.ru/archives/3589>
6. БРИКС в сентябре 2015 г. // Российский совет по международным делам. – 10.10.2015. – Режим доступа: http://russiancouncil.ru/blogs/mihail-lavrov/?id_4=2103
7. Мартынов Б.Ф. BRICS: «Будем реалистами - потребуем невозможного!» // Латинская Америка. 2011, №10. с. 4.

Украина и Европа: мифологический аспект

Ситуация с европейскими мифами в Украине является сложной. С одной стороны, мы не можем жить с народами Старого Света в одном смысловом пространстве и, соответственно, переживать общие мифологические сюжеты, пользоваться общими символами и решать одинаковые проблемы - из-за того, что наши исторические судьбы не синхронизированы. Но с другой стороны, мы и не принадлежим к другой культуре или «цивилизации». Проблема в том, что мы строим свою идентичность и общественную организацию из тех составляющих и по той логике, что и большинство европейских народов, но делаем это в других хронологических рамках, а, следовательно, не в резонансе, а в диссонансе.

Когда Европа пережила кризис своих национальных мифов, наш национальный миф еще только формировался в черновом варианте. Если в западной части Европы от универсализма Просвещения переходили к романтической версии национального партикуляризма, возвратились к универсализму «общего дома» и снова задумываются над конкурентными преимуществами национальной отдельности, мы до сих пор переживаем коллизии самоопределения и открытия мира. Наше сознание травмировано длительной включенностью в построение закрытого имперского пространства России-СССР. Поэтому наша европейская мифология отражает не внутренние европейские культурные и политические вызовы и задачи, а противоречивое восприятие ситуации «на свободе» теми, кто имеет лишь один опыт - пребывание «в зоне».

В понятии Европы для нас переплетаются и идеализированные представления о безграничных возможностях, которые существуют «на свободе», и трепетная вера в справедливость и безошибочность решений,

которые там царят, но одновременно и преувеличенные страхи относительно собственной несостоятельности и коварства наших партнеров, которые, мол, стремятся не только нас обмануть, но при этом и поиздеваться над нашей доверчивостью. Словом, наша европейская мифология - это клубок инфантильных комплексов, которые имеют свои исторические, культурные и чисто психологические объяснения.

Впрочем, она, как и любая невротическая реакция, может быть использована как мотивационный рычаг для изменения ситуации, для прорыва через пелену сомнений и страхов к более адекватному восприятию действительности. Для этого надо, наконец, принять себя такими, как мы есть, сформировать представление о собственной судьбе и сделать выбор. Неважно, кстати, в каком направлении. Если мы говорим про интеграционный вектор, то этот выбор для Украины нет шансов сегодня быть остаточным, а станет лишь отправной точкой для нового раунда внутренней борьбы, результат которой пока находится в тумане неопределенности обоих актуальных на данный момент интеграционных проектов - европейского и евразийского. Для будущего Украины сегодня гораздо важнее стать субъектом политического выбора, чем найти «правильную» ответ на поставленные с Запада или Востока тестовые вопросы. Мифологичность наших представлений, инфантильность наших реакций и незавершенность национальной самоидентификации - это вещи, которые между собой тесно связаны. Но они не являются роком и приговором для молодой украинской нации.

Так подросток чувствует себя беспомощным в обществе пенсионеров и людей среднего возраста, когда речь идет о вопросах карьеры, сбережений или страховых взносов. Он имеет ложное представление и о природе своей уязвимости, и о возможностях, которые открываются перед ним при условии успешного взросления. При этом желания его сумбурные и смешные: он одновременно хочет подвигов, мировой славы на потом и «чупа-чупс» уже сейчас. И если рядом нет кого-то мудрого и опытного, то судьба такого субъекта напрямую зависит от мифа. Он может вооружиться мифом о своей

жизненной цели, свое предназначение и миссию в мире взрослых людей, чтобы со временем стать одним из них - успешным, рациональным, хотя и несколько "скучным" в своей потере юношеских иллюзий. Но существуют мифы, которые препятствуют взрослению лица и нации. Таковы прежде всего параноидальные мифы о мировом заговоре, а также комплексы национальной неполноценности, требуют «интеграции» даже в виде рабства как условия выживания.

УДК 327.8

Ставицкий А.В.

Запад и Украина: проблемы и перспективы взаимодействия в контексте глобальных перемен

Одним из фундаментальных вопросов бытия любой страны является вопрос: куда идём? Однако важно подчеркнуть, что понимать его буквально было бы слишком просто. Под движением страны, если народ в силу каких-то исторических причин не решил устроить себе «исход» или «великое переселение», подразумевается состояние страны и качество жизни, в основе которых лежат определённые ценностные и технологические идеи. Идеи, позволяющие обществу за счёт своего качественного роста выйти на новый уровень развития. И тем, кто решил идти в Европу, следует знать, что мы тогда придём в Европу, когда Европа сама придёт к нам. Чтобы Европа пришла и захотела общаться с нами на равных, надо самим стать Европой. Внутренне. Жить достойно, открыто, светло, относясь с уважением ко всем, независимо от культуры и вероисповедания, соблюдая права и свободы, вырабатывая традиции демократических форм жизни и труда. Воплощая такое отношение в законах. И тогда всё произойдёт естественно и само собой, и не к кому будет приходиться, когда всё будет в нас. Но, на Украине, к сожалению, сложилась иная ситуация, когда украинская «элита» выстроила свою стратегию на

соблазне присоединения к чужому проекту. Ведь это равносильно попытке жить за чужой счёт. Следовательно, «евровыбор» Украины на деле есть попытка украинской «элиты» переложить ответственность за общее будущее на плечи Евросоюза и поручить ему заботу о стране в дальнейшем. Но собирается ли Европа делиться с Украиной своим ресурсом? Конечно, нет.

Значит, цель украинской «элиты» - не создать технологически передовую и конкурентоспособную экономику, на основе которой можно будет поднимать качество жизни граждан, но выжать из доставшейся Украине в наследство от СССР советской экономики максимум, не осуществляя её модернизации.

А с учётом современных возможностей и ролевого статуса Украины на фоне формирующегося нового мирового порядка, правильнее было бы сформулировать вопрос иначе: не куда, а под кого идёт Украина и на каких условиях? Причём, условия в нынешней ситуации, вероятно, подразумевают в той или иной степени слияние или поглощение страны.

Второй аспект данной «буквальной» постановки вопроса заключается в том, что если Украина идёт в Европу, хорошо бы знать, куда «идёт» Европа и что её в будущем ждёт? В самом деле, как оценивать Европу – в режиме её нынешнего состояния или с учётом складывающихся в рамках европейского пространства тенденций? Ведь любое явление существует во времени. А значит, без понимания исторических условий и знания основных тенденций развития Европы вряд ли удастся оценить перспективы интеграции с ней.

Каково же состояние Запада в динамике? Каковы перспективы развития западных стран? У них всё будет лучше и лучше? Вряд ли. Ведь то, что происходит сейчас на Западе, несмотря на то, что в своём развитии он пребывает на исторической вершине, надо воспринимать как переходную стадию к чему-то принципиально новому [1]. Как начало эпохи глобальных перемен, характеризующейся крайне негативными для него социальными и демографическими процессами, нарастающей проблемой нехватки ресурсов и разворачивающейся крупномасштабной реколонизацией Запада «третьим миром», которой он пока ничего противопоставить не может [2].

И вряд ли сможет, потому что стоящие перед Европой и Америкой современные глобальные вызовы не решаются ни военной силой, ни демократическими процедурами [3]. Они требуют духовной цельности, тотальной мобилизации и сознательного отказа от поступающей из стран «третьего мира» дешёвой рабочей силы во имя технологической модернизации и нового качественного подъёма собственной экономики.

Иными словами тот «человеческий материал», который в США и Европу поступает, исчисляясь сотнями тысяч людей в год, большей частью ими уже не «переваривается». Проблемы, связанные с этим нарастают. И дело уже не в их военной или экономической мощи. Поэтому, возможно, сейчас Запад ещё можно воспринимать как победу «сегодня». Но «завтра» он при сохранении имеющихся тенденций уже не победит [4]. Понятно, что ни один аналитик не назовёт точной даты, когда Европа в результате идущей реколонизации будет дестабилизирована, а может даже и исламизирована, и превратится в «мыс Азии». Ведь этот процесс не набрал ещё критической массы, которая переведёт состояние Европы в иное качество. Да и надежда на то, что Запад справится с этой проблемой, у многих пока сохраняется [5]. Но тенденции, ведущие к будущей этно-конфессиональной бифуркации Запада очевидны.

Естественно, Запад хочет сохранить свой status quo за счёт новых технологий при сохранении прежних отношений распределения, гарантирующих ему мировой ресурс. Но сделать это будет для него всё трудней. Принципиально новые технологии, которые позволили бы Западу закрепить своё мировое господство на десятилетия, пока не появились. А технология манипуляции сознанием не вышла на тот уровень, когда с её помощью можно будет «атомизировать», «демократизировать» и, в конечном счёте, разрушить ислам как Советский Союз изнутри.

Поэтому сейчас Запад, возможно, не осознавая этого, сам пребывает в поиске Востока [6]. Отчасти он ищет там источник новой силы, не совсем понимая, что главный вопрос не в том, чтобы найти новый источник силы для сохранения утверждённого Западом мирового порядка, а в поиске и обретении

новой парадигмы отношений, основанной на большем уважении и справедливости. Мировой лидер должен думать о мире как целом, достойно отвечая на вызовы истории и предлагая те формы отношений, которые сделают мир лучше. Но именно этого мы и не видим.

Пока в глобализируемом мире Западу привычно и удобно. Ведь мир играет по его правилам. Ресурсы на 90% распределяются в его пользу. Но динамика развития мира относительно его уже качественно иная, всё более демонстрируя тупик «постиндустриального общества» [7] и выдвинутых им на основе принципов постмодерна идей.

Напомним, что, согласно выдвинутой и развёрнутой в 60-70-е г. XX в. идее «постиндустриального общества», Запад должен был стать центром технологических инноваций в самых разных областях, включая космос, биотехнологии и робототехнику [8]. Однако перенос производств в Юго-Восточную Азию не сопровождался тотальным технологическим прорывом Запада, приведя к тому, что он стал лишь центром грандиозных финансовых спекуляций, которые позволяют ему в значительной степени жить за счёт других, не давая ничего кроме долларов взамен. Поэтому то, что было столь опрометчиво названо «постиндустриальным обществом» попросту не состоялось.

К тому же следует отметить, что сам термин «постиндустриальное общество» не отвечал научным требованиям с самого начала, поскольку в данном случае исходное понятие выводится не из того, что заявленная эпоха идёт следом за «индустриальным обществом». Ведь мы же не называем феодализм «пострабовладением», а «индустриальное общество» «постфеодализмом». Поэтому в данном случае следует исходить из тех свойств, которые новой эпохе присущи. И потому правильнее новую нарождающуюся эпоху следует называть информационным обществом, даже если мы ещё далеко не осознали, что в новых условиях под информацией понимать.

Однако, как долго это положение сохранится: пять-десять лет, двадцать или более? Пока не ясно. Но общие тенденции даже западных аналитиков явно

не обнадеживают, всё более подводя к мысли, что против Запада в его нынешнем виде играет сама История. И она его в том виде, в каком Запад над остальными цивилизациями пока ещё царствует, уже приговорила [9].

Литература

1. Неклесса А. Проект «Глобализация»: глобальные стратегии в предверии новой эры // Навигут (Научный Альманах Высоких Гуманитарных Технологий). Приложение к журналу «Безопасность Евразии». 1999. № 1. с. 100-146.
2. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада; Пер. с англ. А. Башкирова. М.: ООО Издательство АСТ, СПб.: Terra Fantastica, 2004. 444 с.
3. Хомский Н. Почему для Америки все кончено [Электронный ресурс] / Н. Хомский. - Режим доступа: http://www.scepsis.ru/library/id_684.html
4. Капхен Ч. Закат Америки: Уже скоро; [пер с англ. Б. Сыркова]. М.: ООО Издательство АСТ: ОАО Люкс, 2004. 636 с.
5. Зиновьев А. Идеологическая глобализация [Электронный ресурс] / Александр Зиновьев. – Режим доступа: <http://postmodern.in.ua/?p=1442>
6. Нойманн И. Использование «Другого»: Образы Востока в формировании европейских идентичностей. М.: Новое издательство, 2004. 336 с.
7. См.: Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. В. Л. Иноземцев. М.: Academia, 1999. 205 с.
8. Неклесса А.И. Конец эпохи Большого Модерна. М.: Институт экономических стратегий, 1999. 28 с.
9. Платонов О.А., Райзеггер Г. Почему погибнет Америка. Взгляд с Востока и Запада. М.: Изд-во Эксмо, изд-во Алгоритм, 2005. 448 с.

АВТОРЫ

Авдеева Ирина Александровна

доцент кафедры этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова, кандидат философских наук.

Анчев Стефан Иванов

доцент кафедры новой и новейшей истории университета св. Кирилла и Мефодия (Болгария, г. Велико-Тырново), доктор истории.

Арапова Эльмира Асфаровна

доцент кафедры философии, социологии и политологии Московского технологического университета, кандидат философских наук.

Арапов Олег Геннадьевич

доцент кафедры философии, социологии и политологии Московского технологического университета, кандидат философских наук.

Арпентьева Мариям Равильевна

профессор кафедры психологии развития и образования, руководитель лаборатории психолого-педагогического сопровождения семьи и детства Центра социально-гуманитарных исследований Калужского государственного университета имени К.Э. Циолковского, доктор психологических наук.

Артамонова Людмила Михайловна

заведующий кафедрой истории Отечества Самарского государственного института культуры и искусств, доктор исторических наук.

Аскарова Гульнара Бейсеновна

доцент ФГБОУ «Башкирский государственный университет» (Стерлитамакский филиал), кандидат педагогических наук.

Асмус Майкл

исследователь (г. Санта Фе, США).

Астафуров Владимир Иванович

ведущий научный сотрудник, ученый секретарь ФГУП Научно-технический центр радиационно-химической безопасности и гигиены ФМБА России (ФГУП НТЦ РХБГ ФМБА России), доцент, кандидат химических наук.

Астахов Олег Юрьевич

профессор кафедры культурологии Кемеровского государственного института культуры, кандидат культурологии.

Баранов Андрей Владимирович

профессор кафедры политологии и политического управления ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет» доктор исторических наук, доктор политических наук.

Басина Полина Александровна

исследователь (г. Новокузнецк).

Батищев Роман Юрьевич

педагог дополнительного образования ГБУ ДО «Центр дополнительного образования Липецкой области».

Бегунова Екатерина Александровна

старший преподаватель кафедры культурологии, аспирант кафедры культурологии по научной специальности 24.00.01 Теория и история культуры ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры».

Борисова Наталья Валерьевна

профессор кафедры всеобщей истории и историко-культурного наследия ФГБОУ ВО «Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина», доктор филологических наук.

Бычков Дмитрий Михайлович

доцент кафедры литературы Астраханского государственного университета, кандидат филологических наук.

Вуд Майкл

профессор университета Манчестера (Великобритания).

Габриелян Олег Аршавирович

декан философского факультета Таврическая Академия Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского, доктор философских наук.

Гагаев Андрей Александрович

заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева», доктор философских наук, профессор.

Гагаев Павел Александрович

профессор кафедры педагогики и психологии ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», доктор педагогических наук, профессор.

Галанина Екатерина Владимировна

доцент Томского политехнического университета, кандидат философских наук,

Ганчар Андрей Иванович

заведующий кафедрой экономической теории УО «Гродненский государственный аграрный университет», кандидат исторических наук.

Горожанина Марина Юрьевна

доцент кафедры истории России Кубанского государственного университета, кандидат исторических наук.

Градинар Игорь Борисович

профессор кафедры философии и биоэтики Первого Санкт-Петербургского государственного медицинского университета имени академика И.П. Павлова, доктор философских наук.

Грачева Мария Витальевна

аспирант кафедры этики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Двуреченская Анастасия Сергеевна

заведующая кафедрой культурологии ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный институт культуры», кандидат культурологии.

Долоцкая Наталия Алексеевна

исследователь.

Дрянных Наталия Викторовна

доцент кафедры философии Вологодского государственного университета, кандидат философских наук.

Дубравина Александра Михайловна

аспирант кафедры философии УО «Гродненский государственный университет имени Янки Купалы».

Земкевич Рафал

писатель, журналист (Польша)

Зябликов Алексей Вячеславович

заведующий кафедрой философии, культурологии и социальных коммуникаций Костромского государственного университета, доктор исторических наук.

Иванов Андрей Геннадиевич

доцент Липецкого филиала Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, кандидат философских наук.

Ильин Алексей Николаевич

доцент кафедры практической психологии ГОУ ВО «Омский государственный педагогический университет», кандидат философских наук.

Исаев Геннадий Григорьевич

профессор кафедры литературы Астраханского государственного университета, доктор филологических наук.

Кадола Татьяна Александровна

доцент ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова» (г. Абакан), кандидат филологических наук.

Кайгородова Ирина Николаевна

профессор кафедры современного русского языка ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет», доктор филологических наук.

Карагулян Арман Липаритович

доцент кафедры социальной философии и этики факультета философии и психологии Ереванского государственного университета (Армения), кандидат философских наук.

Кирейчиков Владислав Константинович

аспирант Воронежского государственного университета факультета философии и психологии.

Кислый Александр Евгеньевич

заведующий отделом Института археологии Крыма РАН, доктор исторических наук.

Коваленко Сергей Владимирович

профессор Московского государственного областного университета (МГОУ), доктор философских наук.

Коробов Владимир Сергеевич

исследователь (г. Воронеж).

Королева Светлана Борисовна

доцент кафедры преподавания русского языка как родного и иностранного ФГБОУ ВО «Нижегородский лингвистический университет», доктор филологических наук.

Коротких Роман Евгеньевич

исследователь (г. Тамбов).

Коэн Стивен Ф.

эмерит-профессор Принстонского и Нью-Йоркского университетов (США).

Краснова Татьяна Ивановна

доцент кафедры речевой коммуникации СПбГУ, доктор филологических наук.

Крылова Мария Николаевна

профессор кафедры гуманитарных дисциплин и иностранных языков Азово-Черноморский инженерный институт – филиал ФГОУВО «Донской государственный аграрный университет» в г. Зернограде, кандидат филологических наук.

Кузина Ольга Андреевна

старший преподаватель кафедра иностранных языков Филиала МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе.

Кузнецова Анна Игоревна

доцент кафедры всемирной литературы Института филологии ФГБОУ ВО «Московский педагогический государственный университет», кандидат филологических наук.

Кузнецова Ирина Сергеевна

исследователь (г. Томск).

Кузнецова Юлия Викторовна

доцент кафедры культурологии и библиотечно-информационных ресурсов ФГБОУ ВО «Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева», кандидат философских наук.

Кузьмина Татьяна Ивановна

доцент кафедры специальной психологии и реабилитологии ФГБОУ ВО «Московский городской психолого-педагогический университет», кандидат психологических наук.

Кукушкина Екатерина Николаевна

исследователь (Санкт-Петербург).

Куликова Ольга Борисовна

доцент кафедры истории и философии, ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», кандидат философских наук.

Кутыкова Ирина Валентиновна

доцент кафедры философии и биоэтики Первого Санкт-Петербургского государственного медицинского университета им. академика И.П. Павлова, кандидат философских наук.

Лазаренко Любовь Витальевна

доцент кафедры русского языка ФГБОУ ВПО «Российский государственный университет им. А.Н. Косыгина», кандидат филологических наук.

Лепехова Елена Сергеевна

старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН, доктор философских наук.

Лепехов Сергей Юрьевич

главный научный сотрудник Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, доктор философских наук.

Летуновский Пётр Васильевич

заведующий кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии войсковой противовоздушной обороны Вооружённых Сил Российской Федерации им. Маршала Советского Союза А.М. Василевского, доктор политических наук, кандидат исторических наук, доцент.

Махинин Александр Николаевич

доцент кафедры общей и социальной педагогики ФГБОУ ВО «Воронежский государственный педагогический университет», кандидат педагогических наук.

Меритт Жиль

председатель некоммерческого аналитического центра «Друзья Европы» («Les amis de l' Europe», (г. Брюссель, Бельгия)

Москаленко Максим Русланович

доцент Уральского федерального университета (г. Екатеринбург), кандидат исторических наук.

Нагорных Олег Владимирович

аспирант Уральского Федерального Университета (г. Екатеринбург).

Найдыш Вячеслав Михайлович

профессор кафедры онтологии и теории познания Российский университет дружбы народов Российский университет дружбы народов, доктор философских наук, профессор.

Никулина Алла Константиновна

доцент кафедры английского языка ФГБОУ ВО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы», кандидат филологических наук.

Нилов Виталий Михайлович

доцент Петрозаводского государственного университета, кандидат исторических наук.

Онопко Олег Владимирович

доцент кафедры государственного и международного права Донбасская юридическая академия, кандидат политических наук.

Панасюк Анатолий Николаевич (игумен Ермоген)

преподаватель Минской духовной семинарии (Республика Беларусь, г. Минск), магистр богословия.

Петев Николай Иванович

старший преподаватель кафедры философии и религиоведения, Гуманитарного института Владимирский государственный университет «имени А.Г. и Н.Г. Столетовых», кандидат философских наук.

Петов Мухамед Альбертович

исследователь (г. Пятигорск).

Петрунин Александр Михайлович

профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военной академии войсковой противовоздушной обороны Вооружённых Сил Российской Федерации имени Маршала Советского Союза А.М. Василевского, кандидат философских наук.

Пикалов Дмитрий Владимирович

доцент кафедры рекламы и связей с общественностью Северо-Кавказского федерального университета, кандидат исторических наук.

Плотичкина Наталья Викторовна

доцент кафедры государственной политики и государственного управления Кубанского государственного университета (КубГУ, г. Краснодар), кандидат политических наук.

Подхомутникова Марина Викторовна

преподаватель кафедры истории России Кубанского государственного университета (КубГУ, г. Краснодар), кандидат политических наук.

Полякова Ирина Павловна

проректор по учебно-воспитательной работе ЛГТУ, профессор кафедры философии ЛГТУ, доктор философских наук.

Поляков Владимир Евгеньевич

профессор кафедры истории Крымского инженерно-педагогического университета, доктор исторических наук.

Пушкарева Галина Викторовна

профессор кафедры политического анализа факультета государственного управления Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, доктор политических наук, профессор.

Рабуш Таисия Владимировна

доцент кафедры общественных наук Санкт-Петербургского государственного университета промышленных технологий и дизайна, кандидат исторических наук.

Редзёж Влодзимеж

журналист, сотрудник ежемесячника «Inside the Vatican».

Родина Наталья Александровна

доцент кафедры культуры и психологии предпринимательства Федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского» (ННГУ), кандидат психологических наук.

Ртищева Оксана Владимировна

декан социально-гуманитарного факультета Кемеровского государственного института культуры, кандидат философских наук.

Русак Надежда Георгиевна

исследователь (г. Иркутск).

Сабекия Раушана Бейсеновна

профессор Стерлитамакского филиала ФГБОУ «Башкирский государственный университет», доктор философских наук.

Садуов Руслан Талгатович

доцент кафедры английского языка и межкультурной коммуникации Башкирского государственного университета, кандидат филологических наук.

Серболина Юлия Романовна
исследователь (г. Кемерово).

Силенко Владислав Дмитриевич
исследователь (г. Донецк).

Соегов Мурадгелди
главный научный сотрудник Национального института рукописей Академии наук Туркменистана, профессор, академик АН Туркменистана, доктор филологических наук.

Смирнов Юрий Николаевич
декан исторического факультета Самарского национального исследовательского университета имени академика С.П. Королева, заведующий кафедрой всеобщей истории, международных отношений и документоведения, доктор исторических наук.

Ставицкий Андрей Владимирович
доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ имени М.В. Ломоносова в Севастополе, кандидат философских наук.

Стеванович Бранислав
заведующий кафедрой социологии Философского факультета университета в г. Ниш, Республика Сербия.

Субботин Александр Ильич
доцент кафедры философии религии и религиоведения Южного федерального университета (г. Ростов-на-Дону), кандидат философских наук.

Тадина Надежда Алексеевна
доцент кафедры археологии и всеобщей истории Горно-Алтайского государственного университета, кандидат исторических наук.

Тарасова Тамара Тихоновна
ведущий научный сотрудник Института социально-экономических и гуманитарных исследований ЮНЦ РАН (г. Ростов-на-Дону), кандидат социологических наук.

Тимощук Алексей Станиславович
профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин ФКОУ «Владимирский юридический институт ФСИН России», доктор философских наук.

Трофимцева Светлана Юрьевна

профессор кафедры философии и общегуманитарных дисциплин ФКОУ ВО «Самарский юридический институт ФСИН России», кандидат философских наук.

Тюгашев Евгений Александрович

доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права Новосибирского Государственного Университета, Новосибирский национальный исследовательский государственный университет), кандидат философских наук.

Умурзакова Альбина Маратовна

исследователь (г. Стерлитамак).

Ушницкий Василий Васильевич

старший научный сотрудник ФБГУ Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН, кандидат исторических наук.

Федорова Татьяна Владимировна

доцент кафедры востоковедения и регионоведения АТР Иркутского государственного университета, кандидат исторических наук.

Фесикова Оксана Валерьевна

доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук ФГБОУВО «Воронежский государственный лесотехнический университет им. Г.Ф. Морозова», кандидат философских наук.

Харитонов Александр Михайлович

научный сотрудник Тихоокеанского института географии Дальневосточного отделения РАН (г. Владивосток).

Харланова Юлия Викторовна

доцент кафедры психологии и педагогики Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого, кандидат педагогических наук.

Храмова Анастасия Олеговна

Исследователь (г. Санкт-Петербург).

Цельковский Алексей Андреевич

доцент кафедры философии Липецкого государственного технического университета, кандидат философских наук.

Цирихова Елена Владимировна

социальный педагог, учитель обществознания МАОУ «СОШ №48» (Свердловская область, г. Новоуральск).

Чайковский Александр Евгеньевич

доцент кафедры культуры и психологии предпринимательства Федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского», кандидат исторических наук.

Шайгородский Юрий Жанович

главный научный сотрудник отдела теории и истории политической науки Института политических и этнонациональных исследований им. И.Ф. Кураса, доктор политических наук, профессор.

Шендрикова Снежана Павловна

профессор кафедры истории, краеведения и методики преподавания истории Гуманитарно-педагогической академии в г. Ялта КФУ им. В.И. Вернадского, доктор исторических наук.

Шинкаренко Виктор Дмитриевич

профессор кафедры трудового права, права социального обеспечения и профсоюзных дисциплин Института экономики и права Образовательного учреждения профсоюзов высшего образования «Академия труда и социальных отношений» в г. Севастополе, доктор социологических наук.

Шлыкова Агния Геннадьевна

исследователь (г. Томск).

Шмагина Александра Марковна

исследователь (г. Санкт-Петербург).

Шрейбер Виктор Константинович

доцент кафедры философии Челябинского государственного университета, кандидат философских наук.

Шульга Даниил Петрович

старший преподаватель Сибирского университета управления РАНХиГС.

Юрченкова Нина Георгиевна

заведующая кафедрой гуманитарных и социально-экономических дисциплин
Средне-Волжского института ФГБОУВО «Всероссийский государственный
университет юстиции» в г. Саранске, доктор философских наук.

Ябыштаев Тенгис Степанович

лаборант БУ ДПО РА «Институт повышения квалификации и
профессиональной переподготовки работников образования Республики
Алтай».

Яковлева Елена Людвиговна

заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин
Казанского инновационного университета имени В.Г. Тимирязова, доктор
философских наук, кандидат культурологии.

AUTHORS

Avdeeva Irina A.

Associate Professor of the Department of Ethics, Faculty of Philosophy, Moscow State University named after MV Lomonosov, Candidate of Philosophy.

Anchev Stefan I.

Associate Professor of the Department of New and Contemporary History of the University of St. Cyril and Methodius (Bulgaria, Veliko Tarnovo), Doctor of History.

Arapova Elmira A.

Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Political Science of Moscow Technological University, Candidate of Philosophy.

Arapov Oleg G.

Associate Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Political Science of Moscow Technological University, Candidate of Philosophy.

Arpentieva Mariyam R.

Professor of the Department of Developmental and Educational Psychology, Head of the Laboratory of Psychological and Pedagogical Support of the Family and Childhood of the Center for Social and Humanitarian Studies of the Kaluga State University named after K.E. Tsiolkovsky, Doctor of Psychology.

Artamonova Lyudmila M.

Head of the Department of the History of the Fatherland of the Samara State Institute of Culture and Arts, Doctor of History.

Askarova Gulnara B.

Associate Professor of the Bashkir State University (Sterlitamak branch), Candidate of Pedagogy.

Asmus Michael

Researcher (Santa Fe, USA).

Astafurov Vladimir I.

Leading scientist, scientific secretary FSUE Scientific and Technical Center for Radiation and Chemical Safety and Hygiene FMBA of Russia (FSUE STC RKBG FMBA of Russia), Associate Professor, Candidate of Chemical Sciences.

Astakhov Oleg Yu.

Professor of the Department of Cultural Studies of the Kemerovo State Institute of Culture, Candidate of Culturology.

Baranov Andrey V.

Professor of the Department of Political Science and Political Management of the State Pedagogical University of Russia "Kuban State University" Doctor of History, Doctor of Politics.

Basina Polina A.

Researcher (Novokuznetsk).

Batishchev Roman Yu.

The teacher of additional education of the State Bank of Ukraine to the "Center for Additional Education of the Lipetsk Region".

Begunova Ekaterina A.

Senior lecturer of the Department of Cultural Studies of the State Educational Establishment of Higher Education of the Kemerovo State Institute of Culture.

Borisova Natalia V.

Professor of the Department of World History and Historical and Cultural Heritage of the FGBU VO "Eletsk State University. I.A. Bunin ", Doctor of Philology.

Bychkov Dmitry M.

Associate Professor of Literature Department of Astrakhan State University, Candidate of Philology.

Wood Michael

Professor at the University of Manchester (UK).

Gabrielyan Oleg A.

Dean of the Faculty of Philosophy Tavricheskaya Academy of the Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Professor.

Gagaev Andrey A.

Head of the Department of Humanitarian Disciplines, FGBOU VO "Mordovian State University. N.P. Ogaryov, Doctor of Philosophy, Professor.

Gagaev Pavel A.

Professor of the Department of Pedagogy and Psychology of the State Pedagogical University "Penza State University", Doctor of Pedagogy, Professor.

Galanina Catherine V.

Associate Professor of Tomsk Polytechnic University, Candidate of Philosophy,

Ganchar Andrey I.

Head of the Department of Economic Theory of the Grodno State Agrarian University, Candidate of History.

Gorozhanina Marina Yu.

Associate Professor of the Department of History of Russia, Kuban State University, Candidate of History.

Gradinar Igor B.

Professor of the Department of Philosophy and Bioethics of the First Saint-Petersburg State Medical University named after Academician I.P. Pavlova, Doctor of Philosophy.

Gracheva Maria V.

Graduate student of the Department of Ethics of the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University.

Dvurechenskaya Anastasia S.

Head of the Department of Cultural Studies of the State Educational Establishment of Higher Professional Education of the Kemerovo State Institute of Culture, Candidate of Culturology.

Dolotskaya Natalia A.

Researcher.

Cheesy Natalia V.

Associate Professor of the Chair of Philosophy, Vologda State University, Candidate of Philosophy.

Dubravina Alexandra M.

Post-graduate student of the Philosophy Department of the Grodno State University named after Yanka Kupala.

Zemkevich Rafal

Writer, journalist (Poland)

Zyablikov Alexey V.

Head of the Department of Philosophy, Culturology and Social Communications of Kostroma State University, Doctor of Historical Sciences.

Ivanov Andrey G.

Associate Professor of the Lipetsk branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Candidate of Philosophy.

Ilyin Alexey N.

Associate Professor of Practical Psychology at the Omsk State Pedagogical University, candidate of philosophical sciences.

Isaev Gennady G.

Professor of the Literature Department of Astrakhan State University, Doctor of Philology.

Kadolo Tatyana A.

Associate Professor of the Katanov Khakass State University (Abakan), Candidate of Philology.

Kaygorodova Irina N.

Professor of the Department of Modern Russian Language, FGBOU VO "Astrakhan State University", Doctor of Philology.

Karamaglyan Arman L.

Associate Professor of the Department of Social Philosophy and Ethics of the Faculty of Philosophy and Psychology of Yerevan State University (Armenia), Candidate of Philosophy.

Kireichikov Vladislav K.

Post-graduate student of Voronezh State University, Faculty of Philosophy and Psychology.

Kislyi Alexander E.

Head of the Department of the Institute of Archeology of the Crimea, RAS, Doctor of Historicy.

Kovalenko Sergey V.

Professor of Moscow State Regional University (MGOU), Doctor of Philosophy.

Korobov Vladimir S.

Researcher (Voronezh).

Koroleva Svetlana B.

the senior lecturer of faculty of teaching of Russian as native and foreign Nizhny Novgorod Linguistic University, Doctor of Philology.

Korotkih Roman E.

Researcher (Tambov).

Cohen Stephen F.

Emerit-Professor of Princeton and New York Universities (USA).

Krasnova Tatyana I.

Associate Professor of the Department of Speech Communication of St. Petersburg State University, Doctor of Philology.

Krylova Maria N.

Professor of the Department of Humanitarian Disciplines and Foreign Languages Azov-Chernomorsky Engineering Institute - branch of FGOUVO "Don State Agrarian University" in Zernograd, Candidate of Philology.

Kuzina Olga A.

Senior lecturer of the Department of Foreign Languages of the Moscow State University named after MV Lomonosov. Lomonosov in the city of Sevastopol.

Kutikova Irina V.

Associate Professor of the Department of Philosophy and Bioethics of the First St. Petersburg State Medical University named after. academician I.P. Pavlova, Candidate of Philosophy.

Kuznetsova Anna I.

Associate Professor of the Department of World Literature of the Institute of Philology of the Moscow State Pedagogical University, Candidate of Philology.

Kuznetsova Irina S.

Researcher (Tomsk).

Kuznetsova Julia V.

Associate Professor of the Department of Cultural Studies and Library and Information Resources of the FGBOU VO "Mordovian State University named after. N.P. Ogaryov, Candidate of Philosophy.

Kuzmina Tatyana I.

Associate Professor of the Department of Special Psychology and Rehabilitation at the Moscow City Psychological and Pedagogical University, Candidate of Psychology.

Kukushkina Ekaterina N.

Researcher (St. Petersburg).

Kulikova Olga B.

Associate Professor of the Department of History and Philosophy, FGBOU VO "Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin, Candidate of Philosophy.

Lazarenko Lyubov V.

Associate Professor of the Department of Russian Language FGBOU VPO "Russian State University. A.N. Kosygin, Candidate of Philology.

Lepehova Elena S.

Senior Researcher of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Philosophy.

Lepekhov Sergey Yu.

Chief Researcher of the Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology of the SB RAS, Doctor of Philosophy.

Letunovsky Pyotr V.

Head of the Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines of the Military Academy of the Armed Air Defense of the Armed Forces of the Russian Federation. Marshal of the Soviet Union A.M. Vasilevsky, Doctor of Politics, Candidate of history, Associate Professor.

Makhinin Alexander N.

Associate Professor of the Department of General and Social Pedagogy of the Voronezh State Pedagogical University, Candidate of Pedagogy.

Merritt Gilles

Chairman of the non-profit analytical center «Friends of Europe» («Les amis de l'Europe»), (Brussels, Belgium)

Moskalenko Maxim R.

Associate Professor of the Ural Federal University (Ekaterinburg), Candidate of History.

Nagornykh Oleg V.

Graduate student of the Ural Federal University (Ekaterinburg).

Naidysh Vyacheslav M.

Professor of the Department of Ontology and Theory of Knowledge Peoples' Friendship University of Russia Peoples Friendship University of Russia, Doctor of Philosophy, Professor.

Nikulina Alla K.

Associate professor of the English language department of the M. Akmullah Bashkir State Pedagogical University, Candidate of Philology.

Nilov Vitaliy M.

Associate Professor of Petrozavodsk State University, Candidate of History.

Onopko Oleg V.

Associate Professor of the Department of State and International Law Donbas Law Academy, Candidate of Politics.

Panasyuk Anatoly N. (Hegumen Hermogen)

The teacher of the Minsk Theological Seminary (Republic of Belarus, Minsk), Master of Theology.

Petev Nikolai I.

Senior lecturer of the Department of Philosophy and Religious Studies, Humanitarian Institute Vladimir State University named after A.G. and N.G. Stoletovyh, Candidate of Philosophy.

Petov Muhamed A.

Researcher (Pyatigorsk).

Petrinin Alexander M.

Professor Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines of the Military Academy of Air Defense of the Armed Forces of the Russian Federation named after Marshal of the Soviet Union A.M. Vasilevsky, Candidate of Philosophy, Associate Professor.

Pikalov Dmitry V.

Associate Professor of the Department of Advertising and Public Relations of the North Caucasus Federal University, Candidate of History.

Plotichkina Natalya V.

Associate Professor of the Department of Public Policy and Public Administration of the Kuban State University (KubSU, Krasnodar), Candidate of Politics.

Podhomutnikova Marina V.

The teacher of the Department of History of Russia of the Kuban State University (KubSU, Krasnodar), Candidate of Politics.

Polyakova Irina P.

Vice-Rector for teaching and educational work of the Lipetsk State Technical University (LSTU), Professor of the Philosophy Department of the LSTU, Doctor of Philosophy.

Polyakov Vladimir E.

Professor of the Department of History of the Crimean Engineering and Pedagogical University, Doctor of History.

Pushkareva Galina V.

Professor of the Department of Political Analysis of the Faculty of Public Administration of the M.V. Lomonosov Moscow State University. Doctor of Politics, Professor.

Rabush Taisiya V.

Associate Professor of the Department of Social Sciences of the St. Petersburg State University of Industrial Technologies and Design, Candidate of History.

Redzoi Wroodzimirz

Journalist, Employee of the monthly "Inside the Vatican".

Rodina Natalia A.

Associate Professor of the Department of Culture and Psychology of Entrepreneurship of the Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "National Research Nizhny Novgorod State University. N.I. Lobachevsky »(UNN), Candidate of Psychology.

Rtischeva Oksana V.

Dean of the social and humanitarian faculty of the Kemerovo State Institute of Culture, Candidate of Philosophy.

Rusak Nadezhda G.

Researcher (Irkutsk).

Sabekiya Raushana B.

Professor of the Sterlitamak branch of the Bashkir State University, Doctor of Philosophy.

Saduov Ruslan T.

Associate Professor of the Department of English Language and Intercultural Communication of the Bashkir State University, Candidate of Philology.

Serbolina Yuliya R.

Researcher (Kemerovo).

Silenko Vladislav D.

Researcher (Donetsk).

Soegov Muradgeldi

Chief Researcher of the National Institute of Manuscripts of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Professor, Academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Doctor of Philology.

Smirnov Yury N.

Dean of the historical faculty of the Samara National Research University named after Academician S.P. The Queen, the head of the Department of General History, International Relations and Documentation, Doctor of History.

Stavitskiy Andrey V.

Associate Professor of the Department of History and International Relations of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov, Branch in Sevastopol, Candidate of Philosophy.

Stevanovich Branislav

Head of the Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Nis, Republic of Serbia.

Subbotin Alexander I.

Associate Professor of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Southern Federal University (Rostov-on-Don), Candidate of Philosophy.

Tadina Nadezhda A.

Associate Professor of the Department of Archeology and General History of the Gorno-Altai State University, Candidate of History.

Tarasova Tamara T.

Leading researcher of the Institute of Social, Economic and Humanitarian Research of the UNIC RAS (Rostov-on-Don), Candidate of Sociology.

Tymoschuk Alexey S.

Professor of the Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines of the FCOU "Vladimir Law Institute of the FSIN of Russia", Doctor of Philosophy.

Trofimtseva Svetlana Yu.

Professor of philosophy and all humanities department, Federal Government Educational Agency of Higher Education «Samara Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia», Candidate of Philosophy.

Tyugashev Evgeniy A.

Associate Professor of the Department of Theory and History of State and Law, Constitutional Law of the Institute of Philosophy and Law of Novosibirsk State University, Novosibirsk National Research University), Candidate of Philosophy.

Umurzakova Albina M.

Researcher (Sterlitamak).

Ushnitsky Vasily V.

Senior Researcher of the FBGU of the Institute for Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Candidate of History.

Fedorova Tatiana V.

Associate Professor of the Department of Oriental Studies and Regional Studies of the APR of the Irkutsk State University, Candidate of History.

Fesikova Oksana V.

Associate Professor of the Department of Philosophy and Social and Human Sciences of Voronezh State Forestry University. G.F. Morozova, Candidate of Philosophy.

Kharitonov Alexander M.

Researcher of the Pacific Institute of Geography of the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences (Vladivostok).

Harlanova Yulia V.

Associate Professor of the Department of Psychology and Pedagogy of Tula State Pedagogical University. L.N. Tolstoy, Candidate of Pedagogy.

Khramova Anastasia O.

Researcher (St. Petersburg).

Tselykovsky Alexey A.

Associate Professor of the Chair of Philosophy, Lipetsk State Technical University, Candidate of Philosophy.

Tsirikhova Elena V.

Social teacher, teacher of social studies of the IASU "School №48" (Sverdlovsk region, Novouralsk).

Tchaikovsky Alexander E.

Associate Professor of the Department of Culture and Psychology of Entrepreneurship of the Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "National Research Nizhny Novgorod State University. N.I. Lobachevsky, Candidate of history.

Shaygorodsky Yury Zh.

Chief Researcher of the Department of Theory and History of Political Science of the Institute of Political and Ethnonational Studies. I.F. Kurasa, Doctor of Politics, Professor.

Shenderikova Snezhana P.

Professor of the Department of History, Local History and Methods of Teaching History of the Humanitarian Pedagogical Academy in Yalta of Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of History.

Shinkarenko Viktor D.

Professor of the Department of Labor Law, Social Security Law and Trade Union disciplines of the Institute of Economics and Law of the Educational Institution of Trade Unions of Higher Education "Academy of Labor and Social Relations" in Sevastopol, Doctor of Sociology.

Shlykova Agniya G.

Researcher (Tomsk).

Shmagina Alexandra M.

Researcher (St. Petersburg).

Shreiber Viktor K.

Associate Professor of Philosophy, Chelyabinsk State University, Candidate of Philosophy.

Shulga Daniil P.

Senior Lecturer, Siberian University of Management, Russian Academy of Sciences.

Yurchenkova Nina G.

Head of the Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines
Mid-Volga Institute FGBOUVO "All-Russian State University of Justice" in Saransk,
Doctor of Philosophy.

Yabishtaev Tengis S.

laboratory assistant of the BU RAE "Institute for Advanced Studies and Retraining of Educators of the Republic of Altai".

Iakovleva Elena L.

Head of the Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines Kazan Innovation University named after V.G. Timiryasova, Doctor of Philosophy, Candidate of Culturology.

Научное интернет-издание

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

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:

А.В. СТАВИЦКИЙ

Точка зрения авторов может не совпадать с точкой зрения редколлегии.

НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

**Дизайн, макет и верстка выполнены в историко-археологической
лаборатории кафедры истории и международных отношений Филиала
МГУ в г. Севастополе**

Подписано к публикации 07.02.18 г.

Формат 70 x 108 1/8

Объем 32 п.л., уч. изд. л. 24,9.

Распространяется через сеть Интернет