



МИФОЛОГОС

*Серия «Философия мифа: онтология,
аксиология, методология»*

№ 1(5)

*Севастополь
2023*

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

МИФОЛОГОС

№ 1 (5)

Серия «Философия мифа: онтология, аксиология,
методология»

2023

MYTHOLOGOS

№1(5)

The Philosophy of Myth:
Ontology, Axiology, Methodology

2023

УЧРЕДИТЕЛИ:

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»

ООО «ТБС Пабблишинг»

Регистрационный ПИ №

ISBN

ISSN

DOI:

Подписной индекс

«Объединенный каталог: Пресса России. Газеты и журналы»

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Ставицкий Андрей Владимирович, *главный редактор*, доцент кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат философских наук.

Мартынкин Андрей Владимирович, заведующий кафедрой истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат исторических наук.

Теплова Любовь Ивановна, доцент кафедры иностранных языков Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат филологических наук.

Галанова Екатерина Михайловна, доцент кафедры русского языка и литературы Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат филологических наук.

Ильянович Екатерина Борисовна, доцент кафедры философии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», кандидат философских наук, доцент.

Кузина Ольга Андреевна, старший преподаватель кафедры иностранных языков Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат филологических наук (ученый секретарь).

Олефиренко Ольга Михайловна, старший преподаватель кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе, кандидат политических наук.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Алентьева Татьяна Викторовна, профессор кафедры всеобщей истории ФГБОУ ВО «Курский государственный университет», доктор исторических наук, профессор (г. Курск, Россия).

Анчев Стефан Иванов, заслуженный доцент кафедры новой и новейшей истории факультета истории Университета св. Кирилла и Мефодия, доктор истории (г. Велико Тырново, Республика Болгария).

Апаева Софья Хусеиновна, декан Кыргызско-китайского факультета, доцент кафедры Китайского языка и литературы Кыргызского национального университета имени Жусупа Баласагына, кандидат филологических наук, доцент (г. Бишкек, Кыргызстан).

Арпентьева Мариям Равильевна, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных технологий и социального инжиниринга Факультета социальных наук и массовых коммуникаций ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации», доктор психологических наук, доцент (г. Москва, Россия).

Баранов Андрей Владимирович, профессор кафедры политологии и политического управления ФГБОУ ВО «Кубанский государственный университет», доктор политических наук, доктор исторических наук, профессор (г. Краснодар, Россия).

Габриелян Олег Аршавирович, заведующий кафедрой философии, декан Философского факультета Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», доктор философских наук, профессор (г. Симферополь, Россия).

Гагаев Павел Александрович, профессор кафедры педагогики ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», доктор педагогических наук, профессор (г. Пенза, Россия).

Гарбузов Дмитрий Викторович, профессор кафедры философии Философского факультета Таврической академии ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского», доктор философских наук, доцент (г. Симферополь, Россия).

Евлампиев Игорь Иванович, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

Завершинский Константин Федорович, профессор кафедры теории и философии Института философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», доктор политических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

Иванов Андрей Геннадиевич, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Липецкий государственный технический университет», доктор философских наук, доцент (г. Липецк, Россия).

Карабыков Антон Владимирович, профессор кафедры философии социально-гуманитарного профиля ФГАОУ ВО «Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского», доктор философских наук, доцент (г. Симферополь, Россия).

Кирюхина Елена Михайловна, профессор кафедры "История, философия и социология" биоэкологического факультета ФГБОУ ВО "Нижегородский государственный агротехнологический университет", доктор культурологии, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

Корнилова Елена Николаевна, профессор кафедры зарубежной журналистики и литературы факультета журналистики ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова», доктор филологических наук (г. Москва, Россия).

Королева Светлана Борисовна, профессор кафедры преподавания русского языка как родного и иностранного ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н. А. Добролюбова», доктор филологических наук, доцент (г. Нижний Новгород, Россия).

Крайнов Григорий Никандрович, профессор кафедры политологии, истории и социальных технологий ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», доктор исторических наук, профессор (г. Москва, Россия).

Лесовиченко Андрей Михайлович, ведущий научный сотрудник научно-аналитического отдела Московской государственной консерватории имени П.И. Чайковского (г. Москва, Россия).

Маленко Сергей Анатольевич, заведующий кафедрой философии, культурологии и социологии ФБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», доктор философских наук, профессор (г. Великий Новгород, Россия).

Мартишина Наталья Ивановна, заведующий кафедрой философии и культурологии ФГБОУ ВПО «Сибирский государственный университет путей сообщения», доктор философских наук, профессор (г. Новосибирск, Россия).

Найдыш Вячеслав Михайлович, профессор кафедры онтологии и теории познания ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия).

Некита Андрей Григорьевич, профессор кафедры философии, культурологии и социологии ФБОУ ВО «Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого», доктор философских наук, профессор (г. Великий Новгород, Россия).

Пивоев Василий Михайлович, профессор кафедры общеправовых и гуманитарных дисциплин Северного института (филиала) ФГБОУ «Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста РФ)» в г. Петрозаводске, доктор философских наук, профессор (г. Петрозаводск, Россия).

Пименова Марина Владимировна, ректор АНО ВО «Международный гуманитарный университет им. П.П. Семенова – Тян-Шанского», доктор филологических наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

Поздьева Светлана Михайловна, профессор кафедры философии и политологии ФГБОУ ВО «Башкирский государственный университет», доктор философских наук, профессор (г. Уфа, Россия).

Соегов Мурадгелди, консультант Национального института рукописей АНТ, доктор филологических наук, профессор, действительный член (академик) Академии наук Туркменистана (г. Ашхабад, Республика Туркменистан).

Тимощук Алексей Станиславович, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин ВЮИ ФСИН России, доктор философских наук, доцент (г. Владимир, Россия).

Тихонова Софья Владимировна, профессор кафедры теоретической и социальной философии ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского», доктор философских наук, доцент (г. Саратов, Россия).

Фиденко Юлия Леонидовна, декан музыкального факультета, профессор кафедры истории музыки ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный институт искусств», доктор искусствоведения, доцент (г. Владивосток, Россия).

Филимонова Мария Александровна, ведущий научный сотрудник научной лаборатории «Центр изучения США», ФГБОУ ВО «Курский государственный университет», доктор исторических наук (г. Курск, Россия).

Царева Надежда Александровна, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Дальневосточный технический рыбохозяйственный университет», доктор философских наук, доцент (г. Владивосток, Россия).

Яковлева Елена Людвиговна, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин ФГБОУ ВПО «Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова», д. философских наук, кандидат культурологии, профессор (г. Казань, Россия).

Электронный научный журнал теоретических и прикладных исследований

Индексируется РИНЦ, E-library

Издается с 2022 года. Журнал выходит 4 раза в год

Перепечатка материалов из журнала допускается только по согласованию с редакцией.

© ФГБОУ ВО «Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова»

© ООО «ТБС Пабблишинг»

© Авторы

МИФОЛОГОС.

Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология».

№ 1 (5), 2023. 176 с.

Подписано в печать

Формат 79x100/16

Усл. печ. л. 28

ISBN 978-5-907330-95-5



9 785907 330955 >

COFOUNDERS:

Lomonosov Moscow State University, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Professional Education
LLC «TBS Publishing»
Registration number № ФС
ISBN 978-5-907330-95-5
ISSN
DOI:

EDITORIAL BOARD:

Stavitsky Andrey Vladimirovich, *Editor-in-Chief*, Associate Professor of the Department of History and Foreign Affairs of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Philosophy.

Martynkin Andrey Vladimirovich, Head of the Department of History and Foreign Affairs of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in History.

Teplova Lyubov Ivanovna, Associate Professor of the Department of Foreign Languages of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Philology.

Galanova Ekaterina Mikhailovna, Associate Professor of the Department of the Russian Language and Literature of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Philology.

Ilyanovich Ekaterina Borisovna, Associate Professor of the Department of Philosophy of Vernadsky Crimean Federal University, PhD in Philosophy.

Kuzina Olga Andreevna, Senior Lecturer of the Department of Foreign Languages of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Philology.

Olefirenko Olga Mikhailovna, Senior Lecturer of the Department of History and Foreign Affairs of Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, PhD in Political Sciences.

ACADEMIC ADVISORY BOARD

Alentyeva Tatiana Viktorovna, Professor, Department of General History, Faculty of History, Kursk State University, Doctor of Historical Sciences, Professor (Kursk, Russia).

Anchev Stefan Ivanov, Associate Professor, Department of New and Modern History, Faculty of History, St. Cyril and Methodius University, Doctor of History (Veliko Tarnovo, Republic of Bulgaria).

Apaeva Sofia Khuseinovna, Dean of the Kyrgyz-Chinese Faculty, Associate Professor of Chinese Language and Literature, Jusup Balasagyn Kyrgyz National University, PhD in Philology, Associate Professor (Bishkek, Kyrgyzstan).

Arpentieva Mariyam Ravilievna, Leading Researcher of the Institute of Humanitarian Technologies and Social Engineering of the Faculty of Social Sciences and Mass Communications, Financial University under the Government of the Russian Federation, Doctor of Psychology, Associate Professor (Moscow, Russia).

Baranov Andrey Vladimirovich, Professor, Department of Political Sciences and Political Management, Kuban State University, Doctor of Political Sciences, Doctor of Historical Sciences, Professor (Krasnodar, Russia).

Gabrielyan Oleg Arshavirovich, Head of the Department of Philosophy, Dean of the Faculty of Philosophy, Taurida Academy, Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Professor (Simferopol, Russia).

Gagaev Pavel Aleksandrovich, Professor, Department of Pedagogy, Penza State University, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor (Penza, Russia).

Garbuzov Dmitriy Viktorovich, Professor, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy, Taurida Academy, Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Simferopol, Russia).

Evlampiev Igor Ivanovich, Professor, Department of the Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor (St. Petersburg, Russia).

Zavershinsky Konstantin Fedorovich, Professor, Department of Theory and Philosophy, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Doctor of Political Sciences, Professor (St. Petersburg, Russia).

Ivanov Andrey Gennadievich, Head of the Department of Philosophy, Lipetsk State Technical University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Lipetsk, Russia).

Karabykov Anton Vladimirovich, Professor, Department of Philosophy of Socio-Humanitarian Profile, Vernadsky Crimean Federal University, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Simferopol, Russia).

Kiryukhina Elena Mikhailovna, Professor, Department "History, Philosophy and Sociology", Faculty of Bioecology, Nizhny Novgorod State Agrotechnological University, Doctor of Cultural Studies, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).

Kornilova Elena Nikolaevna, Professor, Department of Foreign Journalism and Literature, Faculty of Journalism, Lomonosov Moscow State University, Doctor of Philological Sciences (Moscow, Russia).

Koroleva Svetlana Борисовна, Professor, Department for teaching Russian as a native and foreign language at Lomonosov Moscow State University, Nizhny Novgorod, Russia. D. in Philosophy, Associate Professor (Nizhny Novgorod, Russia).

Kraynov Grigory Nikandrovich, Professor, Department of Political Science, History and Social Technologies, Federal State Educational Institution of Higher Professional Education "Russian University of Transport", Doctor of Historical Sciences, Professor (Moscow, Russia).

Lesovichenko Andrey Mikhailovich, Leading Researcher, Research and Analytical Department, Tchaikovsky Moscow State Conservatory (Moscow, Russia).

Malenko Sergey Anatolievich, Head of Chair of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Yaroslav the Wise Novgorod State University, Doctor of Philosophy, Professor (Veliky Novgorod, Russia).

Martishina Natalya Ivanovna, Head of Chair of Philosophy and Cultural Studies, Siberian State University of Railway Transport, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia).

Naydysh Vyacheslav Mikhailovich, Professor, Chair of Ontology and Theory of Knowledge, FGBOU VPO "Peoples' Friendship University of Russia", Doctor of Philosophy, Professor (Moscow, Russia).

Nekita Andrey Grigorievich, Professor, Chair of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Yaroslav the Wise Novgorod State University, Doctor of Philosophy, Professor (Veliky Novgorod, Russia).

Pivoev Vasily Михайлович, Professor, Department of General Legal and Humanitarian Disciplines, Northern Institute (branch) of All-Russian State University of Justice (Russian Justice Ministry) in Petrozavodsk, Doctor of Philosophy, Professor (Petrozavodsk, Russia).

Pimenova Marina Vladimirovna, Rector, Semyonov – Tien-Shansky International Humanitarian University, Doctor of Philological Sciences, Professor (St. Petersburg, Russia).

Pozdyaeva Svetlana Mikhailovna, Professor, Chair of Philosophy and Political Science, Bashkir State University, Doctor of Philosophy, Professor (Ufa, Russia).

Soeghov Muradgeldi, Consultant at the National Institute of Manuscripts of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Doctor of Philological Sciences, Professor, Full Member (Academician) of the Academy of Sciences of Turkmenistan (Ashkhabad, Republic of Turkmenistan).

Timoshchuk Aleksey Stanislavovich, Professor, Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines, Russian Federal Law Enforcement Agency, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladimir, Russia).

Tikhonova Sofia Vladimirovna, Professor of Theoretical and Social Philosophy Department, Saratov National Research State University named after N. G. Chernyshevskiy, PhD, Associate Professor (Saratov, Russia).

Fidenko Yulia Leonidovna, Dean of the Faculty of Music, Professor, Department of History of Music, Far Eastern State Institute of Arts, Doctor of Art History, Associate Professor (Vladivostok, Russia).

Filimonova Maria Alexandrovna, Leading Researcher, Research Laboratory "Center for US Studies", Kursk State University, PhD in History (Kursk, Russia).

Tsareva Nadezhda Aleksandrovna, Professor, Department of Social and Humanitarian Disciplines, Far Eastern Technical University of Fisheries, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Vladivostok, Russia).

Yakovleva Elena Lyudvigovna, Head of the Department of Philosophy and Social and Political Disciplines, V. G. Timiryazov Kazan Innovative University, Doctor of Philosophy, Candidate of Cultural Sciences, Professor (Kazan, Russia).

Electronic scientific journal of theoretical and applied research

The journal is indexed in the Russian Science Citation Index (RSCI), E-library

The journal has been published since 2022.

4 issuer per year.

All rights reserved.

Copying of materials from the journal is permitted only in agreement with the editorial board.

© Federal State Budgetary Educational
Institution of Higher Professional Education
"Lomonosov Moscow State University".

© LLC «TBS Publishing»

© Authors

MYTHOLOGOS.

Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology.

no 1 (5), 2023. 176 p.

СОДЕРЖАНИЕ	
Редакционная коллегия	2
Содержание	8
Введение	10
ОНТОЛОГИЯ МИФА	
<i>Осьмушина А.А.</i> Онтология мифа	13
<i>Буровский А.М.</i> Начало всякой сущности мифологично	24
<i>Даренский В.Ю.</i> Философия мифа о. Павла Флоренского	39
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ МИФА: НАУКА, ИДЕОЛОГИЯ, ФОЛЬКЛОР	
<i>Мартишина Н.И.</i> Мифологизация как способ познавательного освоения объекта	53
<i>Ставицкий А.В.</i> Миф и онтология научной методологии: гносеологический аспект	69
<i>Найдыш В.М.</i> «Мистический опыт» и фольклорное творчество	84
СЕМИОТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО: МИФ, ЯЗЫК, ПОЭТИКА	
<i>Маслова В.А.</i> Миф и язык в культурном пространстве народа	94
<i>Евлампиев И.И.</i> Гностический миф в романе В.В. Набокова «Подвиг»	103
<i>Казорина А.В.</i> Мифолого-символические признаки концепта «Воланд» в индивидуально-авторской картине мира М.А. Булгакова	116
МИФЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СОЗНАНИЯ	
<i>Пивоев В.М.</i> «Диктатура зрительности» в европейском сознании: мифологический аспект	132
<i>Черепанова Р.С.</i> О возможностях использования концепта «индивидуальный / персональный миф» в исторических исследованиях	147
<i>Яковлева Е.Л.</i> Онтологические и мифологические основания судьбы	156
<i>Авторы</i>	168

CONTENT	
Editorial Board	2
Content	8
Foreword	10
ONTOLOGY OF MYTH	
<i>Osmushina A.A.</i> Ontology of Myth	13
<i>Burovsky A.M.</i> The Beginning of any Essence is Mythological	24
<i>Darensky V.Y.</i> Philosophy of Myth by Fr. Pavel Florensky	39
EPISTEMOLOGY OF MYTH: SCIENCE, IDEOLOGY, FOLKLORE	
<i>Martishina N.I.</i> Mythologisation as a Way of Cognitive Mastering of the Object	53
<i>Stavitsky A.V.</i> Myth and Ontology of Scientific Methodology: Gnoseological Aspect	69
<i>Naydysh V.M.</i> "Mystical Experience" and Folklore Creativity	84
SEMIOTIC SPACE: MYTH, LANGUAGE, POETICS	
<i>Maslova V.A.</i> Myth and Language in the Cultural Space of the People	94
<i>Evlampiev I.I.</i> Gnostic Myth in V.V. Nabokov's Novel "The Feat"	103
<i>Kazorina A.V.</i> Mythological and Symbolic Signs of the Concept "Volland" in M.A. Bulgakov's Individual-author's Picture of the World	116
MYTHS AS A REFLECTION OF CONSCIOUSNESS ACTIVITY	
<i>Pivoev V.M.</i> "Dictatorship of Visuality" in the European Consciousness: Mythological Aspect	132
<i>Cherepanova R.S.</i> On the Possibilities of Using the Concept "Individual / Personal Myth" in Historical Research	147
<i>Yakovleva E.L.</i> Ontological and Mythological Bases of Fate	156
Authors	168

ВВЕДЕНИЕ

Уважаемые коллеги, друзья, читатели!

Вашему вниманию предлагается пятый выпуск научного периодического журнала «Мифологос» – единственного в постсоветском научном пространстве журнала, который целиком посвящён мифу и мифотворчеству во всех его формах и проявлениях.

К сожалению, так в науке сложилось, что являющийся базовой культурной универсалией и формирующий матрицу ценностных смыслов культуры миф не представлен в науке как целостность, будучи растащен кусками по разным отраслям знания, подобно индийскому первочеловеку Пуруше¹, из которого согласно индуистской мифологии был создан мир. В результате специалисты разных наук привычно судят о мифе по его отдельным частям, зачастую не зная целого, уподобляясь слепым, ощупывающим слона. И такое привычное отношение к мифу в массе своей сохраняется уже несколько сот лет, несмотря на труды выдающихся мифологов, начиная от Джамбатисты Вико и Ф. В. Й. Шеллинга и заканчивая К. Леви-Стросом, предлагавших отказаться от восприятия мифа как целиком порочного и лживого явления, которое противостоит стремящейся к истине науке и мешает ей этой истине достичь, что закрепляет в сознании свою особую научную мифологию, задача которой обеспечить науке «презумпцию невиновности», переложив свои внутренние проблемы, недостатки и чисто человеческие слабости на миф, в значительной степени обеспечивая за счёт него процесс своего развития.

Однако вполне объяснимое желание свести процесс познания к дихотомии «правда/ложь» на уровне таких больших величин как культура, литература, искусство, наука, миф, не работает уже хотя бы потому, что в них всё настолько переплетено, пребывая в движении, что ложь на одном уровне (или подходе) понимания может оказаться правдой на другом, и наоборот. Тем более, если не забывать, что в отличие от науки миф занимается не фактами, а их смыслом, значением, обращаясь не столько к уму и разуму, сколько к душе, чувствам, сердцу, где акцентация и преувеличение не только неизбежны, но даже желательны. Они могут быть лживы и порочны, но не более, чем мы сами, но при этом нести нам ту высшую истину, какую мы заслуживаем и хотим. Отсюда – типичное непонимание того, что у мифа в культуре иная роль, другие средства познания и описания мира, а также иные возможности. И их лучше понимать, принимать и учитывать.

Именно поэтому главным направлением в демонстрации достижений современных исследователей мифа редакция журнала считает изучение его базовых основ, его онтологии, аксиологии и методологии в рамках неклассической мифологии, которая сложилась на основе трудов Ф. Ницше, А.Ф. Лосева, Э. Кассирера, М. Элиаде, К.Г. Юнга, Р. Барта, К. Леви-Строса, А.Р. Рэдклифф-Брауна, Ю.М. Лотмана, Г.Д. Гачева, А.М. Лобока, В.М. Найдыша и других, чьи идеи успешно развиваются и дополняются в новейших исследованиях.

¹ Пуруша (др.-инд. पुरुष, IAST: puruṣa, «человек, мужчина, дух») – согласно индуистской мифологии, существо, из тела которого была создана Вселенная.

Напомним, что номера журнала разделены на четыре основных серии, каждая из которых выходит раз в год, соответствующих основным направлениям мифологических исследований:

1. «Философия мифа: онтология, аксиология, методология», в котором освещаются исследования концептуального характера, включая не упомянутые в названии серии эпистемологию и морфологию мифа.

2. «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования», посвящённый причинам, природе и характеру мифотворчества, которое обеспечивает потребность человека в смыслах в соответствии с проблемами, вызовами и угрозами его социокультурного бытия.

3. «Миф в культуре: литература, язык, поэтика, искусство, фольклор», раскрывающий, огромную роль мифа для функционирования культуры.

4. «Миф и общество: история, политика, социология», охватывающий и рассматривающий все социальные аспекты мифотворчества, показывая его общественную мотивацию и объясняя как власть и различные социальные группы создают и культивируют мифы для того, чтобы управлять обществом и контролировать людей.

Особо стоит отметить, что журнал «Мифологос» стал естественным продолжением международной научной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре», которая была организована в Филиале МГУ в Севастополе и работает с 2017 года, объединив сотни авторов из 19 стран. К сожалению, в 2023 году конференция не была проведена по причинам формального характера, однако по итогам работы 6-й конференции был выпущен отдельный сборник¹, а 7-я конференция планируется в следующем году. В связи с этим необходимо особо подчеркнуть, что работа постоянных авторов конференции: М.А. Арпентьевой, А.М. Буровского, О.А. Габриеляна, А.А. Гагаева, П.А. Гагаева, А.С. Глушака, А.Г. Иванова, С.А. Маленко, Н.И. Мартишиной, В.М. Найдыша, А.Г. Некиты, В.М. Пивоева, М.В. Пименовой, С.М. Поздеевой, В.М. Полосина, А.Н. Садового, А.С. Тимошука, С.В. Тихоновой, В.Д. Шинкаренко, Е.Л. Яковлевой и др., чьи труды составляют её объёмные сборники², крайне важна для распространения и утверждения изложенных в рамках неклассической мифологии идей, которые позволяют определиться в основных достижениях мифологов и наметить решение новых проблем, включая формирование общей теории мифа (ОТМ).

Главная задача журнала и конференции – познакомить интересующихся мифом учёных с наиболее интересными трудами современных мифологов, чтобы соотносить и координировать с ними свои идеи и гипотезы, что позволяет в дальнейшем перейти к более тесным контактам авторов. Помимо непосредственного участия в конференциях первый такой контакт был осуществлён на июньском семинаре 2023 года под названием «Новейшая революция в мифологии: открытия, проблемы, перспективы», результаты которого готовятся к публикации. И этот почин обязательно будет продолжен.

¹ Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов VI Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2022 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2023. 574 с. URL: https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2023/07/Mif-sbornik-6_final.pdf

² <https://sev.msu.ru/mif-v-istorii-politike-kul-ture/>

Пятый номер журнала «Мифологос» представляет 12 статей авторов, глубоко исследовавших миф и понимающих его онтологию, которая может проявляться в разных сферах и направлениях, разделённых в этот раз на четыре раздела.

В первом разделе «Онтология мифа» читателям предлагаются статьи признанных в мифологии как науке авторов А.А. Осьмушиной («Онтология мифа»), А.М. Буровского («Начало всякой сущности мифологично») и В.Ю. Даренского («Философия мифа о Павла Флоренского»), проливающие свет на важнейшие аспекты мифотворчества.

Во втором разделе «Эпистемология мифа: наука, идеология, фольклор» размещены статьи Н.И. Мартишиной («Мифологизация как способ познавательного освоения объекта»), А.В. Ставицкого («Миф и онтология научной методологии: гносеологический аспект») и В.М. Найдыша («"Мистический опыт" и фольклорное творчество»), в которых раскрываются фундаментальные основы мифологической онтологии, подводятся промежуточные итоги и намечаются новые рубежи исследований.

Третий раздел «Семиотическое пространство: миф, язык, поэтика» состоит из статей В.А. Масловой («Миф и язык в культурном пространстве народа»), И.И. Евлампиева («Гностический миф в романе В.В. Набокова "Подвиг"») и А.В. Казориной («Мифолого-символические признаки концепта "Воланд" в индивидуально-авторской картине мира М.А. Булгакова»), в которых раскрывается онтологичность мифа, поэтики и языка.

Четвёртый и заключительный раздел данного номера журнала «Мифы как отражение деятельности сознания» включает статьи В.М. Пивоева («"Диктатура зрительности" в европейском сознании: мифологический аспект»), Р.С. Черепановой («О возможностях использования концепта "индивидуальный / персональный миф" в исторических исследованиях») и Е.Л. Яковлевой («Онтологические и мифологические основания судьбы»), обращающие внимание на взаимосвязь формирующего «малую» мифологию личного (индивидуального, персонального) мифотворчества с «большой» мифологией, которая включает и рассматривает коллективные мифы общества.

В заключение традиционно напоминаем читателям, что новейшие исследования мифа требуют максимальной огласки и координации общих усилий сотен людей, дабы парадигмальный «коперниканский переворот» в мифологии состоялся и стал достоянием всего научного сообщества. Поэтому журнал «Мифологос» ищет новых авторов среди исследователей мифа, равно как известных, авторитетных, так и молодых, которые в мифологических исследованиях видят своё призвание и судьбу.

Всего вам доброго!
С уважением,
главный редактор журнала «Мифологос»
Андрей В. Ставицкий

ОНТОЛОГИЯ МИФА

УДК 111.1; 130.2

DOI:

ОНТОЛОГИЯ МИФА

Осьмушина Анастасия Андреевна

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

Аннотация

Актуальность настоящего исследования растущим интересом к изучению мифа с применением разных научных подходов. Значимость мифа в жизнедеятельности социума и формировании этнической и глобальной культуры не вызывает сомнений, однако современная наука едва ли готова предоставить единое толкование самого понятия «миф», не говоря уже о концептуализации онтологии мифа. Цель настоящей работы – определить содержание онтологии мифа с позиций философии и культурологии. Реализация этой цели и представляет собой научную новизну исследования. Для достижения цели используется совокупность общенаучных методов познания при преобладании философско-антропологического диалектического подхода, в рамках субстратной методологии. В результате исследования выявлено содержание онтологии мифа в аспекте бытования мифа в культуре и социуме, а также онтологии мифа в аспекте его содержания.

Ключевые слова: онтология; миф; фольклор; этнос; социум; развитие

ONTOLOGY OF MYTH

Osmushina Anastasia Andreevna

National Research Mordovia State University (Saransk, Russia)

Abstract

The growing interest in the study of myth with different scientific approaches determines the relevance of the research. The significance of myth in social life of society and the formation of ethnic and global culture is beyond any doubt, but modern science is hardly ready to provide a general interpretation of the concept of myth, not to mention the conceptualization of its ontology. This study aims to determine the content of ontology of myth in terms of philosophy and cultural studies. The realization of this goal provides the scientific novelty of the research. To achieve the goal, the author applies a set of general scientific methods of cognition, with the predominance of dialectical approach within the framework of substrate methodology. Resultantly, this work reveals the content of ontology of myth in the aspect of its existence in culture and society, as well as its content.

Keywords: ontology; myth; folklore; ethnos; system elements; development

Введение

Настоящее исследование продолжает изучение мифа как системы представлений, установок и оценок, разработанное ведущими исследователями мифа. Цель работы – выявить содержание онтологии мифа с позиций философии и культурологии.

На протяжении тысячелетий исследователи обращались к бытию или онтологии с разных позиций, отождествляя основание бытия с материальным миром [Лурье 1970; Гюйо 1899; Локк 1985], с идеальной субстанцией [Платон 1993; Св. Фома Аквинский 2001; Лейбниц 1984], или разделяя бытие реальное и идеальное [Декарт 2011]. В настоящей работе онтология понимается согласно антропологическому подходу [Кант 2011; Гуссерль 1991; Хайдеггер 1997; Юнг 1991; Кассирер 1912; Гадамер 1988], подразумевая, что человеческое представление о бытии основано на работе человеческого сознания, бытие онтично и онтологично. Бытию в нашем понимании соответствует греческий термин *πραγμα* – который часто переводится как «вещи, занятия, дела», и означает «то, с чем имеют дело в озаботившемся обращении». В этом термине и направленность фокуса внимания на дело/вещь, на задачу, и вовлеченность интереса человека. Так, еще Парменид соединял мышление и бытие совпадает, отрицая их полное тождество, но отмечая отражение в знании свойств (специфики мышления) познающего субъекта [Рохмистров 2021]. К. Г. Юнг ввел понятие архетипа как сущностно-смысловой единицы культуры – продукта коллективного бессознательного – продолжая антропологический подход к исследованию бытия [Юнг 1991]. Э. Кассирер исследовал онтологию культуры и ее конструктивный элемент – символ [Кассирер 1912], направляя дальнейшие исследования к изучению культуры, окружающего мира и человека как текста [Гадамер 1988], формирования онтологии языка и текста [Деррида 1999].

Не отрицая бытия вне текста, но полагая, что фольклор как формальное выражение и миф как смысловая матрица культуры ясно отражают особенности мышления, миропонимания, норм и ценностей этноса, именно язык и текст мы выбираем в качестве объекта исследования, ограничивая таким образом поле текущей работы онтологией мифа и фольклора.

Продолжая положение Платона «Человек – мера всех вещей», Хайдеггер связывал бытие в мире с присутствием человека [Хайдеггер 1997]. Мир может иметь доонтологически экзистенциальное значение и бытие, однако, бытие в мифе и в фольклоре – это всегда бытие касательно человека, носящее онтологический, присутственный характер. Феноменологически бытие – это универсум сущего, экзистенциал, неразрывно связанный с человеком, фактически, в рамках понимания человека, этноса. Функционально бытие есть *res cogitans*.

Литературный обзор

Можно сказать, что в настоящее время изучение мифа получило второе дыхание. В последние годы исследования мифа вышли за пределы филологии и литературоведения. Миф как совокупность смыслов, система общественных представлений и оценок, или смысловая матрица культуры рассматривается с позиций философии, психологии, культурологии [Grimm 1854; Веселовский 1979; Иванов 1973; Лосев 1972; Лосев 1991; Потебня 1989; Найдыш 1994; Найдыш 2018; Ставицкий 2018; Ставицкий 2019; Ставицкий 2020; Karsdorp 2019; Krasner 2002; Nadales 2019].

Онтология мифа не осталась вне области интереса современных ученых. Ю. М. Романенко рассматривает онтологию мифа, исходя из понимания мифа как воображаемого, как образного постижения действительности [Романенко 2006]. А. И. Субботин уделяет внимание механизму генезиса мифа [Субботин 2018]. Понимание мифа как смысловой матрицы культуры А.В. Ставицкого близко, если не тождественно нашему [Ставицкий 2020]. Определив цель настоящей работы,

нельзя было обойти вниманием разработки единомышленника «Онтология современного мифа» «Неклассическая мифология о когнитивных проблемах и возможностях онтологии мифа», в которых он анализирует онтологию мифа, рассуждая о возможностях и перспективах неклассической мифологии [Ставицкий 2012; Ставицкий 2021]. Трактовка онтологии мифа в настоящей работе не тождественна представленной А.В. Ставицким и представляет в себя бытийный аспект содержания мифа, а также философский анализ бытования мифа в культуре и социуме.

Методы

Для достижения цели исследования используется совокупность общенаучных методов познания в рамках субстратной методологии [Гагаев 1994]. Выбор диалектического подхода обусловлен диалектическим характером объекта исследования – мифа. Цели и предмет исследования – онтология мифа в антропологической трактовке – требуют философско-антропологического подхода.

Результаты и обсуждение

Свойства бытия, по А.А. Гагаеву, включают в себя пространство, время, мир как способ взаимодействия (отношения) людей, историю, психологию, мессианскую роль, формируя идеологию. Согласно субстратной методологии исследования, онтология представляет собой модель организации пространства-времени жизни, включая модели истории, воспроизводства, социальных отношений, духовности, собственности, человека и личности, космоса, пространства-времени, субъекта, объекта, объекта и предмета познания, модели энергии, эфира, качества и количества, меры, нормы и аномальности, взаимодействия, движения, развития, развертывания, структуры и функции, необходимости и свободы, необходимости и случайности, стадийности, циклов, равновесия и неравновесия, баланса, причинности, модели законосообразности, модели организации (тектологии), модель социополитических отношений, а также языковые значимости и производные от них смыслы и значения, языкового человека, языковую картину мира, речевую картину мира, личностно-всеобщий компонент картины мира [Гагаев 2005: 38–40].

Таким образом, миф представляет собой рефлексивные модели онтологии группы. Можно утверждать, что в рамках мифологоса⁴ онтология этноса это этническое восприятие пространства-времени жизни в рамках собственного этнического локального хронотопа или жизни этнического человека в чужом пространстве-времени, формируя способ взаимодействия людей, определяя таким образом социальную философию, этническую оценку истории, формируя способ рефлексии. Рассуждая об онтологии социальной группы, добавить идентичность с социальной ролью, определяющую социально-групповые основания телеологии перфекции, модели взаимодействия и отношения социально-групповой модальности.

А.А. Гагаев писал, что бытие определяется этикой этноса [Гагаев 2005]; я полагаю, что эту трактовку следует расширить и сказать, что бытие определяется аксиологией этноса или социальной группы в целом. Именно аксиология определяет ценности и задает оценки в определенной или неопределенной эпохе или локации в зависимости от того, являются ли они транзиторными или

⁴ Под термином «мифологос» понимается космо-психо-логос этноса в его языковом и дискурсивном воплощении.

постоянными, всеобщими или локально-общими. Так задается время и действие, понятие пространства и движения в мифе и, соответственно, воплощающем миф фольклоре.

Я полагаю, что гносеология первична и формирует онтологию как способ восприятия действительности, формирует наше представление о действительности, ту действительность, которая осознаваема, познаваема человеком, является объектом его познания. Именно человек опредмечивает мир, формируя онтологию, и делает это на основании присущего ему способу познания. Способ познания задается группой, генетико-лингвистически, фиксируется мифологосом.

На основании субстратного подхода можно сформулировать следующую формулу онтологической структуры. Структура бытия как универсум U – бытие в целом в онтологической концепции, содержит основания A – субстрат (субстанциональность как диалектические основания бытия в телеологии перфекции), первичные элементы из множества M – эволюция, прогресс, регресс, созидание, разрушение, труд, условия Z реализации множества M – необходимость, случайность, возможность, отношения R между элементами M – отношения модальности (деонтические, алетические).

Мифологос этносоциальной группы фиксирует субъективно-антропологическое восприятие таких фундаментальных категорий бытия как пространство, движение и время.

Пространство – космос в сознании этноса, охватывающий этносоциальное месторазвитие, т. е. мир «срединный», бытийный для живого человека, и миры «верхний» и «нижний» – места инобытия, испытания, качественных и количественных изменений. Время в фольклоре в целом и в сказке в частности не отделено от пространства и человека. Сочетание цикличности физических процессов и линейности биологического развития лежит в основе разных этнических моделей времени. В представлении разных этносов время может восприниматься как линейное или цикличное, но всегда в центре системы координат – человек. Время фиксирует изменение, развитие, необратимость процессов в бытии. Категории пространства и времени неотделимы от категории движения как отражения изменчивости бытия. Развитие представляет собой нефизическое движение, необратимое и направленное. Если мы рассматриваем социум как систему, то прогресс в онтологии подразумевает изменения, обеспечивающие выживание этнической или социальной группы, а регресс – изменения, приводящие к функциональной и структурной деградации системы, т.е. утрате этносоциальной идентичности, или вымиранию этноса. Так, утрата качественного разнообразия, нивелирование этнокультурных различий оценивалось К.Н. Леонтьевым и А.А. Гагаевым как регресс [Леонтьев 2010; Гагаев 2005]. Целенаправленное изменение окружающего мира, преобразование его в результате свободного волеизъявления человека имеет форму созидания и разрушения. Человек в мифе выступает как творец, а творческий труд как необходимое условие развития, прогресса этноса. На протяжении столетий творчество понималось как создание нового [Платон 1993; Бергсон 1998], однако, говоря об онтологической категории, необходимо отметить, что творчество, в отличие от эволюции, содержит компонент целенаправленности, свободной воли человека. Н.А. Бердяев отмечал, что творчество основано на свободе, но не выделял свободное волеизъявление как основание творчества [Бердяев 2000]. В отличие от Н.А. Бердяева, мы не ограничиваем творчество созданием не

существующего в мире: творчество имеет разные ступени [Лойфман 2003], и включает созидательный труд, представляющий воспроизводительное творчество. Рассматривая этический и эстетический аспекты, творчество подразумевает создание прекрасного [Платон 1993], имеющего социально-культурную значимость [Дубина 2000], удовлетворяющего общественным запросам [Смирнов 1990], под чем мы понимаем способствующее прогрессу общества. Антипод творчества – разрушение. Волевой компонент творчества и его социально-культурная значимость роднит творчество с трудом.

Миф фиксирует этническое понимание необходимости, свободы и случайности, их отношения и взаимозависимость. Так, необходимость может иметь в основании волю лица, наделенного властью или условия, которые невозможно изменить, но можно преодолеть. Необходимость может не допускать преодоления, но приспособление. Необходимость может пониматься как судьба, как форма прогноза. Свобода может носить алетический или деонтический характер, подразумевать возможность целеполагания вне необходимости, выбор жизненного пути, выбор между добром и злом, общим и частным благом в условиях борьбы с необходимостью и влияния случайности. Свобода может носить характер противостояния необходимости или действий, допускаемых в пределах необходимости, приспособления к необходимости. Случайность может пониматься как свобода воли наделенного самосознанием существа или как не основанные на человеческой воле препятствия к осуществлению цели, как неверный выбор, ошибка. В разных мифологических системах случайность бывает обусловлена и не обусловлена необходимостью [Осьмушина 2022].

В качестве оснований общественного развития миф фиксирует различные социокультурные понимания и отношения общего и частного блага, равенства и иерархии, а также основания справедливости.

Фиксируя социальные отношения, нормы, законосообразности и модели праксиологии, миф формализует и модели этнического человека.

Все рассмотренные категории принадлежат бытийному полю человека, неразрывно связаны с онтологией социальной, этнической группы и человечества в целом. Таково содержание онтологии мифа как бытия, зафиксированного в мифе. Рассмотрим далее онтологию мифа как его бытование мифа.

Исходя из понимания мифа системы представлений, установок и оценок, онтологические основания генеза и существования мифа как этносоциального явления – жизнь и смерть, тождественное, схожее и различное, целое и частичное, свобода и необходимость, изменчивость и неизменность, статика и динамика.

Диалектические основания бытия в телеологии перфекции – жизнь и гибель этносоциального коллектива и индивида, как основание для зарождения мифа согласно Ю.М. Романенко [Романенко 2006]. Обладая системным характером, миф, как и всякая система, эволюционирует и развивается, отражая развитие и изменение картины мира своей референтной группы, и одновременно сохраняя и формируя его. Онтология мифа отражает диалектическую взаимосвязь свободы и необходимости как свободы мифотворчества и предлагаемым группой набором образов, архетипов, стереотипов, паттернов и оценок. Миф фиксирует и транслирует оценку референтной группы – эта оценка может быть как выражением догмы, так и неофициальной. Миф содержит оценки интгерентные и адгерентные, мелиоративные, пейоративные и дезиративные, оценки страха и устремления, лишения и причинения, модальность, выраженные в языке мифа, имеет

иллокутивную силу и перлокутивный эффект. Миф обретает выражение в тексте, в образно-символьной форме, оказывая воздействие на реципиента не только на уровне знания, но и на уровне понимания и воздействия, отражая картину мира той этносоциальной группы, которой он принимается и в которой циркулирует. Таким образом, можно сказать, что миф является медиатором человеческого бытия.

Выделим следующие взаимосвязанные функции мифа в обществе:

- онтологические – формирование когерентной конвенциональной картины мира,

- гносеологические – формирование конвенциональной истины, способа познания мира,

- логико-лингвистические – фиксирование матрицы языка и логики мышления,

социальные – основание интеграции и дифференциации, формирование этнокультурной и социодемографической идентичности, выявление социальных конфликтов, фиксация ролевых моделей в тексте, нормирование, фиксация правил и практик, моделей справедливости,

- аксиологические – фиксация и трансляция ценностей, этносоциального содержания прекрасного и возвышенного, низменного и безобразного, формирование содержания стереотипов.

И, наконец, миф отражает и воспроизводит динамику общественного развития, эволюционируя, как и любая система, согласно изменениям среды – общества, в котором циркулирует этот миф.

Заключение

Представляя собой рефлексивную модель онтологии этнокультурной группы, миф отражает этническое восприятие пространства, времени, движения, развития, оснований прогресса и регресса, необходимости, свободы и случайности, общего и частного блага, равенства и иерархии, оснований справедливости, способов социального взаимодействия, формируя модели этнического человека, задавая отношения социально-групповой модальности и этнические и социально-групповые основания телеологии перфекции.

Миф как социокультурное явление неразрывно связан с онтологией как бытием человека. Выполняя посреднические функции между человеком и внеонтологическим миром, фиксируя, сохраняя, транслируя и формируя этнокультурную и социально-групповую картину мира, идентичность и основания для идентификации и дифференциации, ценности, нормы и правила, оценки и стереотипы, этнические модели справедливости, конвенциональную истину, способ познания мира. Миф фиксируется в языке, сохраняя и формируя этническую логику мышления и способы познания, преобладающие формы истины.

Литература

Бергсон А. Творческая эволюция. Москва: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1998. 384 с.

Бердяев Н.А. Смысл творчества: опыт оправдания человека. Москва: Издательство АСТ: Фолио, 2000. 678 с.

Гагаев А.А. Теория и методология субстратного подхода в научном познании. Саранск: МГУ им. Н. П. Огарева, 1994. 48 с.

Гагаев А.А., Гагаев П.А. Философская и культурно-типическая антропология. Русский космо-психо-логос. Культурно-типическая модель науки. Демографические и эстетические основания космо-психо-логоса. Система философии. Том II. Часть 1. Саранск: Издательство Мордовского университета, 2005. 338 с.

Гадамер Г.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. Москва: Прогресс, 1988. 699 с.

Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос, 1991, № 2. С. 186-190.

Гюйо Ж.М. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями. Санкт-Петербург: Т-во «Знание», 1899. 372 с.

Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. Москва: Академический проект, 2011. 335 с.

Деррида Ж. Голос и феномен. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. 208 с.

Дубина И.Н. Творчество как феномен социальных коммуникаций. Новосибирск: Издательство СО РАН, 2000. 192 с.

Кант И. Критика чистого разума. Москва: Эксмо, 2011. 736 с.

Кассирер Э. Познание и действительность: Понятие о субстанции и понятие о функции. Санкт-Петербург: Шиповник, 1912. 454 с.

Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. Том 3. Москва: Мысль, 1984. 734 с.

Леонтьев К.Н. Славянофильство и грядущие судьбы России. Москва: Институт русской цивилизации, 2010. 1232 с.

Лойфман И.Я., Руткевич М.Н. Основы гносеологии. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2003. 150 с.

Локк Дж. Сочинения в трех томах: Т. 2. Москва: Мысль, 1985. 560 с.

Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф // Труды по языкознанию. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 480 с.

Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с.

Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Ленинград: Ленинградское отделение издательства «Наука», 1970. 664 с.

Найдыш В.М. Мифотворчество и фольклорное сознание // Вопросы философии. 1994. №2. С. 48–53.

Найдыш В.М. Основные закономерности мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 181–187.

Осьмушина А.А. Семантика сказок: сравнительный анализ «бродячих сюжетов» разных народов. Саранск: Издательство Мордовского университета, 2022. 156 с.

Платон. Сочинения: в 4 т. Москва: Мысль, 1993. Т. 2. 528 с.

Потебня А.А. Слово и миф. Москва: Правда, 1989. 622 с.

Романенко Ю.М. Онтология мифа. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. 140 с.

Рохмистров В. Г. Парменид «О природе»: Философское прочтению Москва: Издательство РХГА, 2021. 205 .

Св. Фома Аквинский. Онтология и теория познания: фрагменты сочинений. Москва: ИФ РАН, 2001. 206 с.

Смирнов И. П. Бытие и творчество. Marburg; Lahn: Hörner, Cop. 1990. 106 с.

Ставицкий А.В. Миф и исходные параметры его структурирования // Вопросы психолингвистики, 2019. №3 (41). С. 174–185.

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

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

Ставицкий А.В. Неклассическая мифология о когнитивных проблемах и возможностях онтологии мифа // Философская мысль, 2021, № 10. С. 1-10. DOI: 10.25136/2409-8728.2021.10.36441

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

Субботин А.И. Миф как социально-онтологическая структура // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов I Международной научной междисциплинарной заочной конференции (ноябрь 2017 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2018. С. 299–304.

Хайдеггер М. Бытие и время. Москва: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Юнг К. Г. Архетип и символ. Москва: Ренессанс, 1991. 297 с.

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

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

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

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

References

Bergson A. (1998). Creative Evolution. Moscow, CANON-press, Kuchkovo Pole Publ. 384 p. (In Russian).

Berdyayev N.A. (2000). The Meaning of Creativity: the Experience of Justifying a Person. Moscow, AST Publishing House, Folio. 678 p. (In Russian).

Gagaev A.A. (1994). Theory and Methodology of the Substrate Approach in Scientific Cognition. Saransk, Publishing House of Mordovia university. 480 p. (In Russian).

Gagaev A.A., Gagaev P.A. (2005). Philosophical and Cultural-typical Anthropology. Russian Cosmo-psycho-logos. Cultural-typical Model of Science. Demographic and Aesthetic Foundations of Cosmo-psycho-logos. The System of Philosophy. Vol. II. Part 1. Saransk, Publishing House of Mordovia university. 338 p. (In Russian).

Gadamer G.G. (1988). Truth and Method: Fundamentals of Philosophical Hermeneutics. Moscow, Progress Publ. 699 p. (In Russian).

Husserl E. (1991). Paris Reports. In: Logos, No. 2. Pp. 186–190. (In Russian).

Guyot J.M. (1899). The Morality of Epicurus and Its Connection with Modern Teachings. St. Petersburg, Publishing House “Znanie”. 372 p. (In Russian).

Descartes R. (2011). Reasoning About the Method to Guide Your Mind Correctly and to Find the Truth in the Sciences and Other Philosophical Works. Moscow, Academic Project Publ. 335 p. (In Russian).

Derrida J. (1999). Voice and Phenomenon. Saint Petersburg, Aleteya Publ. 208 p. (In Russian).

Dubina I.N. (2000). Creativity as a Phenomenon of Social Communications. Novosibirsk, Publishing House of SB RAS. 192 p. (In Russian).

Kant I. (2011). Criticism of Pure Reason. Moscow, Eksmo Publ. 736 p. (In Russian).

Kassirer E. (1912). Cognition and Reality: The Concept of Substance and the Concept of Function. St. Petersburg, Rosehip Publ. 454 p. (In Russian).

Leibniz G.V. (1984). Works in Four Volumes. Volume 3. Moscow, Mysl Publ. 734 p. (In Russian).

Leontiev K.N. (2010). Slavophilism and the Future Destinies of Russia. Moscow, Institute of Russian Civilization Publ. 1232 p. (In Russian).

Loifman I.Ya., Rutkevich M.N. (2003). Fundamentals of Epistemology. Yekaterinburg, Bank of Cultural Information. 150 p. (In Russian).

Locke J. (1985). Works in Three Volumes: Vol. 2. Moscow, Mysl Publ. 560 p. (In Russian).

Losev A.F. (1982). Sign. Symbol. Myth. Works on linguistics. Moscow, Publishing House of Moscow University. 480 p. (In Russian).

Losev A.F. (1991). Philosophy. Mythology. Culture. Moscow, Politizdat Publ. 525 p. (In Russian).

Lurie S.Y. (1970). Democritus. Texts. Translation. Researches. Leningrad, Leningrad branch of the publishing house “Nauka”. 664 p. (In Russian).

Naidysh V.M. (1994). Mythmaking and Folklore Consciousness. In: Studies in philosophy. № 2. Pp. 48–53. (In Russian).

Najdysh V.M. (2018). The Basic Patterns of Mythmaking // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials of the 1st International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol). Sevastopol, Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov of Sevastopol. Pp. 181–187. (In Russian).

Osmushina A.A. (2022). Semantics of Fairy Tales: Comparative Analysis of “Wandering Plots” of Different Peoples. Saransk, Mordovian University Press, 2022. 156 p. (In Russian).

- Plato.* (1993). *Essays: in 4 Volumes.* Moscow, Mysl Publ. Vol. 2. 528 p. (In Russian).
- Potebnya A.A.* (1989). *Word and myth.* Moscow, Pravda Publ. 624 p. (In Russian).
- Romanenko Yu.M.* (2006). *Ontology of Myth.* St. Petersburg, St. Petersburg University Press Publ. 140 p. (In Russian).
- Rokhmistrov V.G.* (2021). *Parmenides "On Nature": Philosophical Reading.* Moscow, Publishing House of the Russian Academy of Sciences. 205 p. (In Russian).
- St. Thomas Aquinas.* (2001). *Ontology and Theory of Knowledge: Fragments of Essays.* Moscow, IF RAS Publ. 206 p. (In Russian).
- Smirnov I.P.* (1990). *Being and Creativity.* Marburg; Lahn, Hörner, Cop. Publ. 106 p. (In Russian).
- Stavitsky A.V.* (2019). *Myth and Initial Parameters of its Structuring.* In: *Journal of psycholinguistics.* №3 (41). Pp. 174–185. (In Russian).
- Stavitsky A.V.* (2020). *Myth as a Semantic Matrix of Culture and its Universal.* In: *Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials of the 4rd International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (June 2020, Sevastopol).* Sevastopol, Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov of Sevastopol. Pp. 86–92. (In Russian).
- Stavitsky A.V.* (2018). *Mythmaking as a Way of Value Meanings Formation.* In: *Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials of the 1st International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol)].* Sevastopol, Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov of Sevastopol. Pp. 187–191. (In Russian).
- Stavitsky A.V.* (2021). *Nonclassical Mythology About Cognitive Problems and Possibilities of Myth Ontology.* In: *Philosophical Thought, 2021, No. 10.* Pp. 1-10. DOI: 10.25136/2409-8728.2021.10.36441 (In Russian).
- Stavitsky A.V.* (2012). *Ontology of Modern Myth.* Sevastopol, Ribest. Publ. 544 p. (In Russian).
- Subbotin A.I.* (2018). *Myth as a Socio-ontological Structure // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials of the 1st International Scientific Interdisciplinary Correspondence Conference (November 2017, Sevastopol).* Sevastopol, Branch of Moscow State University named after M.V. Lomonosov of Sevastopol. Pp. 299–304. (In Russian).
- Heidegger M.* (1997). *Being and Time.* Moscow, Ad Marginem Publ. 452 p. (In Russian).
- Jung K.G.* (1991). *Archetype and Symbol.* Moscow, Renessans Publ. 297 p. (In Russian).
- Grimm J.* (1854). *Drite Ausgabe, vol. 1.* Dietrichsche buchhandlung, Göttingen. 1228 p.
- Karsdorp F., Fonteyn L.* (2019). *Cultural entrenchment of folktales is encoded in language.* In: *Palgrave Commun.* № 5, 25 [Electronic resource]. URL: <https://doi.org/10.1057/s41599-019-0234-9> (date of treatment: 07.07.2021).
- Krasner D.A.* (2002). *Semantics and Fiction.* In: *Erkenntnis (1975-).* № 57(2). Pp. 259–275. DOI: <https://doi.org/10.1023/A:1020960629337>.
- Nadales M.R.* *Retellings of tradition. Little Red Riding Hood and the voice of the wolf.* In: *Fabula.* № 60 (3–4). 2019. P. 244-262. DOI: <https://doi.org/10.1515/fabula-2019-0016>.

Сведения об авторе:

Осьмушина Анастасия Андреевна

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

E-mail: 98781985@mail.ru

Bionotes:

Osmushina AnastasiaAndreevna

Associate Professor, Department of the English language for Professional
communication, National Research Ogarev Mordovia State University, Candidate of
Philosophy (Saransk, Russia).

Для цитирования:

Осьмушина А.А. Онтология мифа // Мифологос. Серия «Философия мифа:
онтология, аксиология, методология». №1 (5). 2023. С. 13–23.

For citation:

Osmushina A.A. Ontology of Myth // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology,
Axiology, Methodology. no 1 (5). 2023. Pp. 13–23.

УДК 167.5

НАЧАЛО ВСЯКОЙ СУЩНОСТИ МИФОЛОГИЧНО

Буровский Андрей Михайлович
ООО «КИФАБ» (г. Санкт-Петербург, Россия)

The beginning of every essence is mythological

Сведения, которыми не располагали древние, были довольно обширны.

Марк Твен

Мы поразительно не далеко ушли от древних в нашем невежестве.

Академик А.Л. Яншин

Аннотация

Статья анализирует причины, по которым начало истории всякого народа тонет в мифах и легендах. Явление это прекрасно известно специалистам, но слабо осмысленно. Автор приходит к выводу, что такова природа вообще всякой сущности: природной или исторической. Начало любого явления мало известно, потому что всякий народ, государство, общественный институт или сословие стали могучими и начали играть роль в истории, они мало кому интересны. А сам народ и государство на ранних стадиях становления слишком заняты выживанием, чтобы оставлять много источников.

Очень характерна история Древнего Рима, первые три века которой документированы более поздними историками. Уже из-за скудности источников они конструировали раннюю историю в соответствии со своими предпочтениями и предпочтениями современников.

Впрочем, ранняя история России и история любой известной автору европейской страны точно так же тонет в тумане мифологии.

Точно так же всегда крайне малоизвестны и истории происхождения биологических видов, биоценологических систем и космологических сущностей. И представления древних, и современные представления о возникновении Вселенной от начала до конца мифологичны.

По видимому, мифологическая стадии истории вообще любой сущности – имманентное свойство всех объектов и систем материального мира.

Ключевые слова: начало; история; эволюция; источники; мифология

THE BEGINNING OF EVERY ESSENCE IS MYTHOLOGICAL

Burovsky Andrey Mihaylovich
KIFAB LLC (Saint-Petersburg, Russia)

Abstract

The article analyzes the reasons why the beginning of the history of any nation is drowned in myths and legends. This phenomenon is well known to specialists, but poorly understood. The author comes to the conclusion that such is the nature of any essence in general: natural or historical. The beginning of any phenomenon is little known, because every nation, state, social

institution or estate has become powerful and has begun to play a role in history, they are of little interest to anyone. And the people and the state itself in the early stages of formation are too busy with survival to leave many sources.

The history of ancient Rome is very characteristic, the first three centuries of which are documented by later historians. Already because of the paucity of sources, they constructed early history in accordance with their own preferences and those of their contemporaries.

However, the early history of Russia and the history of any European country known to the author is similarly drowned in the fog of mythology.

In the same way, the history of the origin of biological species, biocenotic systems and cosmological entities is always extremely little known. Both the ideas of the ancients and the modern ideas about the origin of the Universe from beginning to end are mythological.

Apparently, the mythological stage of the history of any entity in general is an immanent property of all objects and systems of the material world.

Keywords: start; history; evolution; sources; mythology

Введение (Introduction)

Еще в XVIII столетии Герхардт Фридрих Миллер говаривал, что в истории любого народа строго документированному периоду предшествуют мифологический период и недостоверный [Миллер 1996:44].

Миллер имел в виду историю Сибири и России в целом, но точно так же происхождение и ранняя история любых объединений людей уходят в мифологический полумрак. С какого-то момента появляются факты, опирающиеся на источники; в этих источниках отражается и ранний, мифологический период народа и государства.

То есть самые ранние периоды истории восстанавливаются на основании записанных древними устных преданий. Чаще всего эти записи невняты, содержат разные варианты описания и истолкования событий, дополняются данными фольклора, сведениями соседей и так далее.

Это прекрасно видно на примере предковой для нас, но уже завершившейся цивилизации: античной.

Все традиционные «истории» античности, начиная с сочинений Фукидида и Геродота, говоря о древнейших событиях, поневоле апеллируют к мифам.

Существовали ли Рем и Ромул? Выкормила ли их волчица?

Плутарх ссылается на работу астролога Тарутия, который якобы по просьбе своего друга Варрона вычислил дату рождения Ромула и Рема и основания Рима с помощью астрологических расчетов. По словам Плутарха, Тарутий сообщил, что братья были зачаты в день солнечного затмения, 24 июня 772 года, в третьем часу после восхода Солнца и появились на свет 26 марта 771 года до Р.Х. Рим же был основан 4 октября 754 года до Р.Х.

Уже Плутарх сильно сомневался в достоверности и этих, и многих других сведений о Реме и Ромуле. Притом, что для римлянина сомнения в исторических мифах становились отступничеством от священной традиции и кощунством.

Ученые новых народов Европы не были римлянами – соответственно, не ощущали себя предателями и кощунниками, сомневаясь в мифах о Ромуле и Реме. Но и они вынуждены были сочинять собственные мифы, – часто на основе древнеримских.

Римский миф гласит, что Ромул назвал лучших людей патрициями – от слова pater – «отец». «Отцы народа». Вторых – плебеями. Слово plebei происходит от plebs – «простой народ», простолюдины.

Позднейшие историки, начиная с Гиббона, считают – Ромул отделял не «хороших» от «плохих», а потомков первопоселенцев от потомков тех, кто пришел позже.

Некоторые мифы историков вызвали бы у римлян веселый смех: хотя бы бредни марксистов о том, что Ромул назвал патрициями «рабовладельцев».

Но ведь достоверных данных нет. Мифологический период.

Ромулу приписывается установление, что неграждане не имеют права носить тоги, а у сенаторов тоги должны быть с пурпурно-красной полосой по низу. Было? Не было?

Подчинился ли древнейший Рим городу Альба-Лонга? Правили ли семь первых царей-рекссов, и действительно ли царь Луций Тарквиний воевал с латинами, этрусками и сабинянами?

Вот замечательная история того, как Гораций Коклес защищал подходы к Капитолийскому холму, к мосту через Тибр. Пока разрушали мост, Коклес остался один на захваченном врагами берегу. Этруски даже остановились от изумления. А Гораций Коклес обозвал их царскими рабами, которые, не имея собственной свободы, идут отнимать чужую. В последний момент мост с грохотом рухнул, а Коклес прямо в доспехах прыгнул в Тибр. Он переплыл быструю реку, не получив ни единой царапины. Горацию Коклесу воздвигли статую на форуме, все римские граждане принесли ему свои дары в зависимости от благосостояния. Ему дали столько земли, сколько он мог обвести плугом за день.

... Беда в том, что эту замечательную историю мы знаем от авторов, живших через 200-300 лет после подвига, а потомки Горация Коклеса, возделывавшие завидный надел, нам неизвестны

Было? Не было?

Действительно ли героический Гай Муций Корд решил убить этрусского царя Порсену, а когда его схватили и пугали пытками, Гай Муций протянул правую руку в разведенный на алтаре огонь и держал ее там, пока рука не обуглилась. Мужество Гая Муция так поразило этрусков, что его отпустили, а Порсена заключил с Римом мир и снял осаду. За потерю правой руки Муция прозвали Сцевола (scaevola – «левша»). Ему поставили статую на форуме и подарили луга за Тибром, названные в связи с этим Муциевыми.

Эта история вызывает больше доверия, потому что и в I веке до Р.Х. жили потомки Гая Муция. Но все-таки – не очень достоверно, мало источников. Недостоверный период.

Только с III века до Р.Х. состояние источников позволяет писать историю Рима... Что делали и сами римляне, и их потомки [Буровский, 2013].

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

На примере римской и греческой истории хорошо видно, как рационально осмысляемые мифологические представления о древнейшей истории все больше сменяются точными сведениями, фактами, утверждениями, которые можно проверить с помощью нескольких источников и так далее.

Поздняя «научная история» критична к мифам, но точных данных все равно нет. В результате ранняя история любого народа и даже любого государства **вероятностна**. Она предлагает не только и даже не столько точно установленные факты, сколько разнообразные версии событий.

Точно такие же периоды мифологической и недостоверной истории видны и в историях более поздних народов.

Но в летописях Руси отражается не то, что сказали бы о самих себе и своей истории племена славян и финно-угров, медленно объединявшиеся в Русь. Даже не то, что хотел бы сказать о себе Рюрик и его приближенные – а то, что о них думали спустя столетия.

Первый, кто всерьез исследовал «Повесть временных лет», – академик Алексей Александрович Шахматов. Он полагал, и его мнение разделяют почти все более поздние исследователи, что первый летописный свод, Древнейший свод, составлен был на кафедре Митрополита Киевского, основанной в 1037 году [Шахматов 2011]. А призвание Рюрика датируется 862 годом. Почти за двести лет до Нестора [Рыбаков 1963: 193].

Существовал ли вообще князь Рюрик, как историческая персона? Или это собирательное название, персонификация целого рода соколов-Роригов [Геденов 1862: 184–192]? Или это собирательное название двух-трех последовательно правивших людей [Stredowsky 1710]?

Если Рюрик и существовал, нам достоверно не известно, кем он был, каково его происхождение и откуда он пришел в варяжский Адельгьюборг, который славяне позже назовут Ладогой. Был ли Рюрик варягом из рода Скьёльдунгов? Правил ли он в Доррестоле и в Ютландии? [Кузьмин 2004; Буровский 2013] Или он был из племени ободритов [Бозау 1963; Paulsen 1933:212]? Или был гетом или росомоном [Иловайский 2004: 189]? Или западным славянином или готом? [Сахаров 2003: 87]. Или пруссом [Ломоносов 1766: 43; Ломоносов 1952: 7-12]?

Эта неопределенность и позволяет создавать о Рюрике самые невероятные и противоречащие друг другу мифы разной степени убедительности. Вплоть до провозглашения его солеваром из Старой Руссы [Анохин 1994: 89].

Точно так же нам не известно даже, были ли каждый из первых князей Руси, Хельг-Олег, Ингвар-Игорь и Хельга-Ольга одним лицом, или в образе каждого из них «слепились» несколько людей разных поколений [Буровский 2013; Гримберг 1997].

Так же, как римские граждане вполне серьезно рассуждали о характере и поступках Муция Сцеволы или Ромула, современные россияне обсуждают детали биографий Игоря и Ольги, не отделяя достоверных знаний об эпохе от мифологических сказаний и летописных преданий.

Это происходит потому, что общественное сознание требует хоть какой-то определенности. Поэтому на уровне популяризации сведений о ранней истории Руси, и даже в школьных учебниках известные историкам и обсуждаемые ими неясности исчезают. 90% даже хорошо образованных людей (например, физиков, математиков, врачей или биологов) просто не имеют о них совершенно никакого представления.

Тут и коренится разница между историей как исторической памятью народа, и историей как наукой.

Народная традиция принимает мифы как факты.

Ученые-историки XVII-XIX веков вынужденно работали с мифологическими писаниями ранних историй и порой создавали свои собственные трактовки мифологических представлений. Об одном Рюрике написаны целые библиотеки. Для справки сошлюсь на собственную книгу, в которой приводятся многие версии и рассуждения [Буровский 2013]. Но ученый уже тех времен хотя бы пытается понять, по словам Леопольда фон Ранке (1795-1886), «как это было на самом деле».

Ученый-историк XIX-XXI столетий вынужден работать и с мифами древних и с суждениями уважаемых коллег XVIII- начала XX веков, которые не менее мифологичны.

Аналогии с происхождением биологических таксонов

Легко заметить, что точно так же, как история народов, теряется во мгле и история биологических существей. Хорошо известны истории видов, родов и семейств, которые уже стали многочисленными и вписаны в геологическую летопись тысячами и десятками тысяч находок.

Но возникновение всех до единого таксонов всегда вызывает вопросы у палеонтологов. Даты появления всех таксонов, в том числе и таксоны крупных млекопитающих, «прыгают», различаясь порой на миллионы лет. Даты вступают друг с другом в противоречия. Разные палеонтологи называют разных предков крупных таксонов.

Стало общим местом история эволюции лошади. Она описана многократно и подробно, как в специальной литературе [Основы... 1962], так и в популярной [Эндрюс 1963]. Приводится схема и сегодня [Бондаренко, Михайлова 2006]

Но древнейшие предки (или не предки?) лошадей, пропалеотерии, жившие около 50 (или 45? Или 55?) млн лет назад, известны буквально по нескольким находкам в Европе и в Китае. О них крайне мало известно.

Гиракотерии, украшавшие Землю около 40 млн лет назад, долгое время считались первым бесспорным представителем лошадиных. Один из них так и был назван эогиппусом, то есть «лошадью зари». Эогиппуса описывали как маленькую примитивную лошадь «размером с маленького фокстерьера». Похоже, что сравнить именно с фокстерьером бедного эогиппуса первым придумал знаменитый палеонтолог Ричард Оуэн (1804-1892) – он увлекался охотой на лис, в которой используют как раз фокстерьеров. [URL: <https://extinct-animals.fandom.com/ru/wiki/%>]

Эогиппуса считали прямым предком лошади, это пропагандировалось и в литературе для образованных неспециалистов [Эогиппус 1957:111].

Сегодня же ученые склонны «развенчать» бедного эогиппуса, и найти лошадям более достойного предка. [Froehlich 2002: 141—256].

Возникают сомнения и в происхождении лошадей от гиракотериев [Thomas 2005].

Причины сомнений просты – ранняя история лошадиных известна предельно скверно. И не потому, что исследователи «не старались» – данных катастрофически не хватает.

Это один пример, изложенный предельно кратко... А их можно привести десятки.

Как видно, происхождение любой сущности проходит те же самые три этапа, о которых говорил Миллер... Границы между которыми, конечно, можно выстроить только относительно и произвольно.

Три этапа истории Вселенной

Конечно, есть огромная разница в написании римской истории и истории Метагалактики. Римляне оставили свои мифы, галактики и звезды мифы не сочиняют и не пишут. Но историк Рима имеет дело с интерпретациями мифов учеными XV-XIX и даже XX веков...

Как и космолог – с мифами своих предшественников.

В истории Вселенной тоже пора выделить этапы, или периоды, наподобии тех, которые давно выделялись при изучении истории.

Ведь история мироздания такова же, как история стран и народов. Чем древнее – тем непонятнее, вероятностнее, неопределеннее.

Возникновение и ранняя история Вселенной так плохо известны, наши знания так неопределенны, что у нас просто нет выбора... Мы обречены или обходить эти вопросы молчанием, или додумывать. Создавать мифы... они же гипотезы и теории.

Для более поздних времен бытия Вселенной наши мифы (теории и гипотезы) становятся более надежными и аргументированными, но только постепенно превращаются в теории, которые строго основываются на фактах.

Самая распространенная, чуть ли не официально принятая теория возникновения Вселенной очень хорошо изложена Леонидом Ефимовичем Грининым: «Вселенная появилась в интервале от 10 до 20 млрд лет назад (часто указывают более точную дату 13,7 млрд лет) как бы ниоткуда, из гипотетического совершенно особого состояния сингулярности в результате Большого взрыва и очень быстрого расширения. До этого не существовало ничего, ни материи в какой-либо форме, ни пространства, ни времени» [Гринин 2013: 11].

Совершенно справедливо, что «теория Большого взрыва ныне общепринята и стала важной составной частью современного научного мировоззрения. Она очень удобна для исторического изложения.

А дальше еще лучше: «В момент Большого взрыва вся Вселенная была исторгнута из микроскопического ядра, по сравнению с которым песчинка весом в долю грамма выглядит исполином», – пишет, например, Брайон Грин [Greene 2000:7]. «По сравнению с большим взрывом, звук взрыва самой мощной атомной бомбы человечества, в лучшем случае, будет сравним с шорохом падения на землю комара на другой стороне Земли», – гуляет по интернету сравнение некоего Вентиньи.

Обсуждения того, насколько громким был взрыв в пространстве вне атмосферы, насколько он громче был взрыва атомной бомбы, с точки зрения науки может вызывать только улыбку: на уровне обсуждения количества чистых и нечистых душ, которые могут поместиться на острие иголки или выяснения еще одного, не менее животрепещущего вопроса: были ли пупки у Адама и Евы.

Физик с ученой степенью пишет явную нелепость. Каковы бы ни были его заслуги перед наукой, в данном случае он выступает в роли неудачливого мифотворца. И ничего с этим поделать невозможно.

Или вот предположение: «в сингулярности или около нее Вселенной управляла совсем другая физика, отнюдь не сводящаяся к тому, что мы сейчас знаем о ее законах [Чернин 2005: 31]».

Если всерьез принимать эту самую сингулярность – все логично. Но ведь и Тит Лукреций Карр отрицал влияние богов на жизнь человека, принимая за факт бытие Юпитера и Юноны [Карр 1983]. Он был очень логичен в своем отрицании.

В общем, творится миф. Да какой!

«Вначале был взрыв. Не такой взрыв, который знаком нам на Земле и который начинается из определенного центра и затем распространяется, захватывая все больше и больше пространства, а взрыв, который произошел одновременно везде, заполнив с самого начала все пространство, причем каждая частица материи устремилась прочь от любой другой частицы. В этом контексте

«все пространство» может означать либо все пространство бесконечной Вселенной, либо все пространство конечной Вселенной, которое замкнуто на себя, как поверхность сферы. Каждую из этих возможностей нелегко постичь, но это нам не помешает: оказывается, что на историю ранней Вселенной не влияет, является ли пространство конечным или бесконечным» [Вайнберг 2000].

Не напоминает ли вам это описание атрибутивов Высшего существа? К слову, отмечу для иллюстрации условности наших представлений, что, «когда физики, например приверженцы стандартной теории горячей вселенной и иных ее версий, спорят о том, какой величины была свернутая Вселенная в состоянии сингулярности, (планковской длины $1,616 \times 10^{-33}$ см или меньшей), а равно за какое время она возникла (за планковское, то есть в 10^{-43} секунды или за меньшее), то, с одной стороны, за этим, конечно, стоят сложные научные проблемы, но с другой – на ум приходят невольно ассоциации со схоластическими спорами философов средних веков, в том числе о том, сколько чертей уместится на кончике иголки».

Л.Е. Гринин совершенно прав и в том, что «идея Большого взрыва в философском плане, по существу, равнозначна идее первотолчка, которую обосновывали натурфилософы и ученые XVII века, и даже Акта творения. Повторим, суть идеи (не беря колоссальную разницу в уровне научной базы) в том, что нечто появляется в результате одного, не поддающегося объяснению нашими знаниями, акте и с помощью неясной, но сверхмогущественной силы» [Гринин 2013: 19].

Не удивительно, что далеко не все принимают гипотезу Большого взрыва. «Так, известный шведский физик и астрофизик, лауреат Нобелевской премии Х. Альвен отнес гипотезу Большого взрыва к разряду математических мифов. Отмечая возрастание фанатичной веры в него, он пишет: «...Эта космологическая теория представляет собой верх абсурда - она утверждает, что вся Вселенная возникла в некий определенный момент подобно взорвавшейся атомной бомбе, имеющей размеры (более или менее) с булавоочную головку. Похоже на то, что в теперешней интеллектуальной атмосфере огромным преимуществом космологии «Большого взрыва» служит то, что она является оскорблением здравого смысла: *credo, quia absurdum* («верую, ибо это абсурдно»)!» Когда ученые сражаются против астрологических бессмыслиц вне стен «храмов науки», неплохо было бы припомнить, что в самих этих стенах подчас культивируется еще худшая бессмыслица» [Роузвер 2005].

Самое любопытное: совершенно не факт, что он вообще был – Большой взрыв. Фред Хойл полагал: «Причина по которой ученым нравится Большой взрыв, заключается в том, что их разум затмила Книга Бытия».

Но и «чисто научные» возражения были. От полного отрицания Большого взрыва – как у знаменитого основателя советской уфологии, астронома Феликс Юрьевич Зигель (1920-1988). Он полагал, что «относительно реликтового фона Вселенной все галактики (и Земля!) практически покоятся! Никакого взрывоподобного разлёта галактик в природе просто не существует» [Зигель 1993]

Еще более серьезную критику теории «Большого взрыва» развернули и Кэри, и Рудольф Константинович Баландин [Баландин 2009].

Существуют и серьезные причины полагать, что Вселенная пульсирует, но никогда не сжимается до некой «точки сингулярности». Так считал Александр Владимирович Галанин [Галанин 2012].

Знаменитый Георгий Антонович Гамов, проведший большую часть в жизни в США и ставший знаменитостью как американец George Gamow (1904-1968) со своими сотрудниками уже в 1950-е годы предположил: Вселенная сжалась вовсе не до размеров точки, а до размеров светового года – то есть $9\,460\,730\,472\,580\,800$ ($\approx 9,46 \cdot 10^{15}$) метров [Gamov 1952].

Эти представления разделяет такой известный астрофизик, как Николай Николаевич Горькавый

К почти таким же выводам пришли американский астрофизик из Принстона Пол Стейнхард (род в 1952) и Нил Джеффри Турок (род в 1958) из Южной Африки [Steinhardt 2007].

Но что значит возражение, и вообще всякая там наука, когда строится миф?!

Горькавый приводит случай, когда ему сообщили вполне всерьез: если он считает, что «сингулярная точка» была крупнее сперматозоида, он – враг науки [Горькавый].

Почему так? Потому что эта самая сингулярная точка – часть мифа. Для научного сознания очевидно, что сомневаться можно и нужно в чем угодно, что могут быть и должны быть разные точки зрения.

Мифологическое сознание требует совершенно иного. Сомневаться можно разве что в деталях мифа... Что молоко пролила не Гера, а нимфа. Что Амальфея была не нимфа, а вовсе даже коза. Что сингулярная точка была размером не со сперматозоид, а скажем... ну, с горчичное зернышко.

Миф разворачивается со всеми красочными подробностями! Подробно описывается, как вещество эволюционировало

1 От доатомарного состояния к атомарно-молекулярному

2 От газовых и пылевых облаков – к космологическим структурам.

этот «путь к нынешней знакомой Вселенной» через образование атомов, а потом космологических объектов в работах многих ученых прописывается очень подробно... [Горбунов, Рубаков 2008]

Сроки каждой из «эпох» каждый автор называет свои [Фейгин 2016]. Сроки их существования вычисляются очень убедительно – по крайней мере на вкус неспециалиста. Но все – пальцем... во Вселенную.

К любым «точным датировкам всех периодов космической эволюции» следует относиться так же, как к установлению времени Творения, которое протестантские священники 17 века исчисляли с точностью до «11 часов утра, 11 ноября 4650 лет до Рождества Христова».

Или как к «установлению» точного времени сотворения Японии богами Идзанаги и Идзанами. В Японии второй половины XIX века назывались «точные даты» того, как Идзанами ударил копьем то ли в облака, то ли в океан, и с его копья скатились капли, превратившиеся в Японские острова.

Мифы, мифы... Даже вполне вероятные события – сам по себе Большой взрыв – расцветаются выдуманными деталями и уточнениями, которые вовсе не вытекают из материала.

Вполне возможно, существовала доатомная эпоха бытия Метагалактики. Но почему она продолжалась именно 700 тысяч или миллион лет? Тем более, времени то еще не было...

В таких случаях выдавать предположения за факты – даже не мифотворчество, а скорее авторские попытки создавать собственные версии религиозных постулатов.

От того, что они создали именно авторские версии, и привели математические расчеты, ничего не меняется.

В конце концов, множество протестантских теологов в XVI–XVII веках вычисляли «точную дату» сотворения мира, применяя математические модели – порой достаточно сложные.

Выводы простые:

1 Отвергнув идею Божественного Творения, brave ученые богоборцы не только придумали себе другой способ Творения. Они создали авторские версии мифа.

2 Реконструкции прошлого Метагалактики «до звезд» очень примерны. Они построены на аналогиях, логических построениях и догадках. Это умозрительные гипотезы, лежащие между наукой и мифологией. Наукоподобные мифы.

Заключение (Conclusions)

Получается – чем бы мы не занимались, нам всегда будет не хватать информации о начале изучаемого явления.

Ведь «наука выросла из локальной деятельности человека и по своему характеру человекомерна. Этот опыт, как и человеческая деятельность, не носит вселенский характер». «Наука в силу локальности своего знания не может обладать достаточной для абсолютно точного вывода информацией. И может достоверно настаивать лишь на знании конкретных истин, которые не включают в себя контекст. Однако там, где контексты неизбежны и множественны, в процессе познания она вторгается в «сумеречную зону» непознанного, домысливая то, чего ей не хватает».

Тут есть что домысливать, и «с помощью мифа наука восполняет недостающие звенья и, делая предположительное и воображаемое действительным, создает иллюзию ответа» [Ставицкий 2020: 184].

«Домысливание» не невинно и не нейтрально, даже когда речь идет об истории биологических и космологических феноменов. Но в этих случаях уважаемые коллеги лишь пользуются «сумеречной зоной», чтобы создать удобные для них личные или групповые мифологии. Это далеко не безобидное занятие, потому что размывает грань между наукой и сказкой, чревато искажением рациональной картины мира – особенно для неискушенного «массового человека». Искажение картины мира может оборачиваться рождением самых безумных идеологий и сект, принятием властями самых фантастических решений.

Борьба с «глобальным потеплением» – наверное, самый яркий пример того, как мифология, казалось бы, в негуманитарной сфере оборачивается грандиозными политическими результатами [Гор, 2007].

В изучении же истории «иллюзия ответа» закономерно приобретает облик самого что ни на есть красочного, самого героического мифа. Ведь «мифологическая интерпретация истории ... является неотъемлемым атрибутом человеческого бытия, обеспечивающей целостность общественного сознания». «Мифологическая интерпретация истории основывается на мифологемах – устойчивых сюжетах, образах об «идеальном обществе», «идеальном человеке» в прошлом или будущем. При этом мифологемы имеют в себе архетипы времени и пространства» [Крайнов 2019: 366].

Для более позднего времени труднее создать идеальные образы – именно потому, что о них «слишком много» известно. А тут проверяй, какие героические

слова произнес Муций Левша, и как мудро ответила княгиня Ольга сластолюбивому византийцу Константину.

«Для людей мир таков, каким они его мыслят» [Ставицкий 2019:42], – вот они и хотят мыслить себя потомками героических предков.

Можно сколько угодно высмеивать бесконечные вариации на тему «богатыри, не вы»: говоря, что все они – то сказки о «золотом веке», то попросту старческое брюзжание, но постоянная апелляция к героическому прошлому делает общество устойчивее на ветрах истории. Ветры эти всегда не ласковы. По существу, всем народам на протяжении всей своей истории приходилось совершать колоссальные усилия просто для того, чтобы продолжать физически существовать.

И не случайны попытки всех врагов и во все времена разрушить этот образ «светлого прошлого». Образ героических предков, которые жили проще нас, имели меньше вещей, но были честнее и храбрее, необходим уже, чтобы установить для себя некую важную планку.

Убедить современных россиян в том, что Рюрик был старый дурак, а княгиня Ольга – агрессивная и злобная садистка – намного более важная военно-политическая победа, чем разгром танковой армии под Прохоровкой.

Не случайно коммунистам было так важно снизить образ русских императоров. Объявить Александра III алкоголиком и дураком [Бахарев 2020: 361-363], а русскую историю, как выразилась незабвенная девственница Валерия Новодворская – «лузерами, квакающими из своего болота вслед машине цивилизованной истории» [Новодворская, 1999: 67].

Литература

Анохин Г.И. Рюрик – солевар из Старой Руссы //Человек. 1994. № 4.

Баландин Р. К. От Николы Теслы до большого взрыва. Научные мифы. Москва: Яуза, Эксмо, 2009. 308 с.

Бахарев Н. Ю. Исторические мифы об Александре III // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А. В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. (дата обращения: 05.04.2022).

Бозау Г. фон Славянская хроника. Москва: Изд-во АН СССР, 1963.

Бондаренко О.Б., Михайлова И.А. Палеонтология. Учебник. Москва: МГУ, 2006.

Буровский А.М. Древний Рим: тысячелетняя биография. Москва: Яуза, 2013.

Буровский А.М. Неизвестный Рюрик. Москва: Яуза, 2013.

Вайнберг С. Первые три минуты. Ижевск: РХД, 2000.

Вымершие животные [Электронный ресурс]. URL: <https://extinct-animals.fandom.com/ru/wiki/%> (дата обращения: 13.12.2020).

Галанин А.В. Строение и жизнь Вселенной // Вселенная живая [Электронный ресурс]. Владивосток, 2012. Адрес доступа: URL: // <http://ukhtoma.ru/universe1.htm> (дата обращения: 01.03.2022).

С. Гедеонов с замѣчаниями А. Куника. Отрывки изъ исследований о Варяжском вопросе (статья вторая) // Записки Императорской Академии наук. СПб, 1862. Т. 2.

Горбунов Д.С., Рубаков В.А. Вселенная в прошлом. // Введение в теорию ранней Вселенной: Теория горячего Большого взрыва. Москва: ЛКИ, 2008.

Горькавый Н. Звездный портал. [Электронный ресурс] // URL: <https://don-beaver.livejournal.com/> (дата обращения: 15.12.2020).

Гримберг Ф.И. Рюриковичи, или Семисотлетие «вечных» вопросов. Москва: Московский лицей, 1997.

Гринин Л. Е. Большая история развития мира: космическая эволюция. Волгоград: Учитель, 2013.

Зигель Ф. Ю. Феномен НЛО. Наблюдения и исследования. Москва: Инвенция, 1993.

Иловыйский Д. И. Начало Руси. Москва: Астрель; АСТ, 2004.

Крайнов Г. Н. Миф и интерпретация истории // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019 (дата обращения: 05.04.2022).

Кузьмин С.Л. От Скифии к России. Москва: Высшая школа, 2004.

Ломоносов М.В. Древняя российская история от начала русского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года. СПб: Изд-во Российской АН, 1766.

Ломоносов М.В. Рассмотрение спорных пунктов между господином профессором Миллером и господином комиссаром Крекшиным, по приказанию Его Сиятельства Графа и Президента Академии наук Кириллы Григорьевича Разумовского учиненное, от профессоров Штруб де Пирмон, Василья ТрEDIAKовского и Михайла Ломоносова // Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений: в 6 тт. Т.6. Москва: Изд-во АН СССР, 1952.

Миллер Г.Ф. Происхождение народа и имени русского.1749. // Миллер Г.Ф. Сочинения по истории России. Избранное. Москва: Наука, 1996.

Новодворская В.И. Мой Карфаген обязан быть разрушен: Из философии истории России. Москва: Олимп, 1999.

Основы палеонтологии. Млекопитающие. // Основы Палеонтологии: в 15 тт. Т.13. Москва: Изд-во АН СССР 1962.

Роузвер Д. [Электронный ресурс]. А был ли большой взрыв? // URL: <http://www.scienceandapologetics.org/text/24c.htm>. – 2005. (дата обращения: 11.09.2021).

Рубаков В.А. Древняя Русь. Сказания, былины, летописи. Москва: Наука, 1963.

Сахаров А.Н. Рюрик, варяги и судьбы российской государственности // Сборник Русского Исторического Общества. Антинорманизм. Москва: Русская панорама, 2003.

Ставицкий А. В. Мифотворчество в истории: причины, условности, мотивации // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020 (дата обращения: 05.04.2022).

Ставицкий А.В. Миф: природа восприятия мира и возможности рационального // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019 (дата обращения: 05.04.2022).

Тит Лукреций Кар. О природе вещей. Москва: Худлит, 1983.

Шахматов А.А. История русского летописания. Москва: Наука, 2011

Фейгин О. О. Взрыв мироздания. Санкт-Петербург: Страта, 2016.

Чернин А. Космология: Большой Взрыв. Фрязино: Век-2, 2005.

Эогиппус // Элоквенция – Яя // Большая советская энциклопедия: в 51 тт, Том 49. Москва: Советская энциклопедия, 1957.

Эндрюз Р. Диковинные звери. Москва: Изд-во иностранной лит-ры, 1963.

Gatov G.A. The Creation of the Universe. New York: Viking Press, 1952.

Greene B. R. The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory. – Vintage Series, Random House Inc, 2000. P. 7.

Froehlich D.J. Quo vadis eohippus? The systematics and taxonomy of the early Eocene equids (Perissodactyla) // Zoological Journal of the Linnean Society. — Oxford University Press, 2002. Vol. 134, no. 2.

Paulsen P. Studien zur Wikinger-Kultur, Neumunster, 1933.

Steinhardt P. J., Turok N. Endless Universe: Beyond the Big Bang. New York: Doubleday, 2007

Stredowsky J. G. Sacrae Moraviae historia sive vita ss. Cyrili et Methudii. Solisbacum, 1710.

Thomas S. K. The Origin & Evolution of Mammals. Oxford: Oxford University Press, 2005.

References

Anokhin G.I. Rurik - the salt-maker from Staraya Russa // The Man. 1994. № 4. (In Russian).

Balandin R. K. From Nikola Tesla to the Big Bang. Scientific Myths. Moscow: Yauza Publ., Eksmo Publ., 2009. 308 с. (In Russian).

Bakharev N. Yu. Historical myths about Alexander III // Myth in history, politics, culture [Electronic resource]: Proceedings of the IV International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2020, Sevastopol) / Edited by A. V. Stavitsky. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2020. (date of reference: 05.04.2022). (In Russian).

Bosau G. von Slavic Chronicle. Moscow: AS USSR Publ., 1963. (In Russian).

Bondarenko O.B., Mikhailova I.A. Palaeontology. Textbook. Moscow: Moscow State University Publ., 2006. (In Russian).

Burovsky A.M. Ancient Rome: Thousand-year Biography. Moscow: Yauza Publ., 2013. (In Russian).

Burovsky A.M. Unknown Rurik. Moscow: Yauza Publ., 2013. (In Russian).

Vainberg S. The First Three Minutes. Izhevsk: RCD Publ., 2000. (In Russian).

Extinct Animals [Electronic resource]. URL: <https://extinct-animals.fandom.com/ru/wiki/%> (date of address: 13.12.2020). (In Russian).

Galanin A.V. The Universe is Alive. Vladivostok, 2012. Access URL: // <http://ukhtoma.ru/universe1.htm> (date of address: 01.03.2022). (In Russian).

C. Gedeonov with notes by A. Kunik. Extracts from the research on the Varangian question (article two) // Notes of the Imperial Academy of Sciences. SPb, 1862. T. 2. (In Russian).

Gorbunov D.S., Rubakov V.A. The Universe in the past. // Introduction to the Theory of the Early Universe: Theory of the Hot Big Bang. Moscow: LKI Publ., 2008. (In Russian).

Gorkavy N. Star Portal. [Electronic resource] // URL: <https://don-beaver.livejournal.com/> (date of address: 15.12.2020). (In Russian).

Grimberg F.I. Rurikovich, or Seven Hundred Years of "Eternal" Questions. Moscow: Moscow Lyceum Publ., 1997. (In Russian).

Grinin L.E. The Big History of the World Development: Cosmic Evolution. Volgograd: Uchitel Publ., 2013. (In Russian).

Siegel F. Yu. UFO Phenomenon. Observations and research. Moscow: Invention Publ., 1993. (In Russian).

Ilovaysky D.I. The Beginning of Russia. Moscow: Astrel Publ.; AST Publ., 2004. (In Russian).

Kraynov G. N. Myth and Interpretation of History // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials of the II International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2018, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2019 (date of reference: 05.04.2022). (In Russian).

Kuzmin S.L. From Scythia to Russia. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 2004. (In Russian).

Lomonosov M.V. Ancient Russian History from the Beginning of the Russian People to the End of the Great Prince Yaroslav the First or up to 1054. SPB: Izd-voor of the Russian Academy of Sciences Publ., 1766. (In Russian).

Lomonosov M.V. Consideration of Disputed Points Between Mr. Professor Miller and Mr. Commissioner Krekshin, by order of His Lordship Count and President of the Academy of Sciences Kirill Grigorievich Razumovsky, taught by Professors Strube de Pirmon, Vasily Trediakovsky and Mikhail Lomonosov // Lomonosov M.V. Complete Works: in 6 vols. Vol. 6. Moscow: Izd-vost of the Academy of Sciences of the USSR, 1952. (In Russian).

Miller G.F. Origin of the People and the Russian Name. 1749. // Miller G.F. Works on the history of Russia. Selected. Moscow: Nauka Publ., 1996. (In Russian).

Novodvorskaya V.I. My Carthage Must Be Destroyed: From the Philosophy of Russian History. Moscow: Olympus Publ., 1999. (In Russian).

Fundamentals of Palaeontology. Mammals. // Fundamentals of Palaeontology: in 15 vols. Vol. 13. Moscow: Izd vo AS USSR Publ. 1962. (In Russian).

Rosever D. [Electronic resource]. Was there a Big Bang? // URL: <http://www.scienceandapologetics.org/text/24c.htm>. - 2005. (date of reference: 11.09.2021). (In Russian).

Rybakov B.A. Ancient Russia. Tales, Bylinas, Chronicles. Moscow: Nauka Publ., 1963. (In Russian).

Sakharov A.N. Rurik, Varangians and the Fate of Russian Statehood // Collection of the Russian Historical Society. Antinormanism. Moscow: Russian Panorama Publ., 2003. (In Russian).

Stavitsky A. V. Myth-making in History: Reasons, Conventions, Motivations // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the IV International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2020, Sevastopol) / Edited by A. V. Stavitsky. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2020 (date of address: 05.04.2022). (In Russian).

Stavitsky A.V. Myth: the Nature of World Perception and the Possibilities of Rational // Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the II International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2018, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2019 (date of reference: 05.04.2022). (In Russian).

Titus Lucretius Carus. On the nature of things. Moscow: Khudlit Publ., 1983. (In Russian).

Shakhmatov A.A. History of Russian chronicle writing. Moscow: Nauka Publ., 2011. (In Russian).

Feigin O. O. Blast of the Universe. St. Petersburg: Strata Publ., 2016. (In Russian).

Chernin A. Cosmology: The Big Bang. Fryazino: Vek-2, 2005. (In Russian).

Eohippus // Elohippus - Yaya // Bolshaya Sovetskaya Encyclopedia: in 51 vols, Vol. 49. Moscow: Soviet Encyclopaedia, 1957. (In Russian).

Andrews R. Dikovinnye beasts. Moscow: Izd vo Foreign Literature Publ., 1963.

Gamov G.A. The Creation of the Universe. New York: Viking Press, 1952.

Greene B. R. The Elegant Universe: Superstrings, Hidden Dimensions, and the Quest for the Ultimate Theory. – Vintage Series, Random House Inc, 2000. P. 7.

Froehlich D.J. Quo vadis eohippus? The systematics and taxonomy of the early Eocene equids (*Perissodactyla*) // Zoological Journal of the Linnean Society. — Oxford University Press, 2002. Vol. 134, no. 2.

Paulsen P. Studien zur Wikinger-Kultur, Neumunster, 1933.

Steinhardt P. J., Turok N. Endless Universe: Beyond the Big Bang. New York: Doubleday, 2007

Stredowsky J. G. Sacrae Moraviae historia sive vita ss. Cyrili et Methudii. Solisbacum, 1710.

Thomas S. K. The Origin & Evolution of Mammals. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Сведения об авторе:

Буровский Андрей Михайлович

Генеральный директор ООО «КИФАБ», доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: burovsky@mail.ru

Bionotes:

Burovsky Andrey Mihaylovich

General Director of KIFAB LLC, Doctor of Philosophy, Professor (Saint-Petersburg, Russia).

Для цитирования:

Буровский А.М. Начало всякой сущности мифологично // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 24–38.

For citation:

Burovsky A.M. The beginning of all essence is mythological // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(5). 2023. Pp. 24–38.

УДК 008

ФИЛОСОФИЯ МИФА О. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Даренский Виталий Юрьевич

Московский государственный университет технологий и управления
им. К.Г. Разумовского (г. Москва, Россия)

Аннотация

В статье рассматривается философия мифа о. Павла Флоренского как нетривиальный философско-богословский подход к пониманию онтологии мифа и его базовых функций в культуре. Показана эвристичность этой концепции, в которой соединены два аспекта мифогенезиса: языковой и мистический. Мифотворчество в культуре имманентно обусловлено «магической» природой слова и языка – т.е. его способностью творить человеческую реальность; благодаря этому слово и символ оформляют мистической постижения мира в его «родстве» с человеком. С другой стороны, миф является внешней «оболочкой» культа, которая «отслаивается» от него, профанирует и погибает. Этим задается циклический характер бытия культурных форм как разворачивания культа в историческом времени. Такой подход к пониманию мифа позволил о. Павлу Флоренскому указать на существенную преемственность между языческим и христианским культом, при котором первый выступает как прообраз, а второй – как исполнение чаемого откровения. Ключевые слова: миф, о. Павел Флоренский, мифологика, эвристичность.

THE PHILOSOPHY OF THE MYTH OF FR. PAVEL FLORENSKY

Darensky Vitaly Yurievich

Moscow State University of Technology and Management named after K.G.
Razumovsky (Moscow, Russia).

Annotation

The article discusses the philosophy of the myth of fr. Pavel Florensky as a non-trivial philosophical and theological approach to understanding the ontology of myth and its basic functions in culture. The heuristic nature of this concept is shown, in which two aspects of mythogenesis are combined: linguistic and mystical. Myth-making in culture is immanently conditioned by the “magical” nature of the word and language – that is, its ability to create human reality; thanks to this, the word and symbol formalize the mystical comprehension of the world in its “kinship” with man. On the other hand, the myth is the outer "shell" of the cult, which “peels off” from it, profanes and perishes. This sets the cyclical nature of the existence of cultural forms as the unfolding of a cult in historical time. This approach to understanding the myth allowed fr. Pavel Florensky should point out the essential continuity between the pagan and Christian cult, in which the former acts as a prototype, and the latter as the fulfillment of the revelation that humanity expects.

Keywords: myth, O. Pavel Florensky, mythology, heuristics.

Платон говорит только о тенях, созерцаемых узниками, а мы могли бы продолжить платоновский миф и представить себе зеркала, посредством

которых заключенные в пещере созерцают, оставаясь все еще в пещере, невидимое из пещеры солнце. Не без тайного намека на подобную мысль почиталось в элевсиниях зеркало.

о. Павел Флоренский

Философия мифа, содержащаяся в наследии о. Павла Флоренского, как это ни странно, до сих пор еще не стала предметом исследования. Можно лишь указать на несколько кратких упоминаний о ней в статьях В.Р. Цылева и А.А. Чагинского [Цылев, 2004; Чагинский, 2015]. Эти авторы, впрочем, отмечают лишь тривиальную связь философии мифа с философией символа у о. Павла, не рассматривая её глубже.

Философия мифа у о. Павла Флоренского построена на его антиномическом способе философствования: с одной стороны, миф у него является продуктом распада культа, т.е. вторичной культурной формой; но с другой, миф является первичным способом познания и первичным способом мышления. Эта внешняя антиномия на самом деле выражает отношение между мифом как сущностью и мифом как внешней культурной формой. Цикличность бытия мифа в культуре для о. Павла Флоренского является одним из проявлений культовой основы и «внутренней формы» культуры как таковой. В одной из своих ранних заметок о мифе он писал: «Как цепкий плющ вьется около дерева, так обвивает святыню (sacrum) миф. И как плющ, завивши своими гибкими ветвями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам становясь на место него, так и миф, окутав святыню, скрывает и уничтожает ее, и она, в конце концов, теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе и, в результате, истлевает под придушившим её, все разрастающимся мифом, и гибнет, губя с собою и миф, но как в лесу на прахе деревьев растут плющи, и на прахе плющей – деревья, так и в религии: на прахе святыни – мифы, на прахе мифов – святыни» [Флоренский, 2018: 425]. Таким образом, само понятие «миф» здесь берется о. Павлом Флоренским в весьма специфическом смысле. Здесь «миф» – это любая культурная форма, которая создается в связи с сакральным культом, но затем неизбежно отчуждается от него и умирает; и на её обломках на основе нового мистического опыта вновь возрождается сакральный культ. Здесь сформулирован общий онтологический «закон» культуры.

Такая двойственная, антиномическая природа мифа – и как продукта опыта откровения мистической реальности; и как «мертвой» оболочки, которую со временем этот опыт отбрасывает от себя – определяет общую структуру теории мифа о. Павла. В этом контексте принципиально важной является следующая его формулировка: «Платон говорит только о тенях, созерцаемых узниками, а мы могли бы продолжить платоновский миф и представить себе зеркала, посредством которых заключенные в пещере созерцают, оставаясь все еще в пещере, невидимое из пещеры солнце. Не без тайного намека на подобную мысль почиталось в элевсиниях зеркало» [Флоренский, 2018: 212]. Миф – это такое «зеркало», которое отражает высшую реальность, но не является ею. Естественно, что базовым смыслом для христианского мыслителя здесь являются известные слова апостола: «видим убо ныне якоже зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу; ныне разумею от части, тогда же познаю, якоже и познан бых» (1Кор. 13:12). Таким образом, с

библейской точки зрения, миф – это аналог этого «зеркала в гадании», т.е. «естественного откровения», которое было и у язычников в их мистическом познании вечного бытия.

Именно этот аспект отмечают современные исследователи философии о. Павла; например, Н.Н. Павлюченков писал: «Флоренский постоянно подчеркивает “магический” характер архаического мирозерцания, в котором не только сняты “перегородки”, “непроходимые стены” между людьми и объектами видимого мира, но могут быть открыты и сокровенные основы всех вещей, лежащие в мире невидимом» [Павлюченков, 2012: 100]. Благодаря этому метафизическому основанию понимания мифа в работах о. Павла Флоренского, пишет этот автор, «получают свое раскрытие основания древних мистерий, принимаемых непосвященными как культы богов Диониса и Аполлона. С такой точки зрения грубые языческие формы этих мистерий являются следствием их профанации и имеют отношение к человеческой порочной страстности, а не к подлинному, достижимому в мистериях мистическому опыту» [Павлюченков, 2023: 95]. Все это дает понимание основ философии мифа о. Павла, но не рассматривает её непосредственно.

В свою очередь, игум. Андроник (Трубачев) формулирует главную гносеологическую проблему, в рамках которой развивается и философия мифа как часть «антроподицеи» о. Павла: «никакие образы не передадут силы контраста между Богом и тварью – контраста, который необходимо должен быть осуществлен, чтобы было возможно оправдание твари. Выяснить онтологию этого осуществленного контраста между всем и ничем должна антроподицея... На возможный вопрос о содержании антроподицеи, может быть, следует ответить: “Разные виды и степени Бого-нисхождения должны составить основную тему ее”» [Андроник, 2018: 6]. Как важнейший пример анализа о. Павлом Флоренским позитивного мифомышления внутри евангельского откровения этот автор рассматривает священный символ Креста. Он пишет: «философское рассмотрение Креста как чувственно созерцаемой умной сущности находится в русле естественно-“магического”, мистико-мифологического, теургического и реалистического символизма. Подобно этому отец Павел описывает меч как имеющий “признаки духовного существа с определенным онтологическим местом, почти саном, в теократическом строе”; престол – как “притаившийся херувим”; стихии (вода и т. д.) и вещества (хлеб, мед, зерно и т. д.) – приемлющие благодатное освящение; слово – “живое и разумное”. Данный тип философского осмысления направлен прежде всего против научно-эмпирического, рационалистического познания Церкви, человека и природы (мира). В контексте мысли отца Павла этот тип философствования не противостоит благодатному церковному богословию, но сопутствует ему как вводная ступень... Способность узрения в земном небесного, в тленном – нетленного, во временном – вечного, в видимом – невидимого, в “телесном” – “одушевленного”, в низшем – высшего, причастность тайне соединения духа и плоти, коренящейся в догмате боговоплощения, можно определить как мистичность» [Андроник, 2018: 20–21]. В этой формулировке игум. Андроника (Трубачева) хорошо показан сам принцип понимания о. Павлом Флоренским сущности мифа как «живого мышления», которое еще не знает вторичного разделения на «субъект» и «объект», но происходит в рамках их единства, данного в мистическом опыте в широком смысле слова – как первичном опыте единства бытия и сознания. Предметом этого опыта

является внешний мир, сам человек и реальность духовного мира – в их изначальном единстве.

Сам о. Павел Флоренский в работе «Философия культа (Опыт православной антропологии)» следующим образом сформулировал изначальную природу познания, которая предшествует его разделению на различные виды и сферы: «Чтобы иметь познание – надо коснуться предмета познания, признаком, что это прикосновение достигнуто, служит потрясение души, страх. Да, этот страх возбуждается прикосновением к новому, всецело новому, – против нашей повседневной жизни. В чреду впечатлений мира вклинивается не-от-мирное, ни с чем не сравнимое, ни на что не похожее, иное. И вклинившись, разрывает ткань обычного, а тем – и наше, присосшее к обычному, сознание; проникает, как меч обоюдоострый, до разделения души и духа, до той спайки, где собственно, и соприкасается наше ноуменальное недро с областью феноменов, обнаружений и мирских проникновений. Проникши же – ожогом ожигает наше Я: из Времени мы узрели Вечность» [Флоренский, 2018: 29]. Таков принцип *первичного познания*, которое лежит в основании все его других, т.е. уже вторичных форм, и может называться *мистическим в широком смысле слова*, поскольку оно основано на дорефлексивном единстве субъекта и объекта. Именно этот тип познания лежит в основе мифа, который фиксирует его как факт. «Мифы – это свидетельства о событиях, совершившихся внутри религиозного сознания», – цитирует о. Павел в своей книге работу его современника П. Леонтьева «Мифическая Греция и Италия» [Флоренский, 2018: 81].

В частности, вторичны по отношению к этому базовому уровню мышления и любые рациональные категории: «Мистические интуиции лежат в основе терминов. Нет просто чувственного, а есть воплощение в чувственном сверхчувственного» [Флоренский, 2018: 80]. Однако, с другой стороны, миф как особая культурная форма – тоже вторичен: «Миф – правда, наиболее подобный философии, – сам не первичен, и ссылка на миф еще не объясняет, из чего возникла философия, ибо сам миф уже есть род философии и, как таковой, сам нуждается в источнике питания» [Флоренский, 2018: 100]. Таким образом, само понятие «миф» у о. Павла имеет два разных значения: первое обозначает первичный, базовый тип мышления, а второе – уже одну из его вторичных форм, бытующих в культуре – тот «цепкий плющ», который «обвивает святыню». Эти разные значения самого понятия «миф», равно необходимые для науки, он обычно специально оговаривает.

Соотношение между этими двумя смыслами понятия «миф» определяются онтологической динамикой культуры – соотношением её сакрального «ядра» (культа) и отпадающей от него секулярной периферии – следующим образом: «Культовый ритуал, священнодействие, таинство, – а не мифы и догматы, и тем более не правила поведения – составляют ядро религии: все же остальное около культа наслояется, служа вспомогательным моментам культа и получая самостоятельное значение только через некоторое, в большей или меньшей степени, разрушение целостной религии. Миф вне богослужения, догмат вне богослужения, правило поведения само по себе – уже есть секуляризация религии, уже есть акт вражды к религии, уже есть омирщение» [Флоренский, 2018: 65]. Так происходит переход от мифа в первом смысле слова – как базового (мистического) уровня познания, основанного на онтологическом единстве субъекта и объекта по принципу бытийной причастности – к мифу уже во втором смысле, как внешней нарративной форме, постепенно и неизбежно отрывающейся от своего истока.

Как внешняя нарративная форма постепенно отрывается от своего истока о. Павел иллюстрирует собственным примером из жизни: «Чтобы пояснить из жизни, как возникает миф, в пример эфиологического, т.е. обрядо-объяснительного, мифа, приведу слышанное мною от николаевского солдата объяснение: “Иисус Христос... Имя-то Его было Иисус, звали Его так, а Христос – после прибавлено, в воспоминание, на чем Его распяли. Крест – Христос... Он был Ангел, которому Бог велел в плоть войти”» [Флоренский, 2018: 68]. Очевидно, что из таких вторичных этиологических мифов и возникают затем искажения сакральной традиции и богословские ереси. Однако первоначально миф как «словесная оболочка» обряда еще не оторван от первичного мистического опыта и сакрального содержания, поскольку сама «система, сопровождающая культ, – это суть развивающиеся из самого культового действия, из “словесного” обряда, объясняющие культ мифы, так называемые эфиологические мифы, или же вспомогательные формулы и термины богослужения. Эти мифы, формулы, термины получают далее самостоятельный рост, автономно усложняются, отдаляются и отделяются от культа, делаются светскими – литературными и научно-философскими сюжетами, формулами и терминами и, в конечном выветривании собственно-религиозного обрядового действия, порождают светскую философию, светскую науку, светскую литературу. Так, например, мистериальное умирание и неземные видения посвящаемого, а также некромантия посвяtitельных центров древности дают начало мифическим сказаниям о схождениях во ад» [Флоренский, 2018: 75–76]. Такова, по о. Павлу Флоренскому, общая онтологическая динамика культуры.

В «Философии культа» о. Павел переформулировал свою более раннюю заметку следующим образом: «Первая трещина в феургии – это рождение мифа. Поясним поэтому это событие. Отношение мифа к святыне мне представляется таким образом: как цепкий плющ вьется около дерева, так обвивает святыню миф. И как плющ, завивши своими гибкими плетями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам занимая его место, так и миф, окутав собою святыню, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие святыни опосредствованным. И она оттого теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл, объективировав его в мифе. Святыня истлевет под придушившим ее, заласкавшим ее мифом, все разрастающимся, и гибнет, губя с собою и миф, отныне лишенный соков жизни. Но как в лесу на прахе дерев растут плющи и на прахе упавших без поддержки дерев плющей – деревья, так и в религии: мифы, лишенные опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь. На прахе святынь – мифы, на прахе мифов – святыни» [Флоренский, 2018: 76–77]. Данное определение универсально – оно касается и языческих мифов, и тех стихийных мифологизаций, которые возникают вокруг библейского откровения в христианской культуре. Так возникает сначала «народное христианство» как часть фольклора, а затем светская христианская культура – все то, что названо классической культурой. По своему генезису все это – «отслоения» от первоначального опыта мистического постижения, которые затем становятся автономными и секулярными.

Такую культоцентрическую теорию культуры о. Павел называет сакральной теорией: «Таковы основные черты сакральной теории... идеологизм предполагает уединенный *ratio*, а исторический материализм – работу безликих масс. Нетрудно понять, что сакральная теория, возвышая каждого на высшую ступень участия в трансцендентном делании, тем самым чрезвычайно ярко делает каждую отдельную личность, но не в ее уединенности, а в ее союзе со всеми участниками

священного действия, ибо священнодействие по природе своей соборно» [Флоренский, 2018: 77]. Эта «сакральная теория» о. Павла уже является предшественником философского традиционализма, который позже возник в Европе (Р. Генон, Ю. Эвола и др.)

Центральным актом любого культа является жертвоприношение. В язычестве культы крайне разнообразны по форме, но все они объединены этим «общим знаменателем» священной жертвы: «Эти искания мира с миром божественным чрез пролитие священной крови и вкушение священного мяса древни – как мир. Вероятно, это самые древние религиозные искания человечества – то зерно, около которого сложилась религия. Я удивился бы, если бы это не было так: ибо смерть Христова, всех удовлетворившая, всех искупившая, всех спасшая, не могла не быть ответом на поиски всего человечества: она завершила все частные и предварительно-прообразовательные попытки, не могшие насытить титанической алчбы святой крови» [Флоренский, 2018: 146]. Тем самым, между язычеством и христианством существует преемственность особого культового характера: хотя в христианстве жертва бескровная, однако по своей смысловой структуре христианская литургия полностью повторяет языческое жертвоприношение: поэтому, пишет о. Павел, «язычество становится таковым лишь в его противоположении Христу, как упорствующее в своей самостоятельности или как искусственно восстанавливаемое... Но само в себе оно содержится в Христе и Его ждет, как ждет вся тварь Своего Избавителя: природа – в Боге, а язычество – в Церкви» [Флоренский, 2018: 300–301]. Естественно, евангельское откровение имеет совсем иное содержание, чем языческие мифы, лежащие в основе их культов: но их «общим знаменателем» является жертвоприношение как смерть и воскресение Божества.

Именно этот «общий знаменатель» определяет возможность усвоения части языческой символики христианской культурой. Как пишет о. Павел Флоренский, «фактом беспристрастный исследователь может признать вовсе не то, что к святому пристегнуты человеческие измышления недорослей науки, т.е. мифа, а лишь известный параллелизм жития святого и некоторого мифа и наличие символически природных черт в образе святого, как, например, атмосферного электричества – в пророке Илии, водной стихии – в пророке Моисее, моря – в Николае Чудотворце или солнечности – в Самом Господе... явления идеи умного мира, как просветы в небо, – что, однако, нисколько не мешает им быть притом строго фактическими. А если так, то параллелизм их житийных повествований с мифом и наличием в житиях космических черт предрешены: это есть не потому, чтобы составители житий заимствовали из языческих сказаний, а потому, что это так по сути дела – потому что это правда» [Флоренский, 2018: 301]. Обобщая этот факт, можно сказать, что в христианскую культуру легко усваиваются те элементы языческой мифологии и символики, которые связаны с сюжетом жертвоприношения как смерти и воскресения Божества – как тот «основного мифа», который является основой всех остальных.

Более того, сам о. Павел продолжает эту традицию усвоения языческой символики христианским сознанием и использует языческую мифологию «гения» в его первичном смысле для обозначения онтологической структуры тварного бытия. Он говорил так: «Гений – сущность, идейная субстанция каждого события. “Гениальный” отсюда. Поэтому, когда поклонялись статуям императоров – не статуям поклонялись, а Гению, которого он был выразителем. Император более

сильный, следовательно, и более “гениальный”» [Флоренский, 2000а: 355]. Христиан убивали за отказ поклонения этим «гениям», поскольку это означало непризнание языческого государства, хотя они были к нему полностью лояльны. Однако можно, утверждает о. Павел, использовать термин «гений» не в этом частном, а в его общем смысле – как «душу» каждого явления и личности. В таком смысле он может использоваться и в христианской философии.

Вместе с тем, это антиномическое рассмотрение сущности мифа (как, с одной стороны, первичного мистического опыта, а с другой – как вторичного словесного продукта) дал о. Павлу импульс к тому, чтобы некоторым образом «синтезировать» эти два аспекта мифа в единую практику, которую можно определить как *рефлексивную мифологию*, которая может быть индивидуальным творчеством по переосмыслению христианского откровения и предания. О. Павел осуществил такую практику в своей книге «Столп и утверждение Истины», которая построена именно как разворачивание ключевых символов-мифологем в рамках их христианской философской рефлексии. В свою очередь, в «Философии культа» он выделяет главный онтологический символ христианского откровения, разворачивая его методом рефлексивной мифологии следующим образом:

«Итак, Крест – живое существо, разумное, сознательное, духовное, способное слышать наши молитвы и отзываться на них. Ставимый между Честнейшею Херувим и Небесными силами бесплотными в прощении литии, в отпусе и т. д., Он, следовательно, и по чину своему занимает место непосредственно после Пресвятой Девы Богородицы и выше Сил Небесных, выше св<ятого> Иоанна Предтечи, выше апостолов, пророков и святителей. Это горнее Существо есть образ и тип всей вселенной, как показано было то старцу-подвижнику Марку в египетской пустыне, – сама вселенная, созерцаемая взором Вечности. Он – зиждущая сила мира, “назnamenательная миру”, хранитель мира, путеводитель мира, идея мира – София. И в целом, и в частях вселенная крестообразна, и крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех смыслах. И мы узнаем даже, что Крест предсуществовал миру – и самому Времени – в мысли Божией (ср<авни> Деян. 2, 22–23, 1 Кор. 1, 23–24; 2, 7). Но если так, то этот “кусочек дерева” – он же Таинственное Предвечное Существо – может ли не быть страшным?» [Флоренский, 2018: 40].

Поясняя данное место, иером. Андроник (Трубачев) отмечал: «Крест – живое существо по присутствию в нем живоносной и жизнеподательной энергии Господа Иисуса Христа» [Андроник, 1998: 103]. Более того, сам о. Павел здесь пишет: «Крест Честный может даже отождествляться с Господом, по единству Божественной Ипостаси Господа... Отсюда понятно, почему в первохристианской иконографии лице Господа изображалось обычно Крестом» [Флоренский, 2018: 34]. Такое рефлексивное истолкование онтологической символики Креста вовсе не произвольно, а опирается на святоотеческую традицию. О. Павел пишет: «основная схема всего мироздания в целом – повторяется и в частностях. Св<ятитель> Василий Великий в самых днях творения усматривает различные применения все того же креста-типа. Взору древних христиан, потрясенных новизною крестоцентризма и всецело ему предавших свои сердца и свои умы, зрелась каждая часть мира и всякое явление вселенной *sub specie crucis*, под категорией крестной» [Флоренский, 2018: 37]. С другой стороны, оно опирается и на живой личный мистический опыт – не только собственных, но и других выдающихся мыслителей. В беседах, записанных Н.Я. Симонович-Ефимовой, о. Павел рассказывал о В.В.

Розанов: «Перед смертью он лежал разбитый параличом, и были явления: кто-то Благой, а иногда жуткое. Однажды он сказал с трудом: “Я понял, что Крест покрыл все”. Есть явления отставания: его крестили, а благодать сошла только перед смертью» [Флоренский, 1993: 6].

Методологический и гносеологический аспекты такой работы философской рефлексии над главными сакральными символами о. Павел специально разъяснил в очерке «Символика видений» из работы «У водоразделов мысли»: «символика не измышляется кем бы то ни было, не возникает чрез обусловливание, а открывается духом в глубинах нашего существа, в средоточии всех сил жизни и отсюда изводится, воплощаясь в ряде последовательных, друг на друге наслояющихся оболочек, чтобы наконец родиться от познавшего и давшего ей воплотиться созерцателя. Основа символика – не производ, а сокровенная природа нашего существа: язык символов, – а он и есть вообще язык, ибо и язык словесный символичен, хотя есть язык языка, – язык символов заложен в нас в самом творении нас... как неотделимый от самого существа нашего, как такой, без которого мы не были бы вообще возможны, то есть как априорный. Он недрится в глубочайших наших основах, и нам не принадлежит сотворить его, в подлинном смысле этого слова, ибо это значило сотворить реальность, и притом не ту или другую частную из реальностей, но всецелостную реальность полного бытия, потому что всякая частная реальность существует со всеми сразу своими отношениями к другим членам бытия» [Флоренский, 2000в: 424-425]. Фактически здесь утверждается априоризм нашего сознания, но априоризм совсем иного рода, чем у Канта – не априоризм рациональных категорий и способов восприятия физической реальности (время и пространство), а априоризм смысловых онтологических структур. Такой тип априоризма чуть позже обосновал К.-Г. Юнг в своей теории архетипов, но теория Юнга, как и теория Канта, по сравнению с теорией о. Павла Флоренского имеет абстрактный и секулярный характер. У о. Павла в основе теории лежит факт первичности мистического опыта, в то время как Кант вообще не признает таковой, а для Юнга мистический опыт редуцирован к «бессознательному». Мистический опыт – это не «бессознательное», а *сверхсознательное*; он относится не к области психологии, а к области откровения метафизической реальности.

Второй важнейший гносеологический аспект постижения высшей реальности в символах тварного бытия состоит в особой природе человеческого слова. О. Павел смело расширил понятие «магического» за пределы только лишь его отнесения к языческой религиозности и стал употреблять в качестве главного – онтологического – атрибута человеческой речи и слова. В очерке «Магичность слова» он объяснил «возможность и даже вероятность магического воздействия слова, с тем чтобы далее сделать то же в отношении мистической стороны его. Но убеждение в магической силе слова, на протяжении веков и тысячелетий, составляет всеобщее достояние народов самых различных, и едва ли можно указать хотя бы один народ и хотя бы в одно время своего исторического развития, который бы не имел живейшей веры в магическую мощь слова. Эта вера так распространена и прежде, и теперь, что ее, говоря о народах, приходится считать неразрывною с самым пользованием речью и видеть в ней необходимый момент в самой жизни языка» [Флоренский, 2000в: 231].

Чем объяснить можно эту веру? Только тем, что она постоянно подтверждается на практике – то есть люди постоянно фактически убеждаются в

магическом действии слова на реальность, иначе эта вера не просуществовала бы и краткий промежуток времени, не говоря уже о том, чтобы существовать всегда и везде вплоть до настоящего времени. «Все, что известно нам о слове, – пишет о. Павел, – побуждает утверждать высокую степень заряженности его оккультными энергиями нашего существа, в слове запасаемыми и отлагающимися вместе с каждым случаем его употребления... слово отображает и несет с собою влияния, стекшиеся в меня от тех, кто образовал мою личность, понимая слово “личность” не чисто психологически, но и более целостно, т. е. относя ее, как святоотеческий термин ипостась, к душе, и к телу, и к астралу в их индивидуальном единстве» [Флоренский, 2000в: 246]. Как это происходит на практике о. Павел поясняет на следующих примерах: «Знахарка, шепчущая заговоры или наговоры, точный смысл которых она не понимает, или священнослужитель, произносящий молитвы, в которых иное и самому ему не ясно, вовсе не такие нелепые явления, как это кажется сперва; раз заговор произносится, тем самым высказывается, тем самым устанавливается и наличность соответствующей *интенции*, – намерения произнести их. А этим – контакт слова с личностью установлен, и главное дело сделано: остальное пойдет уже само собою, в силу, того что самое слово уже есть живой организм, имеющий свою структуру и свои энергии» [Флоренский, 2000в: 249].

А.Ф. Лосев в заметке «Термин “магия” в понимании П.А. Флоренского», записанной в 1982 г. как воспоминание о докладе о. Павла «Магичность слова», на котором А.Ф. Лосев присутствовал в 1918 г., он так воспроизводит главный тезис о. Павла: «Слово магично. Магия – встреча живого человека с живым веществом, в отличие от науки – там встреча понятия с понятием. Магия в жизни – живое общение живого с живой действительностью. Имени с именем. Это союз» [Лосев, 2000: 249]. Здесь стоит привести сжатый пересказ А.Ф. Лосевым содержания доклада:

«в язычестве – естественное откровение, т. е. люди естественно сформировали формальное восприятие того, что было позже коренным образом преобразовано в христианстве в результате сверхъестественного Божественного откровения, а не в результате общечеловеческих жизненных инстинктов. Это ли не магия тоже? Лишь разная духовная высота разделяет их, – а ведь богословие признает естественное откровение наряду с Божественным. В то же время существует так называемая и “магия черная” – общение с низшими безблагодатными силами природы. Такая магия наполняет язычество, хотя и далеко не все язычество – черная магия. Магия – лишь общение человека с кем-то – будь то светлые или темные силы. И лишь часть того, что в этом смысле можно назвать «белой магией», соответствует христианству с его таинствами. Поэтому я сознательно употребил и употребляю слово «магия», вкладывая в него и положительный, и отрицательный смысл.

У нас в христианстве, в православии есть таинства, которые по сути дела заменили и раз и навсегда отменили старую языческую магию. Таинство определяется тем, что мы исповедуем абсолютную бесконечную Личность, абсолютный идеал – Христа, его воплощение здесь, на земле. Общение человека и человечества с абсолютной Личностью – Богом и есть таинство. Но эта «магия», так сказать, «белая магия», магия светлая, благодатная христианская. В православии Бог есть крещение, исповедь, причастие, молитва – все это таинства. Наш Бог доступен для общения. Ведь молитвы – это не абстракция, это живое

общение. [Лосев, 2000: 250]. Таким образом, подводит итог А.Ф. Лосев, «слово “магия” в понимании отца Павла Флоренского не противоречит каноническим воззрениям христианства – если правильно понимать то, что он вкладывал в него» [Лосев, 2000: 252].

«Магическое» понимание природы человеческого слова – в том смысле, какой в него вкладывает о. Павел Флоренский – основано на откровении о том, что человек сотворен по образу и подобию Божию. Если подобие Богу человеком утрачено по причине Первородного греха (т.е. человек утратил бессмертие и безгрешность), то образ Божий сохранится неповрежденным даже в самом последнем грешнике. Образ Божий в человеке – это все то, что отличает его от животного, в том числе и способность к речи. Человеческое слово – это образ (т. е. отражение свойств) Слова Божьего, Которым сотворен мир и сам человек. Это значит, что человеческое слово тоже творит. Естественно, оно не может творить мир в абсолютном смысле слова, как это делал Бог, но сущность человеческого слова также состоит в свободном создании новой реальности. Слово полагает смысл, создаваемый человеком в своем сознании (и наоборот, сознание создается словом), а затем этот смысл опредмечивается в делах человека и в создаваемых им вещах. Тем самым, это «малое творение», как образ отражающее творение мира Богом посредством Слова.

Человеческое слово тоже может воздействовать на природные стихии – и если естественным образом это происходит посредством техники, то сверхъестественным – прямым магическим воздействием через обращение к духам стихий с помощью заклинаний, что и называется «магией» в обычном смысле этого слова. В христианской практике «аналогом» языческой магии являются чудеса, которые происходят по молитвам как святых, так и обычных людей. Принципиальное отличие здесь состоит в том, что чудеса происходят не силой духов стихий, как в язычестве, а силой благодати Божией, которая действует в ответ на молитву.

В работе «Общечеловеческие корни идеализма» о. Павел разъясняет это: «Признанию магии, как нарочито-философской способности, соответствует народное представление о познании в кудесническом озарении. Гносеологическое значение эроса, как средства познать внутреннюю суть вещей, как дающего коснуться высшей реальности, есть, конечно, любовный экстаз волхва, когда волхв познает сущность природы и воспринимает в себя высшую реальность ее. То, что познается, – идея Платона, – есть точное соответствие имени, внутреннюю силу которого постигает кудесник в своем волхвовании. И эти полновесные имена так же относятся к обычным именам-кличкам, как идеи Платона – к пустым рассудочным понятиям» [Флоренский, 2000б: 165-166].

Таким образом, эта «магия» слова и мысли (как «внутреннего слова») является онтологической основой всякого познания, и все более поздние исторические типы познания уже «надстраиваются» над ней, «питаются» её энергией. Как пишет об этой энергии сам о. Павел Флоренский, идеи «для рассудка имеют две, различные точки опоры. Они – и орудия познания подлинно-сущего, но они же – и познаваемая реальность. Идеи – самое что ни на есть субъективное; но они же – самое объективное; они – идеальны, но они же и реальны. В магическом мирозерцании... как раз такую же двойственностью обладают имена. Они – орудия магического проникновения в действительность: зная имя – можно познавать вещь; но они же – сама познаваемая мистическая реальность»

[Флоренский, 2000б: 166]. На этом уровне возникает миф как первичная и в этом смысле высшая форма познания, а затем от неё «отслаиваются» вторичные мифы в виде «мифологии», «искусства», «науки» и т.д. Таким образом, *слово в его первичной магической функции является онтологической основой и истоком мифа*. Эта функция состоит в *полагании реальности как таковой*, то есть, в ней познание и создание еще не разделены, а составляют единство: слово творит реальность, а не «отражает» её. Человек знает только ту реальность, которая сотворена его словом. Это не означает «субъективизм», а наоборот, означает *совпадение слова и реальности*, поскольку слово является частью практического «ритуала бытия». Сама реальность бесконечна, поскольку создана Словом Божиим, а не человеческим. Но слово человеческое, будучи «образом», т.е. отражением в тварном бытии Слова Божиего, бесконечно стремится быть подобным ему. И каждая записанная людьми космогония – от «Энума элиш» и Гесиода до теории «большого взрыва» – стремится быть Книгой Бытия. Реальность никогда не может быть полностью помысленной и высказанной человеческим словом, поэтому человеческое слово полагает её снова и снова, созидая свой бесконечный миф. И именно поэтому «старые» мифы неизбежно отмирают, переставая передавать мистический опыт, и «отслаиваются» от культа.

В свою очередь, рефлексивная мифология как метод философской работы о. Павла Флоренского позволяет удерживать в едином мыслительном пространстве и эту первичную основу, и её «вторичные» продукты, обновляя и преобразуя их. В книге «Диалектика мифа» А.Ф. Лосев приводит большую выдержку из статьи о. Павла «Небесные знамена (размышление о символике цветов)» (1922) в качестве очень яркого примера такой «живой» рефлексивной мифологии:

«Лишь из соотношения двух начал устанавливается, что София не есть свет, а пассивное дополнение к нему, а свет не есть София, но ее освещает. Это соотношение определяет цветность. Созерцаемая как произведение Божественного творчества, как первый сгусток бытия, относительно самостоятельный от Бога, как выступающая вперед навстречу свету тьма ничтожества, т. е. созерцаемая от Бога по направлению в ничто, София зрится голубою или фиолетовою. Напротив, созерцаемая как результат Божественного творчества, как неотделимое от Божественного света, как передовая волна Божественной энергии, как идущая преодолевать тьму сила Божия, т.е. созерцаемая от мира по направлению к Богу, София зрится розовою или красною.

Розовою или красною она зрится как образ Божий для твари, как явление Бога на земле, как та «розовая тень», которой молился Вл. Соловьев. Напротив, голубою или фиолетовою она зрится как мировая душа, как духовная суть мира, как голубое покрывало, завесившее природу. В видении Вяч. Иванова – как первооснова нашего существа в мистическом погружении взора внутрь себя: душа наша – как голубой алмаз. Наконец, есть и третье метафизическое направление – ни к свету и ни от света, София вне ее определения или самоопределения к Богу. Это тот духовный аспект бытия, можно сказать, райский аспект, при котором нет еще познания добра и зла. Нет еще прямого устремления ни к Богу, ни от Бога, потому что нет еще самых направлений ни того ни другого, а есть лишь движение около Бога, свободное играющее перед лицом Божиим, как зелено-золотистые змейки у Гофмана, как Левиафан, «его же созда Господь ругаться (т.е. игратися) ему», как играющее на солнце море. И это тоже София, но под особым углом постигаемая. Эта София, этот аспект Софии зрится золотисто-зеленым и

прозрачно-изумрудным. Это – тот аспект, который мелькал, но не находил себе выражения в первоначальных замыслах Лермонтова. Три основных аспекта первотвари определяют три основных цвета символики цветов, остальные же цвета устанавливаются в своем значении как цвета промежуточные. Но каково бы ни было многообразие цветов, все они говорят об отношении хотя и различном, но одной и той же Софии к одному и тому же небесному Свету. Солнце, тончайшая пыль и тьма пустоты в мире чувственном и – Бог, София и Тьма крошечная, тьма метафизического небытия в мире духовном – вот те начала, которыми обуславливается многообразие цветов как здесь, так и там при полном всегда соответствии тех и других друг другу». [Лосев, 2021: 97–98]. Как видим, в этом небольшом фрагменте своего текста о. Павел фактически сумел дать развертку своей личной сакральной «картины мира».

В свою очередь, А.Ф. Лосев дал этому фрагменту свой гносеологический комментарий: «проводимая в таком толковании цветов символическая мифология (между прочим, одинаковая у Гёте и у Флоренского) есть всецело именно символическая, так как она построена на существенной характеристике каждого цвета в отдельности. Против этого могут только сказать, что эти характеристики необязательны, произвольны и субъективны. Что они необязательны, это может утверждать только засушенное и мертвое, абстрактно-метафизическое сознание. Никто никогда не воспринимает цвет без этих и подобных впечатлений. Чистый цвет есть несуществующая абстракция» [Лосев, 2021: 98]. Здесь сказано только о цвете как частном случае мифологического постижения бытия, однако сам описанный метод имеет универсальное значение. На этом основана возможность и необходимость развития рефлексивной мифологии как метода философской работы.

Проведенный здесь краткий анализ позволяет утверждать, что философия мифа о. Павла Флоренского представляет собой одну из «сердцевин» его философии в целом, вскрывая её онтологические и методологические основания. Главным его достижением является антиномическое понимание двойственной природы мифа – одновременно и как первичного уровня познания и мышления, и как вторичной культурной формы, которая «отслаивается» от него. «Синтезом» этой антиномической двойственности стал метод рефлексивной мифологии, который позволил о. Павлу дать развертывание ключевых символов и мифологем христианского откровения, а также показать, в чем состоит преемственность между языческой и христианской культурой.

Литература

Андроник (Трубачев), игум. 2018. История создания цикла «Философия культа...» (Опыт православной антроподицеи) // Флоренский Павел, свящ. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). Москва: Академический проект, С. 5–24.

Андроник (Трубачев), иеромон. 1998. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск: Водолей. 192 с.

Флоренский П.А. 1993. «Как хорошо для каждого, что он есть». Из бесед с П.А. Флоренским, записанных Н.Я. Симонович-Ефимовой // Литературная газета. № 45 (5525). 9 ноября 1993 г. С. 6.

Лосев А.Ф. 2021. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное). Москва: Изд. дом ЯСК. 696 с.

Лосев А.Ф. 2000. Термин «магия» в понимании П.А. Флоренского // Флоренский П.А., свящ. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. Москва: Мысль, С. 249–251.

Павлюченков Н.Н. 2023. Представления о мистике и магии как выражение особенностей христианского мировоззрения священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 106. С. 89–104.

Павлюченков Н.Н. 2012. Философия религии священника Павла Флоренского // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. № 4. С. 88–102.

Флоренский П.А. 2000а. Из записей бесед Н.Я. Симонович-Ефимовой со священником Павлом Флоренским // Флоренский П.А. Сочинения: В 4-х т. Т.3(2). Москва: Мысль, С. 355–357.

Флоренский П.А. 2000б. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Сочинения: В 4-х т. Т.3(2). М.: Мысль, С. 145–168.

Флоренский П.А., свящ. 2000в. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. Москва: Мысль, 621 с.

Флоренский Павел, свящ. 2018. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). 2-е изд. Москва: Академический проект. 685 с.

Цылев В.Р. 2004а. Интерпретация мифа в русской религиозно-философской традиции: Конец XIX – первая половина XX вв. Дисс. канд. филос. наук. Мурманск. 170 с.

Цылев В.Р. 2004б. Русская религиозно-философская мысль о реальности мифа // Вестник МГТУ. Т. 7. № 2. С. 317–324.

Чагинский А.А. 2015. Понятие мифа в русской религиозной философии. 20-х гг. XX в. // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Вып. 6 (62). С. 37–52.

References

Andronik (Trubachev), abbot. 2018. The History of the Creation of the Cycle “Philosophy of the cult ...” (The Experience of Orthodox Anthropodicy). In Pavel Florensky, the priest. The Philosophy of the cult (The Experience of Orthodox Anthropodicy). Moscow: Academic Project Publ., Pp. 5–24. (In Russian).

Andronik (Trubachev), hieromonk. 1998. Theodicy and Anthropodicy in the Works of the priest Pavel Florensky. Tomsk: Aquarius Publ. 192 p. (In Russian).

Florensky P.A. 1993. “How Good it is for Everyone that he is”. From Conversations with P.A. Florensky, recorded by N.Ya. Simonovich-Efimova. In *Literaturnaya Gazeta*. № 45 (5525). November 9, 1993, p. 6. (In Russian).

Losev A.F. 2021. The Dialectic of Myth. Supplement to the “Dialectics of Myth” (new academic edition, corrected and supplemented). Moscow: Publishing house YASK. 696 p. (In Russian).

Losev A.F. 2000. The Term “Magic” in the Understanding of P. A. Florensky. In Florensky P.A., fr. Essays. In 4 vols. Vol. 3 (1). At the watersheds of thought. Moscow: Thought Publ., Pp. 249–251. (In Russian).

Pavlyuchenkov N.N. 2023. Ideas about Mysticism and Magic as an Expression of the Peculiarities of the Christian Worldview of the Priest Pavel Florensky. In *Vestnik*

PSTGU. Series I: Theology. Philosophy. Religious studies. Issue 106. Pp. 89–104. (In Russian).

Pavlyuchenkov N.N. 2012. Philosophy of Religion of the Priest Pavel Florensky] In *Bulletin of the Moscow University*. Series 7. Philosophy. No. 4. Pp. 88–102. (In Russian).

Florensky P.A. 2000a. From the Recordings of Conversations of N.Ya. Simonovich-Efimova with the priest Pavel Florensky. In *Florensky P.A. Works: In 4 vols. Vol.3(2)*. Moscow: Thought, Pp. 355–357.

Florensky P.A. 2000b. Universal Roots of Idealism. In *Florensky P.A. Works: In 4 vols. Vol.3(2)*. Moscow: Mysl' Publ., Pp. 145–168. (In Russian).

Florensky P.A., fr. 2000b. Works. In 4 vols. Vol. 3 (1). At the Watersheds of Thought. Moscow: Thought, 621 p. (In Russian).

Pavel Florensky, fr. 2018. Philosophy of the Cult (The Experience of Orthodox Anthropodicy). 2nd ed. Moscow: Academic project Publ. 685 p. (In Russian).

Tsylev V.R. 2004a. Interpretation of the myth in the Russian Religious and Philosophical tradition: The End of the XIX – the first half of the XX Centuries. Diss. cand. philos. sciences. Murmansk. 170 p. (In Russian).

Tsylev V.R. 2004b. Russian Religious and Philosophical Thought about the Reality of the Myth. In *Bulletin of MSTU*. Vol. 7. No. 2. Pp. 317–324. (In Russian).

Chaginsky A.A. 2015. The Concept of Myth in Russian Religious Philosophy. 20s of the XX century. In *Bulletin of the PSU I: Theology. Philosophy*. Issue 6 (62). Pp. 37–52. (In Russian).

Сведения об авторе:

Даренский Виталий Юрьевич

Заведующий кафедрой философии ФГБОУВО Московский государственный университет технологий и управления им. К.Г. Разумовского, доктор философских наук, доцент (г. Москва, Россия).

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

[https:// orcid.org/00000003-2042-5527](https://orcid.org/00000003-2042-5527)

Bionotes:

Darensky Vitaly Yurievich

Head of the Department of Philosophy, K.G. Razumovsky Moscow State University of Technology and Management, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Moscow, Russia).

Для цитирования:

Даренский В.Ю. Философия мифа о Павла Флоренского // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1 (5). 2023. С. 39–52.

For citation:

Darensky V.Yu. The Philosophy of Myth Fr. Pavel Florensky // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1 (5). 2023. Pp. 39–52.

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ МИФА: НАУКА, ИДЕОЛОГИЯ, ФОЛЬКЛОР

УДК 165.19

**МИФОЛОГИЗАЦИЯ КАК СПОСОБ ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ОСВОЕНИЯ
ОБЪЕКТА**

Мартишина Наталья Ивановна

Сибирский государственный университет путей сообщения
(г. Новосибирск, Россия)

Аннотация

Целью статьи является экспликация содержания практики мифологизации объекта в контексте формирования комплекса знаний о нем (как правило, в познавательной ситуации, предполагающей или не исключающей использование как научного, так и вненаучного когнитивного инструментария). В связи с этим рассмотрены основные приемы мифологизации объекта, к которым автор относит представление конкретного объекта или процесса в качестве символа другого объекта (процесса), чаще всего путем использования соответствующих языковых средств; персонификацию, наделение объекта антропо- и зооморфными характеристиками; нарративную организацию знаний о нем. Показано, что даже в современных условиях мифологизация может быть эффективным дополнением знания об объекте, частично компенсируя недостаточность других видов познания. Потребности человека в познавательном освоении собственного жизненного мира включают запрос на чувственно-рациональное, комплексное, антропологически-ориентированное знание, и в ряде случаев обеспечению этого запроса способствует формирование мифологической составляющей в индивидуальных и коллективных представлениях об объекте.

Ключевые слова: современная мифология; вненаучное познание; мифологизация; гносеологический образ; логика мифа

MYTHOLOGIZING AS A WAY OF COGNITIVE MASTERING

Martishina Natalya Ivanovna

Siberian Transport University (Novosibirsk, Russia).

Abstract

In the article, the author tried to propose an explication of the content of the practice of mythologizing in the context of formation of a complex knowledge about object (as a rule, in a cognitive situation that involves or does not exclude the use of both scientific and extra-scientific cognitive tools). In this regard, the article gives a review of main methods of mythologizing and refers to them the representation of a specific object or process as a symbol of another object (process), most often through the use of appropriate language tools; personification, endowing an object with anthropomorphic and zoomorphic characteristics; narrative organization of knowledge about it. The author tried to argue that even in modern conditions mythologization could be an effective addition to knowledge about an object, partially compensating for the insufficiency of other types of knowledge. The cognitive needs of people in the mastering of their own life world include a request for sensory-rational, complex, anthropologically oriented

knowledge, and in some cases, this request is facilitated by the formation of a mythological component in individual and collective ideas about the object.

Keywords: modern mythology; extra-scientific knowledge; mythologizing; epistemological image; myth logic

Введение (Introduction)

Поскольку объектом нашего рассмотрения является мифологизация как когнитивная практика современной культуры, представляется необходимым прежде всего сказать несколько слов о самом феномене современной мифологии. Понятие «миф» употребляется в таком количестве разнообразных контекстов, что исследователь мифа вынужден всегда начинать с объяснений, как именно он понимает миф; считают, что это и так ясно, чаще всего люди, удовлетворяющиеся обыденной его трактовкой. При этом уже достаточно консолидированная позиция специалистов относительно того, что миф следует рассматривать как специфическое социокультурное образование, ни в коем случае не отождествляя его с формой ложного сознания вообще, оказывает поразительно слабое влияние на уровень массовых представлений, трактующих миф как практически любое, но в особенности – конструируемое заблуждение.

К современному мифу сказанное применимо в удвоенной степени. Чаще всего современными мифами авторы, не исследующие специально вопрос о природе мифологического, называют ошибочные идеи, спонтанно или целенаправленно распространяющиеся в обществе; еще некоторый процент приходится на применение термина для описания художественных проектов – например, Вселенной Marvel или бондианы. При попытке же концептуализировать современный миф с использованием классических теоретических представлений о мифологии возникает парадокс – оказывается, что идея современного мифа «просто не должна существовать согласно наиболее влиятельным взглядам на то, что такое миф» [Ball 2021: 8] (под «наиболее влиятельными взглядами» у цитируемого автора подразумеваются представления о мифологии как повествовании о начале мира, событиях творения, деяниях богов – повествовании, создающем и упорядочивающем культуру и опирающемся на безусловную веру ее представителей в истинность описываемых в мифе событий).

На наш взгляд, современная мифология не сводится ни к рудиментарному явлению, ни даже к сохраненной и воспроизводящейся в культуре традиции (например, на уровне использования архетипических образов, выявление которых в том или ином дискурсе тоже часто служит примером современного мифа). С наибольшей точностью можно говорить о современной мифологии в тех случаях, когда по мифологическим канонам и в мифологической логике осмысливаются новые, не существовавшие для архаичного сознания объекты и идеи культуры. Современная мифология – это не классическая мифология, дожившая до наших дней; это новые интеллектуальные конструкции, отвечающие тем не менее законам жанра.

Методы (Methods)

Начало формированию методологических оснований данной теоретической позиции в отечественной традиции исследований мифа положила, возможно, еще не оцененная в полной мере именно в качестве методологической программы работа И. М. Дьяконова. Во введении к энциклопедическому изданию «Мифологии

древнего мира» [Дьяконов 1977] и в монографии «Архаические мифы Востока и Запада» [Дьяконов 1990] он разграничил архаичную мифологию как мировоззрение первобытного общества, непосредственный, незамутненный мифологический взгляд на мир; вторичную мифологию как более сложный и уже частично рефлексивно обработанный, в том числе средствами художественного мышления, ее вариант (примером которого могут служить, в частности, «Илиада» и «Одиссея» Гомера); и третичную мифологию – мифы, создающиеся в наше время (например, миф о построении царства Божия на Земле).

Современная мифология может быть квалифицирована, таким образом, как третичная мифология. На этой основе представляется возможным содержательное (а не оценочное) определение мифологизации: это *наделение, посредством процедур описания, объекта, не являющегося по своей природе мифологическим и существующего в физической и (или) социальной реальности, чертами и формами бытия, типичными для персонажей и предметов архаичной мифологии* (присоединимся к предложению обозначить последнюю, в концептуальной системе И.М. Дьяконова, как первичную [Бесков 2015]).

На наш взгляд, такая трактовка в полной мере отвечает требованиям диалектической методологии, поскольку в диалектике развитие рассматривается не как продолжение, воспроизведение, умножение, а как обязательный переход в том числе на качественно иной уровень, движение через существенно отличающиеся друг от друга этапы развития. Ремифологизация массового сознания, произошедшая в XX в. – это классический виток спирали, в котором, казалось бы, преодоленная форма мышления возвращается, но – и это принципиально для диалектики – в не совпадающем с изначальным вариантом виде.

Хотелось бы обратить внимание еще на одну классическую разработку отечественной философии, также обладающую, на наш взгляд, серьезным методологическим потенциалом, в том числе для исследования современной мифологии как способа познавательного освоения мира. Это концепт «познавательный (гносеологический) образ», который в трактовке, предложенной И.Я. Лойфманом, означает всякое представление объективного в сфере субъективного, «формообразование человеческой психики» [Руткевич, Лойфман 1994: 291], включающее как чувственно-наглядные, так и рациональные компоненты. И.Я. Лойфман рассматривает в качестве таких образов – «субстратных единиц», «клеточек» духовного воспроизведения действительности – научное понятие, художественный образ, религиозный символ, нравственную норму и в том числе – мифологему.

Принципиальным в этой трактовке представляется изначальное допущение возможности различных способов и средств формирования гносеологического образа. Такой подход сразу вводит мифологию в состав способов познания реальности (а не заблуждений и путей к ним) и определяет ее рассмотрение как ответа на некоторые познавательные потребности, очевидно, не до конца реализованные использованием других типов гносеологических образов.

Литературный обзор (Literary review)

Конференция «Миф в истории, политике, культуре» в 2022 г. проводится в шестой раз, и объем представленных на ней материалов позволяет рассматривать ее уже как сложившееся и относительно самостоятельное дискурсивное пространство. Представляется значимым то обстоятельство, что отправной точкой дискуссий на этой интеллектуальной территории стала предложенное А.В.

Ставицким понимание мифа как чувственно воспринимаемой и в образно-символической форме отраженной сознанием реальности [Ставицкий 2012: 446]. Миф, таким образом, изначально был определен как отражение (отображение) реальности, т.е. *гносеологический образ* (что не исключает, а в контексте современной эпистемологии даже требует указания на его социальные и культурные функции). В истории конференций тема мифа как феномена познания получила устойчивое развитие, ежегодно занимая свое место в спектре суждений о мифологии. В ее разворачивании в рамках конференции представляется возможным выделить следующие ключевые темы:

- обоснование статуса мифа как особой формы познания, т.е. аргументированная демонстрация того, что мифология не является исключительно сферой заблуждений и представляет собой вариант разумного миропонимания, заключающей в себе знание о мире (в архаичной мифологии – в границах доступного, в третичной – в форме, выигрышной в каких-то отношениях по сравнению с другими способами познания) [Глушак 2019; Полосин 2019; Косов 2020 и др.]. Если даже миф – «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» [Дрянных 2018: 220], то не подлежит сомнению, что названные идеи (общности, причинности, взаимосвязи, смысла и т.д.) в мифе *есть*, и он выступает способом их установления и выражения;

- описание специфики мифологических представлений о мире, позволяющее выделить матрицу мифологического мышления. Этот принцип эффективно реализован, в частности, в концепции, развитой В.М. Найдышем [Найдыш 2018] и О.В. Найдыш [Найдыш 2019], где характеристика синкретизма как универсальной характеристики мифомышления, проявляющейся в различных аспектах (неразличимость вещей и их отношений, совпадение объекта и его образа в сознании субъекта, совмещение прошлого с настоящим и будущим, единство знания и переживания и т.д.) представлена также как стратегия мифотворчества, что позволяет предметно анализировать последнее за пределами первобытной мифологии;

- анализ логики мифологического мышления – специфических приемов закрепления и обработки информации, конституирующих присутствие мифа в суждениях о той или иной сфере реальности и позволяющих видеть закономерности движения мысли в мифологическом рассуждении ([Шрейбер 2019; Пивоев 2020]). К числу таких приемов авторы относят, в частности, установление ассоциативных связей, упрощение и поляризацию картины мира, символический характер выражения и др.; мы хотели бы обратить внимание на значимость в этом качестве наделения человеческими характеристиками объектов, реально таковыми не обладающих, и создания эмоционально нагруженных языковых клише;

- сопоставление мифологического познания с другими видами познания, прежде всего с наукой, открывающее их соотношение как диалектических противоположностей – взаимополагание (происхождение науки в том числе из мифа, устанавливающего, в частности, принципы всеобщей связи, детерминизма, причинности и формирующего «установку на разгадывание загадок» [Куликова 2018: 234]); взаимодействие (и в современных условиях, «сочетаясь и взаимодействуя в рамках культуры, миф и наука выступают как способы

текстуальной и контекстуальной организации мира» [Ставицкий 2020: 250]); востребованность мифологии как дополнения науки на разных этапах развития последней, вплоть до постнеклассического [Мартишина 2020]), взаимопереход (неизбежное присутствие мифологического компонента в науке, концептуализация науки и научного метода как мифа [Тарз 2020]), взаимоотрицание как радикальное различие на уровне принципов построения [Якоб 2019];

- фиксация функций мифологического познания, важнейшими из которых являются закрепление приобретенной информации об объектах и формах деятельности [Субботин 2018] и наделение объектов ценностными смыслами [Ставицкий 2018], сохранение смыслов в условиях их утраты [Полякова, Цельковский 2019]. Отметим в этой связи справедливое замечание А.И. Субботина о том, что именно способность постоянно возобновлять связь с реальностью, втягивать в рассмотрение все новые факты и предлагать их интерпретации принципиально отличает миф от «разовых фейков»;

- рассмотрение конкретных механизмов мифологизации как способа познания, например, стереотипизации [Шлыкова 2018], специфического способа означивания [Сидорков 2019], сопряжения различных пластов времени [Ставицкий 2019] и др.;

- исследования (в данном контексте представляющие собой по существу case studies) разнообразных проявлений мифологического осмысления реалий, важных для человеческих сообществ, от этнического единства до денег ([Кукушкина 2018; Краснова 2018; Севостьянов, Калашникова 2019; Зарубина 2019] и др.).

Таким образом, можно заключить, что все основные гносеологические параметры мифа нашли свое отражение в материалах конференции, хотя бы на уровне постановки проблемы. На наш взгляд, степень разработанности темы на данный момент можно оценить следующим образом: создана устойчивая логико-методологическая структура исследования мифа как гносеологического феномена; наполнение этой структура содержанием может и должно быть продолжено.

Результаты и обсуждение (Results and discussion)

На основе осуществленного в сложившейся традиции исследований выделения ключевых характеристик мифологического мышления представляется возможным содержательно раскрыть понятие мифологизации как способа познания, указав, из каких логических ходов этот способ складывается.

Ключевой особенностью мифологического мышления большинство авторов считает символический (конкретно-символический) характер отображения, указывая на то, что мифологическое познание, как и всякое иное, должно фиксировать информацию в форме, позволяющей осуществлять экстраполяцию, перенос знаний на объекты, вновь попадающие в поле опыта, но не располагает для этого технологией индуктивного обобщения с выходом на закономерности и потому использует различные способы выражения общего через отдельное; в этой роли и выступает символ.

И.М. Дьяконов так описывает данный гносеологический механизм: «Выражение одними и теми же средствами отождествления, эпитета и сравнения делает возможным вместо абстрактных обобщений пользоваться обобщениями либо по принципу метафоры (т.е. так, что одно явление отождествлялось и сопоставлялось с другим, хотя с ним и не связанным, но обладающим общим с ним признаком, с целью выделения и обобщения именно этого признака), либо по

принципу различных метонимий, т.е. подмены одного понятия с другим, связанным с ним в каком-то отношении» [Дьяконов 1977 : 12].

Представляется принципиальным, что в мифе в роли символа выступает не умозрительный конструкт, а конкретный и наглядный объект, раскрывающий через собственную сущность также сущность другого объекта. Это также связано с самим построением мифологического мышления. Сошлемся в связи с этим также на классическое описание О.М. Фрейденберг: «Мифологические представления могли быть только образами и ничем иным, потому что образ есть зрительный «внешний вид», зрительно-наружная сторона предмета. Проставленные, ограниченные зрительно-чувственной данностью, однократные представления порождали образы, в которой при всей их суммарности не содержалось ни доли обобщения. Мифологический образ представлял собой отложение пространственно-чувственных восприятий, которые выливаются в форму некой конкретной предметности» [Фрейденберг 1998: 25].

С этой точки зрения проявлением познавательной мифологизации объекта можно считать, во-первых, его *использование в качестве символа другого объекта*, одновременно фиксирующее его сущность и адресующее к раскрытию через него чего-то иного (как правило, большего). Примером может служить мифологизация спорта в современной культуре: он рассматривается не только как особая сфера человеческой деятельности, где используются свои критерии успеха, но и как зримое выражение успешности, доминирования над конкурентами и победы вообще.

Как и положено в мифологическом мышлении, осуществляется это прежде всего за счет выбора соответствующих языковых средств. Вот примеры (буквально одного дня) лексики, в которых описывается спортивная игра: «ледовая дружина», «ледовые баталии», по разные стороны баррикад», «лучший бомбардир», «скорострельный игрок», «команда расстреляла все патроны», «перестрелка началась», «эта оплеуха (забитая шайба – Н.М.) взбодрила команду соперника», «планомерно наращивали давление», «перекрыли кислород», «проверка боем», «разведка боем», «боевое крещение» (новостная лента сайта Континентальной хоккейной лиги khl.ru). Удача и неудача, исход конкуренции, триумф выражаются в спортивных состязаниях с предельной наглядностью и неоспоримостью, что и делает их весьма подходящими для придания им символического значения; но приходится заключить, что и вся линия попыток властных структур всех уровней использовать спортивные достижения для демонстрации своего превосходства, унижения (и уничтожения) соперника, конкурентной борьбы, в которой хороши любые средства, закономерно вытекает тогда из практики мифологизации спорта, а не является неожиданным эксцессом, нарушающим чистоту олимпийских принципов.

Также общепризнанной характеристикой мифологического мышления является антропоморфная персонификация сущностей и сил, действующих в мире, – в первичной (архаичной) мифологии от божеств, ответственных за движение светил по небу, до местных духов, из-за которых мы теряем ориентацию в лесу («леший водит») или предметы в доме («дедушка-домовой, поиграй да отдай»). По определению Дж. Фрэзера, на раннем этапе люди и силы, которые позже будут восприниматься как сверхъестественные, рассматриваются «как существа во многом одного и того же порядка и не были еще разделены непроходимой пропастью, которая разверзается между ними в сознании последующих

поколений» [Фрэзер 1983: 94]; именно этот взгляд определяет убежденность архаичного мышления в том, что «мир полон богов и духов».

С этой точки зрения проявлением познавательной мифологизации объекта является, во-вторых, его *наделение антропоморфными или, как вариант, зооморфными чертами* в тех случаях, когда реально он ими очевидным образом не обладает (т.е. восприятие его как родственного, попытка закрыть уже обозначившуюся «непреодолимую пропасть»), опять-таки за счет описания в соответствующих терминах. Здесь интересные примеры дает социальная практика представления в массовом сознании техники по мере ее исторического развития.

Технические устройства вызывают в массовом сознании опасения, связанные с их восприятием как чуждой силы, движение которой подчинено собственной логике; естественной реакцией психики становится тенденция либо к их очеловечиванию, хотя бы на уровне высказываний о них, либо к использованию животных образов, возвращающих взаимодействие с техникой в привычную систему представлений об отношениях человека с домашними животными (или даже дикими, но по крайней мере более предсказуемыми в качестве живых, а не механических существ).

Очень характерно это для описаний железной дороги, восприятие которой как бездушной механической системы, враждебной всему природному и естественному, выражено в культуре в превосходной степени (вероятно, просто в силу масштабности преобразования окружающей среды – в период строительства первых железных дорог им не было аналогов в этом плане). Если присвоение первым паровозам собственных имен (например, паровозы Царскосельской железной дороги, первой в России, назывались «Орел» и «Лев») еще можно трактовать как следование традиции именования, например, кораблей, то дальше начинается исключительно народное творчество: «Танечка», «Анечка» и «Параша (Прасковья)» (для паровозов серии Т, А и П соответственно), «Щука» (серия Щ, разработанная по техническому заданию профессора Н. Л. Щукина), знаменитая «овечка» (О^В – «основной тип» с парораспределением системы Вальхарта) и даже «эшак». Традиция описания железнодорожных объектов как живых существ успешно была освоена и закреплена литературой: «Мчится, мчится железный конек» (Я. Полонский), «Сегодня больному паровозу в депо починили лапу» (М. Светлов), «Шумно дышит паровоз» (Д. Хармс), занимая по мере технического прогресса все более заметное место в сравнении с более традиционным образом железной дороги как неумолимого рока (например, у Л.Н. Толстого – не только в «Анне Карениной», но и в «Крейцеровой сонате»).

И наконец, важнейшей особенностью мифологического мышления является нарративность. М. Элиаде связывает с этим качеством само определение мифологического: «Миф излагает священную историю, повествует о событиях, произошедших в достопамятные времена «начала всех начал» [Элиаде 2010: 7]. Архаичная мифология объясняла существующие природные закономерности и социальные обычаи, апеллируя к их происхождению из конкретных коллизий в прошлом (которое тем самым продолжается в настоящем); история как повествование о событии оказывалось, таким образом, способом его концептуализации.

Интенция к этому способу осмысления сохраняется в человеческой психике – не случайно, например, в современной риторике одним из наиболее эффективных приемов аргументации считается сценарное построение изложения,

устанавливающее связь рассматриваемой идеи с определенным способом действий. В связи с этим оказывается востребованным также третье проявление познавательной мифологизации – *создание сюжетных историй* об объекте, дополняющих и развертывающих представления о нем.

Этот способ мифологизации отмечается, в частности, в современной культуре как распространенная технология формирования образа города в глазах его жителей. С.С. Аванесов пишет: «Под мифом в данном случае нужно понимать образ города, сконструированный в нарративной форме и не опирающийся на строго рациональные основания» [Аванесов 2020: 57–58]. Причем речь идет как о мифах, распространяющихся сверху и используемых официальной идеологией, так и о спонтанном народном мифотворчестве, оснащающем сюжетными повествованиями местные достопримечательности.

Нам уже приходилось рассматривать, в частности, развитую в Новосибирске (вероятно, в связи с дефицитом реальных историй – Новосибирск является самым молодым из российских городов-миллионников, ему немногим более 100 лет) традицию превращения в местных легендах объектов городской скульптуры и даже некоторых технологических сооружений в памятники, установленные якобы в связи с реальными событиями [Мартишина 2020].

Приведенные примеры демонстрируют также, что указанные направления мифологизации активно взаимодействуют между собой. Символическое значение спортивных побед поддерживается в журналистике и околоспортивной риторике нарративами по поводу различных составляющих процесса, например, объявлением той или иной серии игр «дерби» (уральским, армейским, зеленым и т.п.) или фиксацией разнообразных локальных юбилеев и рекордов (сотая шайба хоккеиста в регулярных сезонах за карьеру, самая длинная «сухая» серия вратаря и т.д.).

Антропоморфизация образа формирует его символическую интерпретацию – например, железная дорога в современной культуре сама часто выступает символом регулярности, устойчивости, порядка, освоенности: «Только там хорошо и не страшно, где надежно проложены шпалы» (Н. Матвеева). Нарративные построения активно используют ассоциативные метафоры. Таким образом, познавательная мифологизация объекта, как правило, носит комплексный характер, и различные ее стороны поддерживают и усиливают друг друга.

Заключение (Conclusion)

Познавательное освоение объекта в общем случае складывается из его отражения – формирования его гносеологического образа, включая фиксацию его свойств и соотнесение с закономерностями его существования, и понимания – открытия или присвоения ему определенной смысловой нагруженности. Как мы видим, обе эти задачи могут решаться в рамках мифологического познания. По крайней мере отчасти его применение в общей системе познавательной деятельности носит компенсаторный характер, восполняя недостаточность иных способов познания.

В конкретных ситуациях – например, в мифологизации образа города – активатором мифотворчества может быть просто нехватка как фактических знаний, так и самой реальной истории (представляется, что не случайно практика мифологизации городской среды так сильна именно в Новосибирске с его короткой исторической судьбой). В общем плане миф компенсирует прежде всего

фрагментарность, разрозненность, разноплановость наших представлений о мире, усиливающаяся в эпоху дифференциации и специализации познания.

Миф удовлетворяет нашу потребность в знании, соединяющем в себе наглядно-чувственное и рациональное представление, понимание объекта и отношение к нему, видение его в различных аспектах в целостный гносеологический образ, который мы могли бы принять даже нерелексивно, потому, что его структура продуцирует не сомнение, а естественное движение сознания ему навстречу.

Присущий человеку способ познавательного освоения мира формировался именно на уровне мифологического мышления, и на протяжении всей истории человечества оно остается фоном, подпитывающим более сложные способы познания и заполняющим лакуны между ними. Поэтому можно вполне обоснованно говорить о перспективе его устойчивого сохранения в совокупной познавательной деятельности человечества.

Литература

Аванесов С.С. Город как культурный миф // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. С. 57–61.

Бесков А.А. Мифология мифологии // Общество. Среда. Развитие. 2015. № 1. С. 116–120.

Глушак А.С. Изучение мифа: достижения, проблемы, перспективы // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 153–157.

Дрянных Н.В. Миф как специфическая форма рационального познания // Миф в истории, политике, культуре: 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 городе Севастополе, 2018. С. 220–223.

Дьяконов И.М. Введение // Мифологии древнего мира. М.: Наука, 1977. С. 5–54.

Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990. 248 с.

Зарубина Н.Н. Механизмы и смыслы мифологизации денег в современном обществе // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 255–257.

Косов А.В. Метафоричность мировоззренческих концептов: мифосознание и социальные представления // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной

конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2020. С. 211–214.

Краснова Т.А. Миф и слово в политике // Миф в истории, политике, культуре: 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 городе Севастополе, 2018. С. 322–326.

Кукушкина Е.Н. Этнософия как отражение мифологического сознания (на примере «алтайской философии») // Миф в истории, политике, культуре: 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 городе Севастополе, 2018. С. 229–232.

Куликова О.Б. Наука, миф и философия как способы миропознания: традиции и альтернативы // Миф в истории, политике, культуре: 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 городе Севастополе, 2018. С. 233–237.

Мартишина Н.И. Мифологический компонент в конструировании образа города и городской идентичности // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики (ПРАЭНМА. Journal of Visual Semiotics). 2020. Вып. 3 (25). С. 168–178.

Мартишина Н.И. Мифология в эпоху постнеклассической науки // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2020. С. 215–218.

Найдыш В. М. Основные закономерности мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре: 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 городе Севастополе, 2018. С. 181–187.

Найдыш О.В. Смысловая реальность и мифотворчество // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 158–161.

Пивоев В.М. Мифология как инструмент обнадеживания для преодоления страха // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2020. С. 334–338.

Полосин В.С. Роль мифа в жизни человека и общества // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под

редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 31–34.

Полякова И.П., Цельковский А.А. Место политической мифологии в повседневном сознании // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В. В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 43–44.

Руткевич М.А., Лойфман И. Я. Диалектика и теория познания. М.: Мысль, 1994. 383 с.

Севостьянов Д.А., Калашикова Е.П. Мифы в корпоративной культуре: инверсивный анализ // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 209 – 211.

Сидорков С.С. Роль «означающего» в мифотворчестве // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 164–165.

Ставицкий А.В. Взаимодействие науки и мифа в контексте философии «возлюбленной непохожести» // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2020. С. 250–253.

Ставицкий А.В. Миф и время: гносеологический аспект // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 79–85.

Ставицкий А.В. Мифотворчество как способ формирования ценностных смыслов // Миф в истории, политике, культуре: 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 городе Севастополе, 2018. С. 187–191.

Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь: Рибэст, 2012. 543 с.

Субботин А.И. Миф как социально-онтологическая структура // Миф в истории, политике, культуре: 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 городе Севастополе, 2018. С. 299–304.

Тарз Д.П. Научный метод как миф // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2020. С. 254 – 258.

Фрейденоберг О.М. Миф и литература древности. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. 800 с.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1983. 703 с.

Шлыкова А.Г. Социальный стереотип как элемент современного мифотворчества // Миф в истории, политике, культуре: 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 городе Севастополе, 2018. С. 199–203.

Шрейбер В.К. До смешного короткий эскиз особенностей мифологического мировоззрения // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. С. 216–220.

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

Якоб П. Наука и миф: особенности отношения и соотношения // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов II Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2018 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в г. Севастополе, 2019. С. 169–170.

Ball Ph. The Modern Myths: Adventures in the Machinery of the Popular Imagination. Chicago, The University of Chicago Press. 2021. 368 p.

References

Avanesov S.S. (2020). City as a Cultural Myth. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the III International scientific interdisciplinary Conference (June 2020, Sevastopol)*. Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 57–61. (In Russian).

Ball Ph. The Modern Myths: Adventures in the Machinery of the Popular Imagination. Chicago, The University of Chicago Press. 2021. 368 p.

Beskov A.A. (2015). Mythology of Mythology. In: *Society. Environment. Development*, vol. 1, Pp. 116–120. (In Russian).

Dryannykh N.V. (2018). Myth as a Specific Form of Rational Cognition. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the I International scientific interdisciplinary correspondence Conference (November 2017, Sevastopol)*. Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitskiy, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 220–223. (In Russian).

Dyakonov I.M. (1977). Introduction. In: *Mythologies of the Ancient World*. Moscow, Nauka Publ., Pp.5–54. (In Russian).

Dyakonov I.M. (1990). *Archaic Myths of East and West*. Moscow, Nauka Publ., 248 p. (In Russian).

Eliade M. [Aspects of Myth. Moscow, Akademicheskij proekt Publ., 251 p. (In Russian).

Frazer J.J. (1983). *Golden Bough*. Moscow, Politizdat Publ., 703 p. (In Russian).

Freidenberg O.M. (1998) *Myth and Literature of Antiquity*. Moscow, "Vostochnaja literature" Publ., 800 p. (In Russian).

Glushak A.S. (2019). Studying the Myth: Achievements, Problems, Prospects. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the II International scientific interdisciplinary Conference* (June 2018, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol, Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 153–157 (In Russian).

Kosov A.V. (2020). Metaphoricity of Worldview Concepts: Mythological Consciousness and Social Representations. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the IV International scientific interdisciplinary conference* (June 2020, Sevastopol). Edited by A.V. Stavitsky. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 211–214. (In Russian).

Krasnova T.A. (2018). Myth and Word in Politics. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the I International scientific interdisciplinary correspondence Conference* (November 2017, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 32–326. (In Russian).

Kukushkina E. N. (2018). Ethnosophy as a Reflection of Mythological Consciousness (on the example of "Altai Philosophy"). In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the I International scientific interdisciplinary correspondence Conference* (November 2017, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A. V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 229–232. (In Russian).

Kulikova O. B. (2018). Science, Myth and Philosophy as ways of Understanding the World: Traditions and Alternatives. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the I International scientific interdisciplinary correspondence Conference* (November 2017, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 233–237. (In Russian).

Martishina N.I. (2020). Mythology in the Era of Post-non-classical Science. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the IV International scientific interdisciplinary Conference* (June 2020, Sevastopol). Edited by A.V. Stavitsky. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 215–218. (In Russian).

Martishina N.I. (2020). Mythological Component in the Construction of the Image of the City and Urban Identity. In: *ИПАЭХМА. Problems of Visual Semiotics*, vol. 3 (25), Pp. 168–178. (In Russian).

Naydysh O.V. (2019) Semantic Reality and Myth-making. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the III International scientific interdisciplinary Conference* (June 2019, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V.

Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 158–161. (In Russian).

Naidysh V.M. (2018). The Main Patterns of Myth-making. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the I International scientific interdisciplinary correspondence Conference* (November 2017, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A. V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 181–187. (In Russian).

Pivoev V.M. (2020). Mythology as a Tool of Hope for Overcoming Fear. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the IV International scientific interdisciplinary conference* (June 2020, Sevastopol). Edited by A.V. Stavitsky. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ. Pp. 334–338. (In Russian).

Polosin V.S. The Role of the Myth in the Life of Man and Society. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the III International scientific interdisciplinary Conference* (June 2019, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ. Pp. 31–34. (In Russian).

Polyakova I.P., Tselykovsky A.A. The Place of Political Mythology in Everyday Consciousness. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the III International scientific interdisciplinary Conference* (June 2019, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 43–44. (In Russian).

Rutkevich M.A., Loifman I.Ya. (1994). *Dialectics and Theory of Knowledge*. Moscow, M.: Mysl' Publ., 383 p. (In Russian).

Schreiber V.K. (2019). A Ridiculously Short Sketch of the Features of the Mythological Worldview. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the III International scientific interdisciplinary Conference* (June 2019, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 216–220. (In Russian).

Sevostyanov D.A., Kalashnikova E.P. (2018). Myths in Corporate Culture: Inverse Analysis]. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of materials of the II International scientific interdisciplinary Conference* (June 2018, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol, Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 209–211. (In Russian).

Shlykova A.G. (2018). Social Stereotype as an Element of Modern Myth-making. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the I International scientific interdisciplinary correspondence Conference* (November 2017, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ. Pp. 199–203. (in Russian).

Sidorkov S.S. (2019). The Role of the "Signifier" in Myth-making. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the II International scientific interdisciplinary Conference* (June 2018, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol, Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ. Pp. 164–165. (In Russian).

Stavitsky A.V. (2019). Myth and Time: Epistemological Aspect. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the III International scientific interdisciplinary Conference* (June 2019, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ. Pp. 79–85. (In Russian).

Stavitsky A.V. (2018). Myth-making as a Way of Forming Value Meanings. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the I International scientific interdisciplinary correspondence Conference* (November 2017, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ. Pp. 187–191. (in Russian).

Stavitsky A.V. (2012). Ontology of Modern Myth. Sevastopol, Ribest Publ. 543 p. (In Russian).

Stavitsky A.V. (2020). The Interaction of Science and Myth in the Context of the Philosophy of "Beloved Otherness". In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the IV International scientific interdisciplinary Conference* (June 2020, Sevastopol). Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ. Pp. 250–253. (In Russian).

Subbotin A.I. (2018). Myth as a Socio-ontological Structure]. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the I International scientific interdisciplinary Correspondence conference* (November 2017, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ. Pp. 299–304. (In Russian).

Tarz D.P. (2020). The Scientific Method as a Myth. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the IV International scientific interdisciplinary Conference* (June 2020, Sevastopol). Edited by A.V. Stavitsky. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ., Pp. 254–258. (In Russian).

Zarubina N.N. (2019). Mechanisms and Meanings of the Mythologization of Money in Modern Society. In: *Myth in History, Politics, Culture: Collection of Materials of the III International scientific interdisciplinary Conference* (June 2019, Sevastopol). Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Khapaev, S.V. Yurchenko. Sevastopol: Branch of the Moscow State University named after M.V. Lomonosov in Sevastopol Publ. Pp. 255–257. (In Russian).

Сведения об авторе:

Мартышина Наталья Ивановна

заведующая кафедрой «Философия и культурология» ФГБОУ ВО «Сибирский государственный университет путей сообщения», доктор философских наук, профессор (г. Новосибирск, Россия).

E-mail: nmartishina@yandex.ru

Bionotes:

Martishina Natalya Ivanovna

Chief of the Department of Philosophy and Cultural Studies, Siberian Transport University, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia).

Для цитирования:

Мартышина Н.И. Мифологизация как способ познавательного освоения объекта // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 53–68.

For citation:

Martishina N.I. Mythologisation as a Way of Cognitive Mastering of the Object // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(5). 2023. Pp. 53–68.

УДК 008:165:101.1:316

МИФ И ОНТОЛОГИЯ НАУЧНОЙ МЕТОДОЛОГИИ: ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Ставицкий Андрей Владимирович

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

Аннотация

В данной статье рассматривается проблема методологии научного познания в свете исследований мифа как культурной универсалии. Цель статьи – показать, что получившие развитие в рамках постклассической науки современные научные подходы позволяют не только увидеть те особенности и условия, которые принципиально разделяют миф и науку, но и обнаружить и понять то, что их существенно сближает, превращая взаимодействие науки и мифа в рамках культуры как целого в продуктивный и взаимовыгодный процесс. По ходу в статье разбираются частные вопросы взаимодействия интуиции и логики, их роль в процессе познания, а также объясняется как полиморфизм языка с помощью мифа влияет на процесс познания.

Ключевые слова: миф, современный миф, методология науки, неклассическая наука, онтология мифа, неклассическая мифология, общая теория мифа

MYTH AND ONTOLOGY OF SCIENTIFIC METHODOLOGY: EPISTEMOLOGICAL ASPECT

Stavitsky Andrey Vladimirovich

Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol
(Sevastopol, Russia)

Abstract

This article deals with the problem of methodology of scientific cognition in the light of research into myth as a cultural universal. The aim of the article is to show that modern scientific approaches developed within the framework of post-classical science allow us not only to see those features and conditions that fundamentally separate myth and science, but also to discover and understand what brings them significantly closer, turning the interaction between science and myth within the framework of culture as a whole into a productive and mutually beneficial process. Along the way, the article deals with specific issues of interaction between intuition and logic, their role in the process of cognition, and explains how the polymorphism of language through myth affects the process of cognition.

Key words: myth, modern myth, methodology of science, post-classical science

Введение (Introduction)

Основные эпистемологические принципы зародившейся в начале XX в. неклассической науки не только открыли новые перспективы для исследования мифа в его современной, максимально расширительной, неклассической форме, где под мифом понимается в образно-символической форме отражённая сознанием реальность, но и заложили методологические основы его новейших исследований, позволяющих переходить от утверждения построенной на универсальном подходе

к мифу неклассической мифологии к формированию общей теории мифа (ОТМ), предварительные предпосылки к которой уже созданы [Ставицкий 2021].

Литературный обзор (Literature Review)

В основу теоретических и методологических подходов для данной публикации были положены идеи и наработки наиболее интересных и выдающихся мыслителей XX в., включая Э. Гуссерля, А. Бергсона, Н.А. Бердяева, М. Хайдеггера, А. Эйнштейна, Э. Шредингера, Х.-Г. Гадамера, К. Хюбнера, Т.Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда, П. Рикёра, М. Полани, В.В. Налимова и др., которые заложили онтологические основы неклассической науки, что в свою очередь позволяет иначе взглянуть на миф в его современном, неклассическом понимании, изменив подходы к нему и расширив поле мифологических исследований.

В процессе исследования автор исходил из идей исследователей мифа, чьи труды позволяют взглянуть на миф иначе с учётом новых требований и подходов. Среди них особо стоит выделить А.Ф. Лосева, Э. Кассирера, К.Г. Юнга, Р. Мея, Дж. Кэмпбелла, М. Элиаде, Р. Барта, К. Леви-Строса, Ю.М. Лотмана, Г.Д. Гачева и др., а также труды современных исследователей – участников ежегодной Международной междисциплинарной конференции «Миф в истории, политике, культуре» А.М. Буровского, О.А. Габриеляна, А.А. Гагаева, А.С. Глушака, А.Г. Иванова, С.А. Маленко, Н.И. Мартишиной, В.М. Найдыша, А.Г. Некиты, М.В. Пивоева, В.М. Полосина, А.С. Тимощука, Е.Л. Яковлевой и др. [Миф в истории политике, культуре 2020, 2021, 2023], чьи идеи, наработки, гипотезы легли в основу общей теории мифа.

Результаты и обсуждение (Results and Discussions)

В науке исследователи по привычке делают ставку на рационализм. Но что делать, если в современной науке даже рационализм (Т. Кун [Кун 1977], И. Лакатос [Лакатос 1978], П. Фейерабэнд [Фейерабэнд 1986]) отрицает независимость чувственных и опытных данных от теорий и существование фактов вне теории, хотя на самом деле всё должно обстоять иначе? И что тогда рационализм рассматривает, если, по замечанию известного теоретика науки И. Лакатоса, в нем соотносятся не теории и факты, а две теоретические системы – испытываемая и интерпретационная [Лакатос 1978]?

Впрочем, любая теория есть большая или меньшая степень обобщения. Всякое обобщение представляет собой гипотезу. В основе гипотезы лежит предположение. Предположение строится на отталкиваемом от определённых фактов воображении [Перельман признался...]. Воображение невозможно без условностей и допущений, а также отказа от тех фактов, которые гипотезе не соответствуют, как внесистемных [Волошин]. По мере развития любой гипотезы количество внесистемных «фактов» имеет свойство увеличиваться, чтобы на какой-то стадии получить право на свою гипотезу и системность, опровергая предыдущую гипотезу в целом или в частностях, таким образом, уничтожая её, либо купируя и локализуя.

В свою очередь, позиция, что в науке нет «голых» фактов, так как между наблюдением показаний приборов и получением научного факта лежит длительная и сложная интеллектуальная работа по истолкованию экспериментальных данных, вовлекающая значительный теоретический материал, уже не является исключительной [Мамчур]. При этом типичная для исследователей попытка скрыть метод своих открытий показывает, что наука не всегда хочет раскрывать механизм познавательного процесса, скрывая за рациональностью лежащие в

основе открытия интуиции [Депперт 1996]. И не только потому, что прибегающие к этому исследователи нередко таким образом пытаются скрыть свой опыт заимствования и компиляции, как это было с А. Эйнштейном [Голдберг 1972]. Просто воспроизводство творческого поиска в достаточно конкретной форме наглядно показывает, что для открытия логика не требуется и не применяется [Интеллект, воображение... 2001]. Но именно с помощью логики исследователь будет показывать, как он добился результата совсем иным путем. Иначе его открытие не будет признано [Эйнштейн 2]. Ведь на пути нового всегда стоят старые знания. И у них есть преимущество: они уже господствуют над умами людей.

Не случайно, пытаясь разобраться в причинах отторжения нового, отдельные исследователи объясняют его давлением той информации, которую ученый усвоил ранее [Юревич 2005]. «Формы организованного знания, принятые в готовом виде, весьма жестко задают рамки и мышлению, и воображению человека, забывая имеющуюся практически у всех природную универсальность восприятия и оперирования образами. Врата человеческого восприятия как бы сужаются, настраиваются на специальные, привнесенные извне формы. Даже очень умные и проницательные люди оказываются совершенно неспособными сохранить чистоту и независимость восприятия. За навязанными образами знания они оказываются неспособными видеть другие, причем весьма, казалось бы, прозрачные аспекты доступного всем опыта. Человек как бы затачивается под привнесённые цивилизацией специальные формы деятельности и знания, программируется» [Афанасьев].

Преодолеть эти заложенные в человека «программы» чрезвычайно трудно. Особенно, если они поддерживаются властью привычки и замешаны на интересе. Трудно уже потому, что преодолевать надо не только старые знания и основанную на них методологию, но и человеческую косность. А в случае с последней аргументы могут оказаться бессильными уже в силу их непривычности. Тем более, что используемые ученым факты могут быть по-разному интерпретируемы [Сурская 1, 2]. И у исследователя всегда есть возможность и соблазн трактовать их с выгодой для себя. Более того, не со всеми из фактов удастся справиться. И обязательно при разработке той или иной теории найдутся данные, которые в неё не будут вписываться. В лучшем случае они попадут в разряд какого-нибудь «исключения», «допущения» или «парадокса», а в худшем их придется игнорировать и утаивать. Иначе говоря, от них нужно будет «абстрагироваться», используя принцип идеализации, при котором несущественными или внесистемными данными можно пренебречь [Хюбнер 1994].

Следует сказать, что упомянутый выше принцип идеализации является одним из ключевых понятий и методов современной науки. Согласно ему, необходимо выделить существенное в чистом виде и отбросить то несущественное, которым можно пренебречь. Ведь, поскольку любая реальная система или явление состоит из большого (часто бесконечного) количества подсистем или менее значимых явлений, любая попытка описать их во всей совокупности заведомо нереальна [Юревич, Цапенко 1996].

Поэтому исследователи прибегают к методу идеализации, который с одной стороны уводит их от реальности, но с другой – позволяет приблизиться к реальности с точки зрения понимания её сущностных вещей. Однако насколько реальным будет такое идеализированное представление, сказать трудно, так как

разные исследователи могут основываться на разных основах и создавать разные модели того, что на основе своих взглядов представляют [Кирилова, Самарина]. И теории, созданные на основе таких моделей, будут разными. Естественно, в рамках каждой из них создавший её исследователь будет стремиться к снятию противоречий, сводя имеющиеся нестыковки к «допущениям» и «парадоксам» [Ионов, Петров]. Но за пределами теории скрывающиеся за ними противоречия будут противопоставлять теории друг другу вплоть до их полной несовместимости [Хван 2008].

Впрочем, все эти аспекты научной методологии мы разбираем лишь для того, чтобы показать, насколько непрочными и относительными являются любые теории, как бы хорошо они ни были обоснованы. Но поскольку за ними всегда стоят люди со своими взглядами, интересами, связями, то не удивительно, что для утверждения и защиты своих идей они будут использовать всё, что у них есть. В том числе и описывающие их идеи мифологии [Холлоуэй], которые оказались весьма органично вписаны в установки постклассической науки [Тычкин 2009; Тычкин 2010].

В результате методология логического позитивизма оказалась поставленной под сомнение и уличенной в ограниченности. Но и альтернативные ей методологические концепции не в состоянии решить стоящих проблем. Возможно, потому что в науке нет принципов или методологических норм, которые в тех или иных сферах не подвергались бы сомнению [Миф в истории... 2020]. По мнению С.В. Месяца, «история показывает, что ученые часто действовали и вынуждены были действовать в прямом противоречии с существующими методологическими правилами. Отсюда следует, что вместо существующих и признанных методологических правил мы можем принять прямо противоположные им. Но и первые и вторые не будут универсальными. Поэтому философия науки вообще не должна стремиться к установлению каких-то правил научной игры» [Месяц 2000]. Естественно, речь идёт о правилах, носящих всеобщий и абсолютный характер. А это значит, что признание методологического плюрализма неизбежно [Хайек 2003; Фейерабенд 1986].

При этом частная проблема включенного в процесс исследования исследователя перерастает в проблему всей современной науки, как субъекта познания, вновь и вновь задавая вопрос: насколько наука готова понять то, что исследует? Располагает ли необходимым для этого инструментарием? А если не располагает, то каким образом из создавшегося положения выходит? К чему стремится в процессе познания наука: к истине или к максимально возможному на данном этапе обоснованию? И как бы на эти вопросы ученые ни отвечали, по крайней мере, в данном случае ясно одно: в мире есть процессы и явления, которые наука в современных условиях и с имеющимися у неё возможностями объяснить не может. И все они, так или иначе, не только строятся на мифологии, но только через миф и могут быть объяснены [Порус; Мартишина 2022].

И хотя, «безнадежно затевать дискуссию о справедливости принципиальных суждений» [Эйнштейн 1], когда в связи с накоплением критической массы новых данных возникает проблема смены научного мировоззрения, ученые в первую очередь разбирают «принципиальные суждения» на предмет их фактической и логической достоверности, под которой подразумевается соответствие устоявшихся суждений полученным новым данным. В связи с этим можно считать, что «Эйнштейн совершил прежде всего философский прорыв в область

неведомого» [Кедров 1]. Только насколько был «ведомым» тот мир, из которого А. Эйнштейн «совершил» свой «прорыв в область неведомого»? Ведь, судя по тому, что от него решили отказаться, он сам оказался не таким, каким его представляли, когда принимали за истинный. А если это так, не является ли образ «прорыва» тоже метафорой, задача которой не объяснить происшедшее, а скрыть другой образ – образ, вскрывающий имитацию, согласно которого, наука идет от одного незнания к другому – от неведомого к неведомому через неведомое, пользуясь в качестве достоверных лишь частными и локальными данными?

Да и может ли быть иначе там, где приходится иметь дело с бесконечностью? Бесконечностью во всем – от «пространства-времени» до смысловых игр в рамках локального? Не случайно А. Эйнштейн писал: «Предсказуемость и точность научного познания – результат упрощения и обеднения картины мира» [Кедров 1]. Но можно ли их избежать там, где надо показать бесконечность? Ведь мир во всей его максимально сложной полноте и цельности наука отразить не в состоянии. Значит, научное познание всегда будет в этих вопросах ограничено сферой локального, логически оперируя данными в границах привычного. Но где пребывает это привычное, как островок знания? Не в хаосе ли [Пригожин, Стенгерс 2008]? И не в хаос ли устремлено наше познание? Не хаос ли порождает оно, расшатывая старые представления за счет нового? Так наш мир через познание строится на песке и размывается. Размывается, но строится. И не будет он подвергнут информационной и смысловой энтропии до тех пор, пока познание продолжается.

Впрочем, проблема не только в этом, но и в осмыслении механизма всеобщей причинности. «Физика объясняет, как устроен мир, но никогда не может объяснить, почему он именно так устроен» [Кедров 1], – подчёркивал в одной из своих работ К. Кедров. Но в каком случае она честнее? Там, где признается, что не знает ни причин возникновения этого мира, ни его исходной мотивации, или тогда, когда пытается выдать очередную порцию взглядов, отвечающих лишь принципам относительного и условного правдоподобия, за истинное положение вещей? Естественно, что этот вопрос – риторический. И потому не удивительно, что «в физике на уровне микромира понятие "реальность" становится расплывчатым и неопределенным, подчас сливаясь с понятием "вероятность"» [Кедров 1]. Наверное, если бы человек встретился с этой неизвестной ему бесконечностью, или она бы разом открылась ему во всей своей полноте и целостности, он бы сошел с ума. Но осмысленное понимание и логическое обоснование привычного спасает его от этого, позволяя быть конкретным, логичным и точным там, где по принципу «бритвы Оккама» большего и не требуется.

Но, так или иначе, при всем несовершенстве логики и мышления они достаточно совершенны, чтобы открывать истину, что само по себе А. Эйнштейн называл чудом [Кедров 1]. Почему? Тем более, что, по мнению профессора П.А. Жилина, «наука исследует не Реальность саму по себе, а некие упрощенные модели Реальности. Приближение к истинной Реальности осуществляется путем расширения модели. Однако, чтобы построить модель, нам, как минимум, необходимо знать, что мы собственно собираемся моделировать. Иными словами, мы должны иметь априорное представление о Реальности. Получается заколдованный круг: чтобы познать Реальность необходима Наука, а чтобы создать Науку необходимо знание Реальности» [Жилин]. Знание Реальности основано на логике. И логика не позволяет этот круг разорвать.

«Путем чисто логической дедукции можно было бы вывести картину, т. е. теорию всех явлений природы, включая жизнь, если этот процесс дедукции не выходил бы далеко за пределы творческих возможностей человеческого мышления» [Кедров 1], – считал А. Эйнштейн. Одним словом, не выходил бы за пределы привычного. Но процесс познания организован несколько иначе. А это значит, что в нем есть нечто, позволяющее познанию не ходить бесконечно по кругу, а вырываться за границы познанного, каждый раз расширяя его настолько, насколько человек способен. И тем исследователям, которые в разное время сумели сделать это, как правило, ответ был известен.

«Нет действия в природе без причины; постигни причину, и тебе не нужен опыт», – полагал Леонардо да Винчи, зная, насколько привычное мешает нам двигаться вперед. И мы видим, как открывшие и обосновавшие вопрос причинности применительно к глобальным процессам учёные отказывались от опыта там, где он начинал им мешать. Но что мешало исследователям подняться над опытом, если он не выходил за рамки привычного? «Между опытом и теорией пролегает ничейная земля интуиции», – любил повторять по этому поводу А. Эйнштейн, напоминая, что «высшим долгом физиков является поиск общих элементарных законов. К этим законам ведет не логический путь, а только основанная на проникновении в суть опыта интуиция» [Кедров 1].

В этом смысле, по мнению Анри Пуанкаре, «с точки зрения чистого интеллекта наука есть ничто иное, как набор условных соглашений и не более того» [Жилин]. Естественно, в данном случае под интеллектом в целом подразумевается способность к логическим суждениям. А под интуицией – «способность человека к прямому восприятию окружающего нас мира, которая отнюдь не сводится к пяти основным органам чувств» [Жилин].

Впрочем, исследуя вклад А. Пуанкаре в анализ процесса научного познания, П.А. Жилин писал: «Как и большинство современных ученых, А. Пуанкаре явно недооценил принципиальную неустранимость интуиции из основ любой рациональной науки, включая математику. Это тем более удивительно, что А. Пуанкаре обладал глубочайшим интуитивным умом, и он даже мягко критиковал Д. Гильберта за его стремление изгнать интуицию из математики» [Жилин].

Чем же отталкивала интуиция ученых? Чем настораживала? Своей, роднящей её с мифом непознаваемостью. Но, несмотря на это, у стремящихся к дальнейшему развитию науки исследователей выбора нет, потому что «никакое истинное развитие науки невозможно без непосредственного участия интуиции, а свободно изобретенных идей и понятий не существует в природе» [Жилин]. Значит, вывод однозначен: для того, чтобы познание продолжалось, логика должна быть дополнена интуицией [Панов 1992]. Причем, не только на уровне открытия, но и на стадии моделирования. Ведь «именно интуитивный метод лежит в основе составления научных моделей. Чисто интеллектуальный подход может создавать видимость научных открытий, но по существу он бесплоден» [Жилин]. Однако, именно на интеллект и логику ссылается большинство ученых, когда говорят о познании, оставляя проблему открытой. И, поскольку интуиция не поддается законам логики, требуя от ученого использовать весь свой потенциал разом, не исключено, что имеющие место противоречия между логическим и интуитивным мышлением будут разрешены на уровне не физики, а метафизики и мифологии [Миф в истории... 2021; Миф в истории... 2023]. В опыте экзистенции и, быть

может, ошеломительных метафор в духе К. Кедрова: «Человек – это изнанка неба, / Небо – это изнанка Человека» [Кедров 2].

Хотя, безусловно, подобные аналогии приведут к новым метафорам и логическим неясностям, и будут множить вызванные мифотворчеством игры смыслов, которым не видно конца [Идлис 1985]. Возможно, кого-то они смущают. Кому-то не дают почивать на лаврах. От кого-то требуют умственных усилий и духовного напряжения. Но не будь их, наука не развивалась бы, ограничившись своей монополией над той зоной привычного, которую можно контролировать с помощью ряда мировоззренческих договоренностей, позволяющих определиться, какую точку зрения на тот или иной вопрос считать логичной и единственно правильной [Князева, Курдюмов 1994].

Впрочем, в данном случае есть еще один вопрос, который мы практически не затрагивали. И он касается выдвинутой Э. Геллнером идеи полиморфизма языка [Геллнер 1962]. Согласно ей, речь идет не только о многозначности слов, но и об общей нерегулярности языка, в свете которой миф предстает как невозможная очевидность в духе графики Мориса Эшера, представляясь нам погруженным в смысловое поле собранием неоспоримых абсурдов, недоказуемых ошибок и неопровержимых парадоксов [Ионов, Петров]. В нем каждый миф функционирует за счет полиморфизма смысла и языка, где последний выступает как основа и механизм смысловой многозначности, которая делает миф для логики неуловимой, ставя символически означенный образ впереди подобранного для него слова [Ставицкий 2012].

Кроме того, проблема анализа взаимоотношения мифа и логики вскрывает еще один важный аспект, без учета которого трудно понять, какими возможностями располагает наука в процессе исследования мифа. И этот вопрос затрагивает даже математику [Клайн 1984]. В частности, выдающийся математик К. Гёдель средствами математической логики показал, что ничего нельзя доказать, поскольку любая система логических суждений является либо противоречивой, либо неполной [Успенский 1982]. В математике данное обоснование известно как теорема Гёделя о неполноте. И как следствие – никакая система логических утверждений не может быть непротиворечива и полна одновременно.

В контексте философского осмысления теоремы К. Гёделя о неполноте главный вывод будет в том, что непротиворечивое является неполным и, значит, мышление человека богаче его дедуктивной формы. Естественно, тоже самое можно сказать о мифе и языке. Что же в свете этого могут по отношению к мифу те исследователи, которые не способны ни опровергнуть его, ни что-либо конкретное и логически выверенное в отношении его доказать? А с учётом того, что в данном вопросе как в зеркале отражается мировоззренческий кризис не только позитивизма, но и сложившейся со времён Р. Декарта и И. Ньютона науки, складывается впечатление, что вся связанная с мировоззрением научная теория погружается в миф, как Атлантида в океан [Ильянович 2022].

В связи с этим весьма примечательно почти лирическое отступление М. Кордонского: «Вся Декартовская наука, вся эпоха Просвещения зиждилась на том, что все сущее можно доказать, а чего доказать нельзя - того, значит, и не существует. Прекрасная эпоха, несколько веков она плодоносила, как яблоня Ньютона, как фи́га Адама, даря людям джем и инжир, лекарства от головной боли, облегчение родов и прочие съедобные, лечебные и комфортные продукты цивилизации. Но все живое когда-нибудь стареет, дряхлеет и... Это, нет, не

теорема, а всего лишь эмпирическое наблюдение. И великое древо Декарта не стало исключением» [Кордонский]. Естественно, смерть науки в данном случае, говоря словами Марка Твена, несколько преувеличена, но то, что в ближайшие десятилетия ей придётся существенно преобразиться, несомненно. И кто знает: возможно, миф сыграет в этом преображении немалую, если не решающую роль [Гуревич 1997].

В этом смысле, возможно, мы имеем дело с любопытным парадоксом, когда отрицаемый наукой миф позволяет преодолеть то «разнотемье наук» (М. Кордонский) [Кордонский], которое сложилось в результате их многовековой специализации, устанавливая неизбежный и единственно возможный для науки в нынешних условиях принцип единства множеств [Вайнберг 2008].

Следовательно, полиморфизм обеспечивает потенциальные возможности создаваемых смыслов, где их избыточность в рамках даже самой простой фразы выступает как условие творческого мышления и гарантия неизбежности мифотворчества [Арутюнова 1999]. Более того, по аналогии с парадоксом лжеца, когда какое-либо утверждение является одновременно и истинным, и ложным [Смоленов 1980], полиморфизм делает мифологическое состояние изначально несопоставимым с формальной логикой.

С другой стороны, благодаря полиморфизму языка нестрогость логики при внешнем сохранении видимости дедуктивной строгости не только допускается, но и гарантируется, позволяя вводить в нашу систему суждений ту рассогласованность, без которой она была бы неполна, а значит, и не развивалась [Бирюкова 1995].

В связи с этим понятен и поставленный В.В. Налимовым вопрос: почему логическая форма коммуникации не подавляет каких-то, может быть, и не понятых нами, но, несомненно, значительно более богатых форм мышления человека [Налимов], напоминая, что, свой постигая вопрос, мы обретаем ответ? И каким он будет, во многом зависит от того, удастся ли ученым внести коррективы в традиционное отношение к мифу, где он рассматривается не как универсалия культуры [Миф в истории...2018], а как банальный синоним лжи и обмана.

Заключение (Conclusions)

1) Как видим, между наукой и мифом оказалось значительно больше общего, чем ранее в науке считалось. И не потому, что миф стал научнее, но потому, что наука оказалась тоньше и человечнее, чем полагали ранее, умело скрывая свои недостатки и слабости за классическими принципами объективности и логичности, излишне идеализируя их. При этом, наука использует миф для своего развития, черпая из него свои интуиции и сбрасывая в миф всё то, что себя исчерпало, чем лишь подтверждает, что в рамках культуры наука и миф пребывают в крайне плодотворном для человека и общества диалектическом единстве.

2) Будучи принципиально иным для науки явлением, миф меж тем науку пронизывает и переполняет уже в силу человеческого фактора, помогая ей развиваться, преодолевая господствующие шаблоны и предрассудки с помощью новых «безумных» идей и «еретических» гипотез, которые со временем сами станут предрассудками и шаблонами на пути нового. Особенно это заметно там, где учёные пытаются распространять открытые ими законы при познании частного на весь окружающий мир, домысливая локальное, условное, относительное до всеобщего в силу самой природы познания, забыв, что имеют дело со знанием, о котором мы даже не знаем, что оно есть.

3) Подобное отношение к миру лишь подтверждает сентенцию, что мы находимся в мифе, а миф пребывает в нас уже в силу нашего воспитания. И единственно, что нам под силу – это расстаться с теми мифами, которые изжили себя, чтобы заменить их на новые. Впрочем, эти нюансы не делают науку хуже, чем она есть, но лишь вскрывают тот факт, что отделение Логоса от Мифа оказалось сильно преувеличенным, несмотря на то, что внутренняя логичность мифа не имеет ничего общего с классической и математической логикой. Но это не есть минус. Наоборот, используя проявляющееся в интуиции и построенное на контекстах образно-символическое или мифологическое мышление, которое оказывается для мира и общества чем-то революционным, человек оказывается способен на такие прорывы и свершения, до которых ему никогда не подняться, если бы он не выходил за пределы общепринятой рациональности. И в этом проявляется не слабость, но его интеллектуальная сила.

Литература

Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. Москва: Языки русской культуры, 1999. 896 с.

Афанасьев Ю.Н. Через формы к смыслам. Информационное представление познавательного потенциала христианства. Диалоги физика и религиоведа: С.Г. Шеховцов, А.В. Юдин. URL: <http://www.yuri-afanasiev.ru/forms/hristian.html> (дата обращения: 09.04.2019).

Бирюкова А.С. Миф, диалог и сравнение как доминанты образного мышления Велимира Хлебникова: Автореф. дис. ... канд. филол. наук / Моск. пед. гос. ун-т им. В. И. Ленина. Москва, 1995. 16 с.

Вайнберг С. Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы. Пер. с англ. Изд.2. Москва, 2008. 256 с.

Волошин Е.В. К вопросу об использовании концептуальных схем в целях организации дискурса. URL: <http://www.philosophy.ru/library/goodman/voloshin.htm> (дата обращения: 09.04.2019).

Геллнер Э. Слова и вещи. Москва: Иностр. литература, 1962. 344 с.

Голдберг С. Молчание Пуанкаре и теория относительности Эйнштейна // Эйнштейновский сборник, 1972. Москва: Наука, 1974. С. 341–358.

Гуревич П.С. Философская антропология. М.: Вестник, 1997. 475 с.

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

Жилин П.А. Реальность и Наука: два метода познания. URL: http://www.teormeh.net/Zhilin_New/PARReal.htm (дата обращения: 09.04.2019).

Идлис Г.М. Революции в астрономии, физике и космологии. Москва: Наука, 1985. 232 с.

Ильянович Е.Б. Миф и наука как когнитивные системы: современные отношения // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1. 2022. С. 89–100.

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

Ионов А.С., Петров Г.А. Парадокс лжеца и теория истины в комплексной логике. URL: http://314159.ru/ionov_petrov/ionov_petrov2.htm (дата обращения: 09.04.2019).

Кедров К.А. Эйнштейн без формул. URL: <http://www.stihi.ru/2009/10/08/180> (дата обращения: 09.04.2019).

Кедров К. Параллельные миры. URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/kedrov/4.shtml> (дата обращения: 09.04.2019).

Кириллова Р.М., Самарина Е.А. Онтологические и гносеологические основания мифа в контексте современного гуманитарного знания. URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/ontologicheskie-i-gnoseologicheskie-osnovaniya-mifa-v-kontekste-sovremennogo-gumanitarnogo-znaniya> (дата обращения: 09.04.2019).

Клайн М. Математика. Утрата определённости. Москва: Мир, 1984. 446 с.

Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Интуиция как самодообраивание // Вопросы философии. 1994. №2. С. 110–122.

Кордонский М. Конец истины. URL: http://old.russ.ru/krug/kniga/20021003_mk-pr.html (дата обращения: 09.04.2019).

Кун Т. Структура научных революций / Пер. с англ. И.З. Налетова. Общая ред. и послесловие С.Р. Микулинского и Л.А. Марковой. Москва: Прогресс, 1977. 300 с.

Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. Москва: Изд-во Прогресс, 1978. С. 203–235.

Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм: (К дискуссиям в современной эпистемологии). URL: <http://iph.ras.ru/page50904290.htm> (дата обращения: 09.04.2019).

Мартишина Н.И. Мифологизация как способ познавательного освоения объекта // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1. 2022. С. 40–55.

Месяц С.В. Современная физика – правдоподобный миф? // Границы науки. Москва, 2000. С. 140–147.

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов IV Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2020 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М. В. Ломоносова в городе Севастополе, 2020. 658 с.

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с.

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

Налимов В.В. Вероятностная модель языка. URL: http://www.kirsoft.com.ru/freedom/KSNews_980.htm (дата обращения: 09.04.2019).

Панов В.Г. Эмоции. Мифы. Разум. Москва: Высшая школа, 1992. 252 с.

Перельман признался, что умеет управлять Вселенной. URL: <http://www.vz.ru/news/2011/4/28/487382.html> (дата обращения: 09.04.2019).

Порус В.Н. Парадоксы научной рациональности и этики. URL: <http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/ruspaper/PORUS1.htm> (дата обращения: 09.04.2019).

Поппер К.Р. Логика и рост научного знания. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/POPPER.HTM1> (дата обращения: 09.04.2019).

Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. Изд.6-е. Москва: Либроком, 2008. 296 с.

Смоленов Х. О парадоксе «лжец» и о семантически замкнутых системах // Философские науки. 1980. № 5. С. 126–131.

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

Ставицкий А.В. Эпистемологические подходы неклассической науки и общая теория мифа // Философская мысль. 2021. № 12. С. 33–42. DOI: 10.25136/2409-8728.2021.12.36503 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36503 (дата обращения: 09.10.2022).

Сурская М. Главный миф о превосходстве женщины развенчан. URL: <http://lenty.ru/gobest.html?http://lenty.ru/cgi-bin/gop.cgi?http://www.utro.ru/articles/2010/09/14/922083.shtml@0333> (дата обращения: 09.04.2018).

Сурская М. Мужской ум короче женского. URL: <http://lenty.ru/gobest.html?http://lenty.ru/cgi-bin/gop.cgi?http://www.utro.ru/articles/2010/09/14/922083.shtml@0334> (дата обращения: 09.04.2018).

Тычкин П.Б. Логика мифа в концепции К. Хюбнера как эпистемологическая модель эволюции постнеклассической научной методологии // Известия Томского политехнического университета. 2010. Т. 317. № 6. С. 157–161

Тычкин П.Б. Методологические аспекты конституирования мифа как элемента постнеклассической научной рациональности // Известия Томского политехнического университета. 2009. Т. 315. № 6. С. 107–109

Успенский В.А. Теорема Гёделя о неполноте. Москва: Наука, 1982. 110 с.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. Москва: Прогресс, 1986. 543 с.

Хайек Ф.А. фон Контрреволюция науки. Этюды о злоупотреблении разумом. Пер. с англ. Е. Николаенко. Москва: ОГИ, 2003. 288 с.

Хван М.П. Неистовая Вселенная: От Большого взрыва до ускоренного расширения, от кварков до суперструн. Изд.2-е, испр. Москва: Либроком, 2008. 408 с.

Холлоуэй М. Мы верим в науку. URL: <http://www.sciam.ru/2003/4/redaction.shtml> (дата обращения: 09.04.2018).

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

Эйнштейн А. Свобода и наука. URL: http://rusnauka.narod.ru/lib/einstein_a/free_nauk.htm (дата обращения: 09.04.2018).

Эйнштейн А. Физика и реальность. URL: http://alexandr4784.narod.ru/ei_47.htm (дата обращения: 09.04.2018).

Юревич А.В. Наука и паранаука: столкновение на «территории» психологии // Психологический журнал. 2005. Т. 26, №1. С. 79–87.

Юревич А.В. Цапенко И.П. Мифы о науке // Вопросы философии, 1996. № 9. С. 59–68.

References

Arutyunova N.D. Language and the Human World. Moscow: Languages of Russian Culture Publ., 1999. 896 p. (In Russian).

Afanasyev Y.N. Through Forms to Senses. Informational Representation of Cognitive Potential of Christianity. Dialogues of Physicist and Religious Scholar: S.G. Shekhovtsov, A.V. Yudin. URL: <http://www.yuri-afanasiev.ru/forms/hristian.html> (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Biryukova A.S. Myth, Dialogue and Comparison as Dominants of Velimir Khlebnikov's Figurative Thinking: Author's Thesis. ... cand. philol. nauk / Mosk. ped. gos. un. named after V.I. Lenin. Moscow, 1995. 16 p. (In Russian).

Weinberg S. Dreams of the Final Theory: Physics in Search of the Most Fundamental Laws of Nature. Per. s angl. Izd.2. Moscow, 2008. 256 p. (In Russian).

Voloshin E.V. On the Use of Conceptual Schemes for the Purpose of Discourse Organisation. URL: <http://www.philosophy.ru/library/goodman/voloshin.htm> (date of address: 09.04.2019). (In Russian).

Gellner E. Words and Things. Moscow: Inostr. Literature Publ., 1962. 344 p. (In Russian).

Goldberg S. Poincaré's Silence and Einstein's Theory of Relativity // Einstein's Collection, 1972. Pp. 341–358. (In Russian).

Gurevich P.S. Philosophical Anthropology. Moscow: Vestnik Publ., 1997. 475 p. (In Russian).

Deppert V. Mythical Forms of Thinking in Science on the Example of Concepts of Space, Time and Law of Nature // Scientific and Extra-scientific Forms of Thinking. Moscow, 1996. Pp. 279–298. (In Russian).

Zhilin P.A. Reality and Science: Two Methods of Cognition. URL: http://www.teormeh.net/Zhilin_New/PARReal.htm (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Idlis G.M. Revolutions in Astronomy, Physics and Cosmology. Moscow: Nauka Publ., 1985. 232 p. (In Russian).

Ilyanovich E.B. Myth and Science as cognitive systems: modern relations // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1. 2022. pp. 89–100. (In Russian).

Intellect, Imagination, Intuition: Mythological and Artistic Experience / Ros. inst. of culturology, S.-Peterb. otd. et al.; Chief ed. L. Moreva. St. Petersburg, 2001. 379 p. (In Russian).

Ionov A.S., Petrov G.A. The Liar's Paradox and the Theory of Truth in Complex Logic. URL: http://314159.ru/ionov_petrov/ionov_petrov2.htm (accessed 09.04.2019). (In Russian).

Kedrov K.A. Einstein without Formulas. URL: <http://www.stihi.ru/2009/10/08/180> (date of address: 09.04.2019). (In Russian).

Kedrov K. Parallel Worlds. URL: <http://www.universalinternetlibrary.ru/book/kedrov/4.shtml> (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Kirillova R.M., Samarina E.A. Ontological and Gnoseological Bases of Myth in the Context of Modern Humanitarian Knowledge. URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/ontologicheskie-i-gnoseologicheskie-osnovaniya-mifa-v-kontekste-sovremennogo-gumanitarnogo-znaniya> (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Kline M. Mathematics. The Loss of Definiteness. Moscow: Mir Publ., 1984. 446 p. (In Russian).

Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P. Intuition as Self-building // *Voprosy filosofii*. 1994. №2. Pp. 110–122. (In Russian).

Kordonsky M. The End of Truth. URL: http://old.russ.ru/krug/kniga/20021003_mk-pr.html (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions / Translated from English by I.Z. Naletov. General ed. and afterword by S.R. Mikulinsky and L.A. Markova. Moscow: Progress Publ., 1977. 300 p.

Lakatos I. History of Science and its Rational Reconstructions // *Structure and Development of Science. From Boston Studies in Philosophy of Science*. Moscow: Progress Publ., 1978. Pp. 203–235. (In Russian).

Mamchur E.A. Objectivity of Science and Relativism: (To Discussions in Modern Epistemology). URL: <http://iph.ras.ru/page50904290.htm> (accessed: 09.04.2019).

Martishina N.I. Mythologisation as a Way of Cognitive Mastering of the Object // *Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology*. no 1. 2022. Pp. 40–55. (In Russian).

Mesyats S.V. Modern Physics – a Plausible Myth? // *Frontiers of Science*. Moscow, 2000. Pp. 140–147. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Collection of Materials IV International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2020, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2020. 658 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference. V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2021. 576 p. (In Russian).

Myth in History, Politics, Culture [Electronic resource]: Proceedings of the VI International Scientific Interdisciplinary Conference. VI International scientific interdisciplinary conference (June 2022, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitskiy. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2023. 574 p. (In Russian).

Nalimov V.V. Probabilistic Model of Language. URL: http://www.kirsoft.com.ru/freedom/KSNews_980.htm (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Panov V.G. Emotions. Myths. Raison. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1992. 252 c.

Perelman Admitted that he knows how to Manage the Universe. URL: <http://www.vz.ru/news/2011/4/28/487382.html> (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Porus V.N. Paradoxes of Scientific Rationality and Ethics. URL: <http://ru.philosophy.kiev.ua/iphras/library/ruspaper/PORUS1.htm> (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Popper K.R. Logic and the Growth of Scientific Knowledge. URL: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/POPPER.HTML> (accessed: 09.04.2019). (In Russian).

Prigozhin I., Stengers I. Order out of Chaos: A New Dialogue between Man and Nature. Per. s Engl. Izd.6-e. Moscow: Librocom Publ., 2008. 296 p. (In Russian).

Smolenov H. On the Paradox "liar" and on Semantically Closed Systems // Philosophical Sciences. 1980. № 5. Pp. 126–131. (In Russian).

Stavitsky A.V. Ontology of Modern Myth. Sevastopol: Ribest Publ., 2012. 544 p.

Stavitsky A.V. Epistemological Approaches of Non-classical Science and the General Theory of Myth // Philosophical Thought. 2021. № 12. Pp. 33–42. DOI: 10.25136/2409-8728.2021.12.36503 URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=36503 (date of address: 09.10.2022).

Surskaya M. The Main Myth about the Superiority of Women Debunked. URL: <http://lenty.ru/gobest.html?http://lenty.ru/cgi-bin/gop.cgi?http://www.utro.ru/articles/2010/09/14/922083.shtml@0333> (accessed: 09.04.2018). (In Russian).

Surskaya M. Men's Mind is Shorter than Women's. URL: <http://lenty.ru/gobest.html?http://lenty.ru/cgi-bin/gop.cgi?http://www.utro.ru/articles/2010/09/14/922083.shtml@0334> (accessed: 09.04.2018). (In Russian).

Tychkin P.B. Logic of Myth in the Concept of K. Hübner as an Epistemological Model of the Evolution of Postneoclassical Scientific Methodology // Izvestia Tomsk Polytechnic University. 2010. T. 317. № 6. Pp. 157–161. (In Russian).

Tychkin P.B. Methodological aspects of myth constitution as an element of postneoclassical scientific rationality // Izvestia Tomsk Polytechnic University. 2009. T. 315. № 6. Pp. 107–109. (In Russian).

Uspenskiy V.A. Gödel's theorem of incompleteness. Moscow: Nauka, 1982. 110 c.

Feyerabend P. Selected Works on Methodology of Science. Moscow: Progress, 1986. 543 p. (In Russian).

Hayek F.A. von Counterrevolution of Science. Etudes on the Abuse of Reason. Per. from Engl. E. Nikolaenko. Moscow: OGI Publ., 2003. 288 p. (In Russian).

Khvan M.P. The Universe: From the Big Bang to Accelerated Expansion, from Quarks to Superstrings. Izd.2-ye, izpr. Moscow: Librocom, 2008. 408 c.

Holloway M. We Believe in Science. URL: <http://www.sciam.ru/2003/4/redaction.shtml> (accessed: 09.04.2018). (In Russian).

Hübner K. Critique of Scientific Reason. Per. s нем. Moscow, 1994. 326 p. (In Russian).

Einstein A. Freedom and Science. URL: http://rusnauka.narod.ru/lib/einstein_a/free_nauk.htm (date of address: 09.04.2018).

Einstein A. Physics and Reality. URL: http://alexandr4784.narod.ru/ei_47.htm (accessed: 09.04.2018). (In Russian).

Yurevich A.V. Nauka i paranauka: collision on the "territory" of psychology // Psychological Journal. 2005. T. 26, №1. Pp. 79–87. (In Russian).

Yurevich A.V., Tsapenko I.P. Myths about science // Questions of Philosophy, 1996. № 9. Pp. 59–68. (In Russian).

Сведения об авторе:

Ставицкий Андрей Владимирович

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

E-mail: stavis@rambler.ru

Bionotes:

Stavitsky Andrey Vladimirovich

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

Для цитирования:

Ставицкий А.В. Миф и онтология научной методологии: гносеологический аспект // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 69–83.

For citation:

Stavitsky A.V. Myth and Ontology of Scientific Methodology: the Epistemological Aspect // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(5). 2023. Pp. 69–83.

УДК 185.9

DOI:

«МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ» КАК ФОРМА ФОЛЬКЛОРНОГО ТВОРЧЕСТВА

Найдыш Вячеслав Михайлович

Российский университет дружбы народов
(Москва, Россия)

Аннотация

Экзистенциальные основания мистического опыта могут быть прояснены с позиций теории деятельности, в свете которой такой опыт предстает как форма мотивационной активности субъекта. Ее истоком является потребность субъекта в немедленной гармонизации своих отношений с природной и социальной средой, снятия отчуждения от мира. Такая потребность порождается взаимодействием различных объективных и субъективных факторов – социально-культурных, личностно-психологических, психиатрических, гендерных, воздействием нейростимуляторов и др. Мотивационная природа мистического опыта объясняет такие его черты как волевая интенциональность, импровизационный характер, отсутствие однозначных интерпретаций, творческий, обновленческий потенциал (в границах чувственно-эмоционального переживания мира субъектом) и др.

В истории культуры мистический опыт возникает в результате жанровой дифференциации фольклора на границе с религиозным сознанием. Мистический опыт это «превращенная» форма фольклорного творчества. Все характерные черты фольклорного сознания (имагинарная наглядная образность, не имеющая однозначной интерпретации; импровизационность; доминирование ценностного отношения к миру над когнитивным и др.) в полной мере присущи и мистическому опыту. Такой опыт принципиально ограничен рамками обыденного сознания, которое не способно заменить научно-теоретическое мышление.

Ключевые слова: мифология; мистика; знание; ценности; опыт; мотивация; фольклор; потребности

"MYSTICAL EXPERIENCE" AS A FORM OF FOLKLORE CREATIVITY

Naidysh Vyacheslav Mikhailovich

RUDN University
(Moscow, Russia)

Abstract

Existentially, the foundations of mystical experience can be clarified from the standpoint of the theory of activity, in the light of which such an experience appears as a form of motivational activity of the subject. Its source is the subject's need for immediate harmonization of his relations with the natural and social environment, the removal of alienation from the world. Such a need is generated by the interaction of various objective and subjective factors - socio-cultural, personality-psychological, psychiatric, gender, the influence of neurostimulators, etc. The motivational nature of mystical experience explains its features such as volitional intentionality, improvisational character, lack of unambiguous interpretations, creative, renewal potential (within the boundaries of the sensory-emotional experience of the world by the subject), etc.

In the history of culture, mystical experience arises as a result of genre differentiation of folklore on the border with religious consciousness. Mystical experience is a "transformed" form of

folklore creativity. All the characteristic features of folklore consciousness (imaginative visual imagery that does not have an unambiguous interpretation; improvisationality; dominance of value attitude to the world over cognitive, etc.) are fully inherent in mystical experience. Such an experience is fundamentally limited by the framework of everyday consciousness, which cannot replace scientific and theoretical thinking.

Keywords: mythology; mysticism; knowledge; values; experience; motivation; folklore; needs

Введение

Конец XX в. – начало XXI в. – время глубинных трансформаций духовной культуры, включающих в себя возрождение ее архаических пластов. Казалось бы, давно исчезнувшие с горизонта культуры языческие суеверия, мистические практики, магия, спиритизм, колдовство и др., вновь вошли в нашу повседневность, стали ее неотъемлемым элементом. Такое возрождение мифологии и мистики не является уникальным явлением. Эпоха Модерна пережила несколько волн мистеризации культуры. Так, во второй половине XVIII в. возродились и обрели «второе дыхание» традиции ренессансного эзотеризма, подготовившие рождение романтизма с его пантеистическим мистицизмом. В это время общеевропейские масштабы приобрели не только учения мистической теософии (Swedenborg E; Pasqualy M. de.; Saint-Martin L.Cl. de. и др.), масонство (Pordage J.; Kircbweger A.J; Naugwits Сb. А.Н. К von и др.), но и шарлатанство от мистики – граф Сен- Жермен, Ж. Бальзамо (граф Калиостро) и много других мистификаторов и фокусников, имена которых до нас не дошли.

Вторая волна мистики и оккультизма накатилась на европейскую культуру на рубеже XIX – XX вв. Она оказалась столь мощной, что современники ее оценивали как «второе рождение» мистицизма. Мистицизму удалось обобщить опыт своего противостояния рационализму Просвещения и сформировать установку на создание десакрализованной, внеконфессиональной, вневероисповедной мистики, объединяющей принципы мистического интуитивизма и философского рационализма. Среди них теософия [Blavatsky1888], антропософия [Steiner 1922]; эзотеризм розенкрейцеров, сближавший мистицизм с христианством [Hendell1909]; мистицизм как «четвертый путь» духа [Гурджиев]; объединяющая западный и восточный мистицизм «живая этика» [Rerih E., Rerih N. 1929]; «космическое сознание» [Bucke 1901] как синтез мистицизма и теории эволюции; а также синтезы мистицизма и витализма, мистицизма и «творческой эволюции» А. Бергсона и др.

К рубежу XX–XXI вв. мистицизм все в большей мере приобретает черты трансрелигиозной секулярной духовной традиции с двойственной нацеленностью. С одной стороны, новейший мистицизм ориентируется на воспроизводство «измененных состояний сознания», которые могут быть спонтанными (порождаемыми произвольными «пограничными ситуациями») или индуцируемыми (факторами, стимулирующими активность организма – гипноз, наркотические, галлюциногенные средства, ритуально-обрядовые действия и др.). Поскольку измененные состояния сознания тесно связаны с бессознательными функционалами психики, то на этом пути мистицизм сближается с трансперсональной психологией, которая, используя опыт индейских практик регулирования состояний сознания [Кастанеда 2021], пытается управлять миром переживаний с помощью галлюциногенов (диэтиламида лизергиновой кислоты, ЛСД и дипропилтриптамина, ДПТ и др.) [Гроф 1994]. С другой стороны,

современный мистицизм нацелен на прикладную сферу, разработку психокультов. Среди них – буквально навязываемая «на каждом углу» дианетика, на которой базируются саентологические секты; трансцендентальная медитация, опирающаяся на йогу (т.е. совокупность психических практик, нацеленных на управление физиологическими и психическими состояниями организма); деструктивные психокульты сатанинских сект; и др.

В этих условиях закономерно возрастание философского интереса к осмыслению оснований мистицизма, его роли и места в культурно-историческом процессе. Ключевой вопрос данной проблематики – какие черты духовной культуры обеспечивают не только воспроизводство традиционных форм мистицизма, но и зарождение новых его форм? Что представляют собой культурно-творческие основания мистицизма? В каких функционалах сознания мистицизм черпает творческие импульсы для своего периодического обновления? Попробуем прояснить эти вопросы, исходя из того, что ядром мистицизма выступает «мистический опыт».

Основные подходы к интерпретации природы мистического опыта

История культуры полна «откровений» «избранных» («посвященных») личностей о пережитом мистическом опыте, который трактуется как особое состояние их сознания, возникающее в тот момент, когда они вступили в непосредственное взаимодействие с «потусторонней реальностью». Такие «откровения» обычно содержат и авторские интерпретации мистического опыта, в которых он трактуется как «выход» сознания в надындивидуальную, трансперсональную духовность, момент преодоления антагонизма субъекта и объекта, «растворения» человеческого в божественном и т. д. Мистический опыт, как правило, сопровождается обрядово-ритуальными действиями. Это магические, аскетические, очистительные практики, инициации, медитация, ритмические танцы, музыка, пение и др., которые могут стимулироваться нейроактивными препаратами - наркотики, галлюциногены, алкоголь и др.

Согласно «откровениям», мистический опыт концентрирует и актуализирует все «сущностные силы» человека, сопровождается богатейшей гаммой эмоциональных переживаний, порождает токи высокой духовной напряженности, задевает глубинные чувственные струны. Он наполняет внутренний мир личности тревогой, страхом, и в тоже время увлекает и завораживает человека. Такой опыт индивидуален, уникален, трудно поддается обобщению в категориях мышления и выражению средствами языка. Особый интерес всегда вызывали его кульминационные моменты – «просветленное сознание», «внутреннее озарение», транс, экстаз и др., насыщенные особым энергетизмом, волевой мощью, самозабвением, перерастающим в исступление, восторг и др. Такие моменты обычно сопровождаются психофизическими проявлениями – учащением или угнетением дыхания и кровообращения, иногда анестезией, истерией и др., что сближает их с психопатологиями. В «откровениях» кульминации обычно интерпретируются как свидетельства результативности («внезапный свет») взаимодействия субъекта с потусторонней реальностью (существующей вне пространства, времени и причинно-следственных связей).

Сущность мистического опыта всегда вызывала повышенный интерес, оказывалась предметом анализа и осмысления с позиций самых различных парадигм – теологических, философских, художественно-эстетических (литературные, изобразительные, драматические, например, в форме античных и

средневековых мистерий), конкретно-научных и др. Вместе с тем, на этом проблемном «поле» остается немало «белых пятен». В частности, нет понимания всеобщих условий генезиса и воспроизводства мистического опыта, его онтологических оснований и др.

В решении этих вопросов сложилось несколько исследовательских программ [Стобер 2017]. Основные среди них – конструктивизм и эссенциализм. Конструктивизм исходит из существования «смыслового зазора» между переживаниями мистического опыта и их авторской интерпретацией. При этом, отмечается, что такие интерпретации представляют собой «мозаику» из наглядных образов личного опыта, круга усвоенных мистиком мировоззренческих, идеологических представлений, экзистенциальных (в том числе сиюминутных, случайных) ожиданий и настроений и др. Из этого, по мнению конструктивизма, следует, что представления об особых закономерностях мистического опыта порождены не самим опытом, а текстами, в которых он описывается. Но любой текст это «семантическое событие», которое существенно отличается от его онтологического коррелята. Поэтому реконструкции мистического опыта на основе «откровений», т.е. письменных источников, нужно оценивать как иллюзии нашего сознания («пустые концепты»), которым не соответствуют никакие онтологические референты [Penner 1983; Katz 1978]. Общий вывод конструктивизма – мистический опыт принципиально ничем не отличается от любого другого индивидуального опыта.

Эссенциализм занимает противоположную позицию. Он исходит из специфичности мистического опыта, проявляющейся в его закономерностях, за которыми скрывается его особая онтологическая основа. Среди таких закономерностей – интуитивность, кратковременность, бездеятельность воли, невыразимость, потеря ощущения пространства и времени; парадоксальность, блаженство, покой; чувства святости, сакральности, божественности, самости; внутренняя просветленность, неразделенность в переживании субъективного и объективного моментов, чувство самообновления, духовной терапии и др. [Stace 1961]. В чем же усматривается онтологическая основа мистического опыта? Иначе говоря, куда «приводит» «избранную» личность мистический опыт? Однозначных ответов в эссенциализме на эти вопросы нет. Доминирует точка зрения, что таким основанием является сверхъестественная, трансцендентная, «потусторонняя» реальность, существование которой обычно обосновывается присущей «избранным» личностям «жажде общения» с ней («сердце к сердцу говорит») [Андерхилл 2000: 34].

Понятие внутреннего опыта

В эссенциализме мистический опыт по сути отождествляется с внутренним опытом, который трактуется как возможность через переживание «внутреннего Я» не только получить знание («гносис») о лежащем за границами ощущений «предельном Бытии», но и воздействовать на него, «обретать» его («праксис»). Следует подчеркнуть, что внутренний опыт – не иллюзия, и не продукт «нездорового» воображения мистиков. Внутренний опыт, безусловно, существует и принципиально отличается от «внешнего опыта» (т. е. прямого, непосредственного взаимодействия субъекта с объектом посредством органов чувств, на основе которого субъект получает знание «чувственной реальности»). Вместе с тем, в философии и психологии так и не сложилось общепризнанного понимания сущности внутреннего опыта. Все еще «непонятно, какие органы

чувств может использовать субъект, испытывающий свой «внутренний опыт». И кто в этом случае выступает как субъект?» [Лекторский 2001: 134]]. Это создает почву для мистических, спиритуалистических, интуитивистских интерпретаций внутреннего опыта, в которых он трактуется как средство постижения глубин бытия через психический мир (сознание, бессознательное и др.) человека.

На наш взгляд, внутренний опыт может быть определен как одна из форм накопления индивидуального опыта, который имеет эволюционные корни в психике животных, в процессах научения. На их основе формируются индивидуальные программы поведения организма. Это позволяет сделать вывод, что онтологические основания мистического опыта коренятся в структурно-функциональных особенностях биологических и психических процессов. Поэтому оказались возможными биологические и психологические концепции мистицизма, характерные для его современных вневероисповедных и трансрелигиозных форм. Они базируются на достоверных эмпирических данных о зависимости мистического опыта от состояния нервной системы, ее нормы или патологии, состояния иерархически организованной, многоуровневой сферы бессознательного [Джеймс 1993: 321–322], от разного рода стимуляторов (медицинских, фармакологических, психоделических и др.) и др. [Страссман 2011; Хаксли 2016; Смит 2006].

Внутренний опыт – важное звено в системе экзистенциальных оснований мистического опыта, которые проясняются через анализ роли потребностно-мотивационной сферы сознания (состояния которой выражается ее ценностно-смысловыми установками и эмоциональными переживаниями) в жизнедеятельности личности. Внутренний опыт приобретает характер мистического опыта, когда возникает потребность в немедленном, сиюминутном удовлетворении потребности субъекта в гармонизации своих отношений с миром, в снятии отчуждения от мира, придании базовых смыслов существованию своего Я. В формировании такой потребности важную роль играют социально-культурные, властно-идеологические, личностно-психологические, медицинские, психиатрические (в том числе нормы или патологии психики), гендерные факторы, воздействие нейростимуляторов и др.

Любая потребность ищет и так или иначе находит (в силу сосредоточенного в потребностно-мотивационной сфере избытка активности) способы своего удовлетворения. В полной мере это относится и к потребности «приблизить» будущее, «растворить» его в сиюминутной, жизненно-бытийной повседневности. Иллюзорным способом реализации такой потребности и выступает мистический опыт. С его помощью субъект стремится преодолеть разрыв между сакральным и профанным мирами, между физическим временем и его личностными «измерениями». Отсюда – глубокая и яркая характеристика мистики как воплощения «великого безрассудства надежды» [Малиновский 1998: 90].

Историческое становление мистического опыта

В историческом становлении мистического опыта могут быть выделены два этапа. Первый – формирование в сознании первобытной родовой общины чувства *зависимости* от сакрального мира, власти сакрального над человеком [Кайуа 2003]. В таком сознании мир выглядел страшным, ужасным, но он не увлекал человека возможностью своего «освоения», не «затягивал» человека в себя. Здесь еще нет мистики как иллюзорной формы «освоения» сакрального. Первобытная магия – это «протомистический опыт», обрядово-ритуальная составляющая мифотворчества,

не разделявшего объект и его образ в сознании субъекта, допускавшего возможность заменить действия над реальным объектом манипуляциями над его образами (в виде духов, предков, тотемов и др.) [Найдыш 2017; Найдыш 2019]. Как отмечал К. Леви-Строс, сущность первобытной магии состоит не в *очеловечивании* природных явлений, а «в *натурализации человеческих действий*, то есть в таком отношении к определенным человеческим действиям, как если бы они были интегральной частью физического детерминизма» [Леви-Строс 1994: 287]. Для преобразования первобытной магии в собственно мистический опыт должны бытии сформироваться еще два условия - представление о сверхъестественности сакрального мира и установка на волевое преодоление зависимости от него.

Такие условия сложились в результате неолитической революции, когда переход от присваивающей к производящей экономике поднял человека на уровень активно-деятельного отношения к миру, творческой силы, сознательно созидающей мир культуры [Найдыш и др. 2020]. Сознание приобрело активно-конструирующий характер; способность формировать образ будущего, различать феноменальный и сущностный уровни реальности, наделять сущностный уровень (сакральное) чертами сверхъестественности. А установка на активное «освоение» сакрального мира сформировалась в ходе дифференциации потребностно-мотивационной сферы, выделения потребностей, мотивов и целей в относительно самостоятельные структуры сознания, выполняющие разные роли на разных этапах деятельности. В основе мистического опыта – мотивационная активность субъекта. Она придает мистическому опыту такие его специфические черты, как игровой характер, импровизационность, отсутствие однозначных интерпретаций, обновленческий, творческий потенциал (в границах чувственно-эмоционального переживания мира субъектом), на который обращал внимание В.С. Соловьев [Соловьев 1988: 152].

Фольклорные корни мистического опыта

Первобытный миф синкретичен; в нем «сплавлены» три «сущностные силы» – обобщенное представление, повествование, обрядово-ритуальный момент. Как повествовательные, так и обрядово-ритуальные, игровые его формы (миф «вытанцовывался», «распевался»), требовали импровизации, концентрации чувственно-эмоциональных переживаний, иногда вплоть до состояний аффекта, исступления. Все «сущностные силы» мифа нашли свое продолжение в фольклорно-эпическом творчестве. Почти у всех народов мира отмечено наличие фольклорных игр и празднеств, сюжетной основой которых выступали драматические мифы о смерти и воскресении, страстях богов, о ежегодном возрождении природы и др. Насыщенные импровизациями, карнавальными шествиями, танцами, маски добрых и злых духов, даже оргии и ритуальные инсценировки - демонстрировали господство сакрального над профанным, организованных сил Космоса над силами Хаоса. Эмоциональная насыщенность мировосприятия, художественность коллективных обрядово-ритуальных действий – культурная почва для возникновения различных видов искусства (театра, хореографии, музыки, циркового искусства и др.) и форм религиозно-мистического миропонимания. (В истории древнегреческой культуры условный рубеж в трансформации мифа в фольклорное сознание – середина II тыс. до н.э., эпоха микенской цивилизации).

В фольклоре субъект уже противопоставляет объект и его образ в своем сознании; сакральный мир осознается как сверхъестественная реальность (хотя

еще допускаются переходы между сакральным и профанным мирами); смысл образа доминирует над его содержанием (поэтому фольклорное творчество пронизано морализаторством) и др. Вместе с тем, в нем еще сильны следы мифологии. Как и в мифе, в фольклорном творчестве продуцирование обобщенной наглядной образности вплетено в структуры повседневности, насыщено экспрессивно-эмоциональной составляющей, носит коллективный, игровой и бессознательный характер. Как и миф, фольклор импровизиационен, т.е. его образы творятся субъектом в актах их воспроизведения, и потому в принципе не могут иметь однозначной интерпретации. Все эти черты присущи и мистическому опыту.

В коллективных, художественно оформленных, эмоционально насыщенных обрядово-ритуализированных празднествах вновь и вновь воссоздавались мифологические переходы из профанного в сакральное, из чувственно данной в имагинарную потустороннюю реальность, и наоборот. Такие переходы воспринимались не столько как *познание* сакрального, сколько как его чувственно-эмоциональное *переживание*, которое осознавалось как *присутствие* в сакральном, *воздействие* на него, «обретение», «освоение» сакрального мира. В них сакральное осознается как часть бытия, которая может и должна быть «обретена» человеком. (Наиболее известным примером являются орфические, элевсинские, дионисийские и др. мистерии в древнегреческой культуре, первые сведения о которых относятся к 8–7 вв. до н.э.). Так в ходе жанровой дифференциации фольклора первобытная мифология трансформировалась в собственно мистический опыт, являющийся основой духовной традиции мистицизма.

Заключение

Таким образом, мистический опыт оказывается «превращенной» формой фольклорного творчества, возникшей на границе фольклора с религиозным сознанием. Как и фольклор, мистический опыт принципиально ограничен рамками обыденного сознания, которое нередко злоупотребляет претензиями на самоочевидность, «сползает» в догматизм, посредственность и рутину в областях, где требуется развитое научно-теоретическое мышление. Поэтому попытки представить мистический опыт как особую форму сверхпознания, стоящую над наукой и позволяющую интуитивно постигать глубины бытия, лишены гносеологических и культурно-исторических оснований.

Литература

- Андерхилл Э.* Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека. Киев. Изд. София. 2000.
- Гурджиев Г.И.* Взгляды из реального мира. Записи бесед и лекций Гурджиева (www.koob.ru).
- Гроф С.* Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. Москва: МТМ, 1994. 240 с.
- Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. Москва: Наука. 1993; 432 с.
- Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. Москва: ОГИ, 2003. 296 с.
- Кастанеда К.* Сочинения в пяти томах. Том 1. Книги 1-2. Учение Дона Хуана: Путь знания индейцев яки. Отдельная реальность. Москва: Изд. София. 2021. 544 с.

- Леви-Строс К.* Неприрученная мысль // К. Леви-Строс. Первобытное мышление. Москва: Республика, 1994. С. 111–336.
- Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. Москва: Эдиториал УРСС, 2001; 256 с.
- Малиновский Б.* Магия, наука и религия // Малиновский Б. Магия, наука и религия. Пер. А.П. Хомик. Москва: Изд. «Рефл-Бук». 1998а. С. 19–91.
- Найдыш В.М.* Мифотворчество в деятельности сознания // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 26–34.
- Найдыш В.М.* Миф и мышление // Миф в истории, политике, культуре. Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь). Севастополь 2019. С. 233–237.
- Найдыш В.М. и др.* Цивилизация и рациональность. Очерки по философии мифологии. М. Русайнс, 2020. 284 с.
- Рерих Е., Рерих Н.* Агни-Йога. Париж. 1929. 600 с.
- Смит Х.* Имеют ли психоделики религиозное значение? // Пути за пределы «эго» – трансперсональная перспектива / Пер. с англ. М. Папуша, Е. Поле и К. Андреевой. Москва: Открытый мир, 2006. 391 с.
- Соловьев Вл.* Кризис западной философии // В.С. Соловьев. Соч.: В 2 т. Т. II. М., 1988. 892 с.
- Стобер М.* Компаративные исследования мистицизма // Философия религии: аналитические исследования. 2017. Т. 1. № 1. С. 46–87.
- Страсман Р.* ДМТ – молекула духа. Революционное медицинское исследование околосмертного и мистического опыта. Пер. с англ. В.П. Девяткиной. Санкт-Петербург: Весь, 2011. 260 с.
- Хаксли О.* Двери восприятия. Рай и Ад. Москва: AST Publishers, 2016. 768 с.
- Blavatsky H. P.* The Secret Doctrine, the Synthesis of Science, Religion and Philosophy. V.1-2. 1888.
- Bucke R. M.* Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind, New Hyde Park, N.Y. University Books 1961 [1901] 448 с.
- Hendel M.* The Rosicrucian Cosmo-Conception or Mystic Christianity, 1909. 220 с.
- Haugwitz Cb. A.H. K von.* Hirten-brief. Leipzig, 1785. 199 с.
- Katz S.T.* Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis / Ed. by S.T. Katz. N.Y. Oxford University Press. 1978. P. 22–74.
- Kirchweger A.J.* Aurea Catens Homeri. Frankfurt; Leipzig, 1723. 404s.
- Pasqually M. de.* Traité de la Reintegration des Etres. P. 1899. 398 с.
- Penner H.H.* The Mystical Illusion // Mysticism and Religious Traditions / Ed. by S.T. Katz. New York: Oxford University Press, 1983. P. 89–116.
- Pordage J.* Gottliche und wahre Metaphysica oder Wunderbare. В 1-3. Frankfurt; Leipzig, 1715.
- Saint-Martin L.Cl. de.* Des erreurs et de la vérité. A. Edinburg Publ., 1775. 546 с.
- Stace W.T.* Mysticism and Philosophy. L. Macmillan & Co Ltd. 1961. 349 p.
- Steiner R.* Philosophie, Cosmologie und Religion in der Anthroposophie, 1922. 68 p.
- Swedenborg E.* The Works of Emanuel Swedenborg. 32 vols. Boston; N.Y. [N.d.].

References

- Underhill E.* *Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness* N.Y.: The Noonday Press, 1955; 1st ed. 1910.
- Gurdjieff G.I.* *Views from the Real World. Recordings of Gurdjieff's Talks and Lectures* (www. koob.ru).
- Grof S. *Realms of the Human Unconscious.* N.Y. The Viking Press. 1976.
- William J.* *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902.* N. Y. Longmans, Green and Co. 1902.
- Caillois Roger* *Le Mythe et l'Homme. L'Homme et le Sacré.* Editions Gallimard 1950.
- Castaneda Carlos.* *Essays in five volumes. Volume 1. Books 1-2. The Teachings of Don Juan, A Yaqui Way of Knowledge*]. Moscow: Sofia.Publ. 2021. (In Russian).
- Levi-Strauss K.* *Untamed thought // K. Levi-Strauss. Primitive thinking.* M., Republic, 1994. Pp. 111–336. (In Russian).
- Lectorsky V.A.* *Epistemology classical and non-classical.* M., Editorial URSS, 2001. (In Russian).
- Malinovsky B.* *Magic, Science and Religion // Malinovsky B. Magic, Science and religion*]. Per. A.P. Khomik. Moscow: Refl-Book Publ.1998a. Pp.19–91. (In Russian).
- Naidysh V.M.* “Mythmaking in the Activities of Consciousness”/ In: *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (2017), Pp. 26–34. (In Russian).
- Naidysh V.M.* *Myth and Thinking // Myth in History, Politics, Culture. Collection of materials of the III International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2019, Sevastopol).* Sevastopol 2019. Pp. 233–237. (In Russian).
- Naidysh V.M., Naidysh O.V.* *Civilization and Rationality. Essays on the Philosophy of Mythology.* Moscow: Ruscience Publ. 2020.
- Roerich E., Roerich N.* *Agni Yoga.* Paris. 1929. (In Russian).
- Smith H.* *Do drugs have religious significance? // Paths Beyond Ego: The Transpersonal Vision*] Ed. Frances Vaughan, Roger Walsh// Penguin Publishing Group. 1993.
- Solovyov Vl.* *The Crisis of Western Philosophy//] V.S. Solovyov. Soch.: In 2 vols. Vol. II.* Moscow, 1988. (In Russian).
- Stoebe M.* *The Comparative Study of Mysticism // Philosophy of Religion: Analytic Researches*], 2017, vol. 1, no. 1, Pp. 46–87.
- Strassman R.* *DMT. The Spirit Molecule. Revolutionary Research in the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*]. Park Street Press.2001.
- Haxley A.* *Heaven and Hell.* L. Harper &Brothers. 1956.
- Blavatsky H.P.* *The Secret Doctrine, the Synthesis of Science, Religion and Philosophy.* V.1-2. 1888.
- Bucke R. M.* *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind,* New Hyde Park, N.Y. University Books 1961 [1901].
- Hendel M.* *The Rosicrucian Cosmo-Conception or Mystic Christianity,*1909.
- Haugwits Cb. A.H. K von.* *Hirten-brief.* Leipzig, 1785.
- Katz S.T.* *Language, Epistemology, and Mysticism // Mysticism and Philosophical Analysis / Ed. by S.T. Katz.* N.Y. Oxford University Press. 1978. P. 22–74.
- Kirchweger A.J.* *Aurea Catens Homeri.* Frankfurt; Leipzig, 1723.
- Pasqualy M. de.* *Traité de la Reintegration des Etres.* P. 1899.

Penner H.H. The Mystical Illusion // *Mysticism and Religious Traditions* / Ed. by S.T. Katz. New York: Oxford University Press, 1983. Pp. 89–116.

Pordage J. Gottiche und wahre Metaphysica oder Wunderbare. В 1-3. Frankfurt; Leipzig, 1715.

Saint-Martin L.Cl. de. Des Erreurs er de la Vérité. A. Edinburg Publ., 1775.

Stace W.T. *Mysticism and Philosophy*. L. Macmillan & Co Ltd.1961.

Steiner R. Philosophie, Kosmologie und Religion in der Anthroposophie, 1922.

Swedenborg E. The Works of Emanuel Swedenborg. 32 vols. Boston; N.Y. [N.d.]

Сведения об авторе:

Найдыш Вячеслав Михайлович

профессор кафедры онтологии и теории познания ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия).

E-mail: v.naidysh@bk.ru

Bionotes:

Naidysh Vyacheslav Mikhailovich

Professor, Department of Ontology and Epistemology, Peoples Friendship University of Russia, Doctor of Philosophy, Professor (Moscow, Russia).

Для цитирования:

Найдыш В.М. «Мистический опыт» и фольклорное творчество // *Мифологос*. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 84–93.

For citation:

Naidysh V.M. "Mystical experience" and folkloric creativity // *Mythologos*. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(5). 2023. Pp. 84–93.

**СЕМИОТИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО:
МИФ, ЯЗЫК, ПОЭТИКА**

УДК 81.1
DOI:

МИФ И ЯЗЫК В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ НАРОДА

Маслова Валентина Авраамовна

Витебский государственный университет имени П.М. Машерова
(г. Витебск, Республика Беларусь)

Аннотация

В статье рассматривается миф сквозь призму языка и национальной культуры. Под мифом мы понимаем форму древней культуры, способ постижения мира, обобщенный опыт народа, явленный в системе образов языка, который мы рассматриваем язык как путь для проникновения в мифологические воззрения русских. Материалом послужили русские фразеологические единицы (ФЕ), содержащие в своей основе миф. Цель – выявление того, как мифологические знания проявляют себя в современном значении фразеологической единицы, которые являются ценнейшим источником сведений о культуре и менталитете народа.

Ключевые слова: миф; культура; язык; фразеологизм; образ

MYTH AND LANGUAGE IN THE CULTURAL SPACE OF THE PEOPLE

Maslova Valentina Avraamovna

Educational Establishment "Vitebsk State University named after P.M. Masherov"
(Vitebsk, Republic of Belarus)

Abstract

The article examines the myth through the prism of language and national culture. By myth we mean the form of ancient culture, the way of comprehending the world, the generalized experience of the people, manifested in the system of images of the language, which we consider language as a way to penetrate the mythological views of the Russians. The material is Russian phraseological units (FE), which contain a myth at their core. The purpose is to identify how mythological knowledge manifests itself in the modern meaning of the phraseological unit, which are the most valuable source of information about the culture and mentality of the people.

Keywords: myth; culture; language; phraseology; image

Введение

Мифы (греч. – “повествование, басня, предание”) – это такие создания коллективной памяти, в которых мир предстает в виде конкретно-чувственных вымышленных существ и событий, но которые мыслятся первобытным сознанием как вполне реальные. Миф – это след того, о чем думал, во что верил, и что чувствовал древний человек. С помощью мифа древний человек многое объяснял сам себе в природе и, таким образом, создал свою картину мира и определил свое место в ней.

Если раньше считалось, что в мифе ничего нет, кроме выдуманного, нереального, фантастического, то теперь ученые думают по-иному: «Предрассудки

и приметы не ложь и дикость, а обломки другой правды, восходящей к другому типу культуры», – сказал Ю.М. Лотман [Лотман 1987: 10], и это действительно так. Миф – это такое творчество, при котором фантазия принималась за реальность. Мы полагаем, что без познания мифов невозможно понять прошлое, оценить настоящее, заглянуть в будущее.

Под мифом мы понимаем форму древней культуры, способ постижения мира, обобщенный опыт народа, явленный в системе образов языка [Маслова 1997]. По мнению В.Н. Топорова, ритуал и миф – «первые шаги человеческой культуры» [Топоров 1990: 44].

Мифология оказала огромное влияние на всю русскую культуру. Так, на сюжеты, взятые из славянской мифологии, писали выдающиеся русские художники: Н. Рерих (цикл «Начало Руси. Славяне»), В. Васнецов («Древние люди», «Три богатыря», «Гамаюн – птица вещая», «Кощей Бессмертный» и др.), Врубель («Пан», «Царевна-Лебедь»), И. Билибин (картины на темы сказок и былин); композиторы Лядов («Кикимора»), Даргомыжский («Русалка»), Стравинский (музыка к балету «Картины языческой Руси»), Мусоргский («Баба-Яга», «Богатырские ворота»), Аренинский («Фантазии на темы Рябинина»), Римский-Корсаков («Снегурочка») и др.; писатели и поэты: А. Островский («Снегурочка»), А. Пушкин («Бесы»), Н. Гоголь («Вечера на хуторе близ Диканьки»), А. Фет, И. Бунин, С. Городецкий и др.

Мифологические персонажи неоднократно упоминались в баснях И.А. Крылова, стихотворениях Г.Р. Державина, В.А. Жуковского, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева и др. Мифологические сюжеты сыграли большую роль в становлении литературных сюжетов, из мифов выросли сказки о животных и волшебные сказки с их фантастикой.

В современной астрономии названия многих планет, звезд и целых созвездий взяты из мифологии: Юпитер, Сатурн, Уран, Нептун, Марс, Венера, Плутон, Меркурий, созвездия Персея, Ориона и др.

Сегодня наука накопила много фактов, говорящих о мифологичности фольклора, литературы, культуры, искусства. Отзвуки мифов мы слышим до сих пор во фразеологизмах и метафорах, пословицах и поговорках.

Литературный обзор

Изучением мифов занимается целый ряд наук: литературоведение и философия, фольклористика и этнография, антропология и культурология, лингвистика и психология. Над проблемой мифа ломают голову ученые уже 200 лет. Но чем дольше развивается цивилизация, тем больше интересуются ученые мифом. Во-первых, они пытаются объяснить природу мифа, которые толкуются то как аллегории и иносказания (Боккаччо, Бэкон), то как отражения исторических событий (Геродот). Известный английский философ Э. Кассирер полагает, что миф является сознанию, как полностью объективная реальность: в мифе образ не изображает вещь, он сам есть вещь. Ученый настаивает на аналогии мифа и языка. Сходную позицию занимал русский ученый М.И. Стеблин-Каменский, который писал, что миф – это не просто образы, возникшие в сознании отдельного индивида, а образы, закрепленные в слове и ставшие достоянием целого коллектива [Стеблин-Каменский 1976: 87]. Дж. Фрезэр, известный английский этнограф, исследователь мифа утверждал, что мифы – это примитивная наука, что их основная функция – объяснять обряды. Английский этнограф Б. Малиновский считал, что миф – это важная социальная сила, потому что он (миф) обосновывает

устройство общества, его законы, моральные ценности. Солидарен с ним и Е.М. Мелетинский [Мелетинский 1976]. А.Ф. Лосев писал, что «миф всегда и обязательно есть реальность... Он не выдумка...» [Лосев 2008: 164] и т.д.

Таким образом, природа мифа до сих пор не до конца ясна, здесь есть еще много спорного, хотя существует целые современные теории мифа – русского философа А.Ф. Лосева, немецкого – К. Хюбнера и др. Широко известна структурная теория мифа, разработанная французским этнографом Клодом Леви-Строссом, который, анализируя миф, ищет в нем случаи симметрии и противопоставлений (оппозиций). Миф разлагается на элементы, из которых выбираются такие, которые можно истолковывать как противоположности. К сегодняшнему дню существует не только большое количество работ по теории мира, но слова и энциклопедии мифов: двухтомная энциклопедия «Мифы народов мира» (Москва, 1980–1982), в которой даются описания отдельных мифов и мифологем всех народов мира. Есть и другие собрания мифов: 1. Мифологический словарь. Москва, 1991; 2. Мифы древних славян. Саратов, 1993; 3. Словарь славянской мифологии. Н.Новгород, 1995 и др.

Язык в исследовании мифологии должен стоять на первом месте. А.А. Потебня утверждал, что мифология неизбежна: «Немыслимо, как можно предполагать когда-либо существование мифа помимо слова» [Потебня 1990: 312]. Поэтому языковой материал является наиболее весомой, часто самодовлеющей информацией о мифе (А. Брюкнер, В.В. Иванов, В.Н. Топоров, Н.И. Толстой, В.М. Мокиенко, М.М. Маковский и др.).

Методы

Для анализа использовались как традиционные методы – компонентный анализ фразеологического значения, методы системного анализа языковых явлений, так и новые – современные дескриптивные методы системного анализа языковых явлений, различные когнитивные и лингвокультурологические методики анализа языка.

Результаты и обсуждение

Современный человек живет в *большой* мере в мире слов, чем в мире предметов и вещей: огромная доля информации поступает к человеку через слово, и успех человека в обществе зависит от того, насколько хорошо он владеет словом, причем не столько даже в плане культуры речи, сколько в умении почувствовать малейшие нюансы семантики слова. Философы говорят, что, досконально понимая слово, которое называет какой-либо предмет, явление, можно легче овладеть не только данным предметом, но и внешним миром вообще. Но осознал это человек лишь во второй половине прошлого. Он, наконец, понял, что вся информация о мире приходит по лингвистическом каналу, т.е. через язык, который связан с сознанием человека и культурой. Язык фиксирует мифы, обычаи, нравы народов, говорящих на данном языке, консервирует их в своих метафорах, фразеологизмах, текстах, подтекстах и других единицах. Именно язык овеществляет ментальные, в том числе мифологические представления народа, заключая их в материальную оболочку. Существует даже гипотеза о мифологическом происхождении языка [Лобок 1997: 164]. Эта гипотеза способна объяснить феномен фантастической сложности и глубины семантики языка с ее культурно-избыточными смыслами, которые лишь затрудняют общение. Мифологическая гипотеза позволяет объяснить сам феномен языкового многообразия: язык для носителей разных

культур есть средство отделения своего культурного мира от чужого, средство замыкания культуры в себе, делания ее непроницаемой для других народов.

Не вдаваясь в обсуждение данной гипотезы, уточним, что мы рассматриваем язык как путь, по которому можно проникнуть в мифологические воззрения восточных славян на мир, природу, общество и самих себя.

Глубинный анализ семантики языковых фактов с учетом мифологии – важная и актуальная задача современной лингвистики. **Цель** данной статьи – выявление целых комплексов культурных традиций, закрепленных в языке, анализ того, как мифологические знания проявляют себя в современном значении фразеологической единицы.

Наша статья развивает идею свертывания мифа в мифологему, в которой можно увидеть и расшифровать не только этнокультурную информацию, но и глубинные механизмы сохранения коллективного бессознательного. Теоретической основой такого подхода является взгляд на ФЕ как на один из способов функционирования мифологических знаний. Для этого мы подвергаем анализу семантику ФЕ, сформировавшихся на основе представлений древних славян, пытаемся выявить механизмы, с помощью которых можно реконструировать характер мотивированности значений фразеологических единиц, обусловленных этнокультурной действительностью. В статье содержится попытка понять, умер ли миф с переходом человека к другим, современным формам мышления. Если он жив, то непременно должен храниться в языке, который аккумулирует в себе, закрепляет в своих знаках все проявления человеческого духа. Этим и объясняется наше внимание к языку, к его фразеологическим единицам, которые, по словам академика В.В. Виноградова, являются «душой» любого языка.

Итак, миф – это особое состояние сознания, специфическая мыслительная область, в которой объект предстает как важный образ культуры. Он есть «факт сознания» [Ставицкий 2021]. Есть большая группа ФЕ, тесно связанных с мифами, правильное понимание которых требует от носителя языка знания определенного мифа: *сизифов труд, ариаднина нить, гераклитов огонь, каинова печать* и др. Употребление этих мифов обусловлено конкретным знанием. А есть такие фразеологизмы, миф в которых завуалирован, спрятан. Так, *Родина* – это *мать, родная земля*, ее нельзя заменить другой мифологемой (мифологема – ядро мифа, его картинка) – Матерью Сырой Землей. Представление о земле менялось на протяжении веков. В сознании древних славян *земля* – живое существо, травы и лес – ее волосы, скалы и камни – ее кости, реки и моря – ее кровь, а суша – тело. С одной стороны, *ЗЕМЛЯ* – символ смерти, этим объясняются фразеологизмы *уйти в землю, отдать земле, кормить землю, стереть с лица земли, сквозь землю провалиться, предавать земле, сровнять с землей, ложиться в землю* (ср. также обряд славян – горсть земли на могилу). Отправляясь в чужую сторону, на войну и русские и белорусы брали с собой щепотку родной земли на тот случай, если придется умереть вдали. Есть поверье, что великих грешников земля не принимает, с ним связаны фразеологизмы, обращенные к покойнику – *земля пухом*, фразеологизмы-проклятия – *чтоб земля не носила, земля – колом* и др. [Маслова 1997].

Ограничим рассмотрение проблемы одной только областью – **Поведение человека в зеркале мифологии и языка.**

Поведение человека вариативно и многообразно, с одной стороны, и стереотипно, с другой. Это результат действия двух противоположных тенденций в обществе, в культуре – центробежной и центростремительной (Ю.М. Лотман). Первая тенденция проявляется в разнообразии поведения, росте его вариативности. Вторая тенденция направлена на упорядочение вариантов, на их типизацию, выработку стандартов поведения. Формы поведения – ритуал, обычай, толока, посиделки и другие, есть еще бытовое поведение, официальное поведение и т.д. Именно стереотипное, ритуальное поведение, имеющее основой мифологию, находит отражение во фразеологизмах.

Например, чрезмерная опека отрицательно оценивается восточными славянами, поэтому фразеологизмы *носить на руках* (как если бы это был младенец), *гладить по головке* (обычай поглаживать не заросший родничок у ребенка, как бы создавая рукой защитное поле), *сдувать пушинки* (как если бы человек сам был беспомощным и неспособным сделать даже такую малость), *души не чаять* (архетипическое представление о душе как о ребенке) имеют имплицитную неодобрительную коннотацию.

До сих пор бытует у славян представление о чихании как о мистическом знаке (чихание как бы «подтверждает» сказанное). Как и все мистическое оно амбивалентно (и добрый и дурной знак одновременно). Божественная природа чихания отмечена еще Аристотелем, потом об этом писал Э.Б. Тайлор [Тайлор 1989: 183]. При чихании используются противоположные по смыслу выражения-обереги: *спичка в нос* (недоброе пожелание) и *будь здоров* (пожелание здоровья).

Несоблюдение супружеской верности у целого ряда народов (в том числе, и у славян) является нарушением морально-этических норм, принятых в обществе. Например, фразеологизм *наставить рога* выступает в значении «изменить мужу». Внутренняя форма отражает миф времени жизни византийского императора Андроника Комнина, который разрешал охотиться в своем парке только тем мужчинам, жены которых состояли с ним в любовной связи. Тому, кто получал это право, на ворота дома прибавляли рога оленя. Народ, потешаясь, украсил ими лоб мужа, делая его *рогоносцем*.

Фразеологизмы поведения *бить (ударить) во все колокола*, *бить (забить) в набат*, *бить (забить) тревогу*, *звонить (трезвонить) во все колокола* имеют своей основой мифологему «звон колокола отгоняет злых духов». В Европе ударами колокола охраняли посевы зерна от грозы, града, молнии. Фразеологизм *очертя голову* (не задумываясь о последствиях) в основе имеет миф, ставший ритуалом: отправляясь в дорогу, нужно было очертить голову кругом, тогда нечистая сила не сможет принести вреда путешественнику. Славяне также в период эпидемий, чтобы охранить себя от болезни, очерчивали плугом круг около своей деревни, отпугивая тем самым болезнь.

Фразеологизм *помянуть родителей* – это эвфемизм ругани, мата, в основе его лежит миф – мат тревожит умерших родителей. У древних славян мат был языческим заклинанием, заклятие [Успенский 1996: 2], теперь это оскорбление.

Фразеологизмы поведения *кривая вывезет* (первичное значение – «нечистая сила поможет») связана с мифом о кривизне, сгибании (гнутой). К фразеологизмам поведения можно отнести ФЕ с компонентом «смех»: *и смех, и грех, поднимать на смех* (рус.); *паміраць ад смеху, не на смех, надрываць жываты ад смеху, паехаць ад смеху* (бел.) и другие, которые кодируют в своей семантике миф о запрете на смех, ибо смеются только дьявол, смерть и прочая нечисть,

отсюда фразеологизм *дьявольский смех*. Запрет на смех встречается в славянском фольклоре – в тех русских сказках, где живой проникает в царство мертвых: сказки о Бабе-Яге, где героя предупреждают: «Придешь в избушку – не смейся!». Смеясь, мертвый выдает себя за живого [Пропп 1946: 181]. В мифах народов мира, в которых повествуется о проглоченных рыбами, смех, наоборот, имеет позитивное значение – это возврат к жизни.

Важный аспект поведения – речевое поведение. Уже в древности люди осознавали магичность и всемогущество слова. По данным М. Маковского, лексемы *слово, речь, говорить* по происхождению связаны с такими, как *храм, рок, гореть, красный, бить, резать, связывать, брать в плен, крутить* [Маковский 1988]. В Книге Притчей утверждается, что человек сам себя связывает словами: «Ты опутал себя словами уст твоих, пойман словами уст твоих» (Притч. 6 : 2).

Многие беды и несчастья представители русской народной культуры до сих пор объясняют напущением «злых слов». Считается, что магия и колдовство не действуют на безымянного человека, с этим связан сохранившийся до наших дней обычай скрывать свое имя от злых людей, скрывать место, куда идешь в данный момент. Чтобы путь был открытым и цель похода достигнута, на вопрос «Куда идешь?» лучше всего сказать: «На кудыкину гору». Если человек, на которого напущена порча, ведет праведный образ жизни, то через три дня «напущения» вселятся в любого человека с тем же именем [Никитина 1993: 23]. Осознание силы слова древними славянами привело к тому, что под влиянием мифологем сформировалась целая система вторичных значений у «слова»: а) слово – жидкость, отсюда – *переливать из пустого в порожнее*; б) слово – тень вещи, отсюда – *наводить тень на плетень*; в) слово – волшебная сила, способная трансформировать вещи, отсюда – *делать из мухи слона; з камара рабиць каня, з ветру вяроўку віць* (бел.) и другие.

Анализ данных и аналогичных ФЕ позволяет заключить, что поведение тесно связано с обычаями, традициями, ритуалами каждого народа. Все вышеприведенные примеры дают основание согласиться с высказыванием академика Ю.В. Бромлея о том, что «в любой человеческой группе поведение людей не есть прямая реакция на внешние стимулы, оно опосредовано культурой» [Бромлей 1973: 48], а первые шаги культуры – это миф и ритуал. Восприятие и понимание анализируемых фразеологизмов совершается теми путями, которые диктует культура.

Большая часть мифологических тем, мотивов и образов хорошо соотносится с интернациональным мифологическим фондом, имеет многоликие соответствия у разных народов. Так, белорусский миф о папороть-цветке аналогичен у русских нескольким мифологически-сказочным сюжетам, где героя отсылают к Морозко, Золотой рыбке и т.д.

С одной стороны, в восточнославянских языках тысячелетиями живут мифологемы, пришедшие через мировую культуру, они подчас проникают до самых корней бытия человека; с другой стороны, действительность рождает новые мифы и, соответственно, новые фразеологизмы, например, *в верхах, в верхнем эшелоне* (в значении «на уровне глав государств», «в руководстве»), *с высокой трибуны* (в значении «заявить нечто от лица, приближенного к власти»), *быть на высоте* (находиться на уровне соответствующих требований, обладать превосходством), глаголы *бомжевать, опустить* (жарг.) и др. В семантике этих фразеологизмов и глаголов нашли отражение старые, типичные схемы и

представления, архетипы и мифологемы (верх – низ), обогатившиеся в современном языке новыми оттенками и коннотациями: возникающий здесь образ «верха» с его привилегиями тянет за собой целый шлейф ассоциаций, среди которых есть и связанные с мифом; более поздние наслоения значений не вытесняют архаические, мифологические значения, а добавляются к ним, создавая многоуровневые системы; на них наслаивается оценка, возникает ирония и соответствующая эмоция. Названные компоненты, усиливая друг друга, делают данные выражения яркими, экспрессивными, способными оказать прагматический эффект на носителя языка. Они сильно воздействуют на интеллектуальную, волевую и эмоциональную сферы личности носителя языка и, говоря словами поэта и филолога В. Брюсова, выводят «душу из оцепенения понятийного мировосприятия».

Заключение

Мифология питает древо нашей духовности, она есть отблеск духовной жизни наших предков. Для выражения своего духа народ нуждается в особых символических опосредованных знаковых системах – языке, мифологии, искусстве, науке. Главным орудием постижения мира, конечно же, является язык, который аккумулирует в себе, закрепляет в своих знаках все проявления человеческого духа, важнейшим из которых является мифология.

Обращение к мифологии, отголоски которой находим во фразеологии, позволит реконструировать картину мира русского народа и прочесть давно забытые смыслы, пришедшие из мифологии и функционирующие как архетипы и культурные стереотипы, что проливает свет не только на мифологию, но позволяет по-новому описать многие факты языка.

Следовательно, мифы, сохранившихся во фразеологизмах, – ценнейший источник сведений о культуре и менталитете народа. Значение многих из фразеологизмов, несмотря на полное изменение современных смыслов, не просто восходит к мифам, но до сих пор сохраняет мифологические образы внутри себя и опирается на их семантику.

Литература

- Бромлей Ю.В.* Этнос и этнография. Москва: Наука, 1973. 284 с.
- Лобок А.М.* Антропология мифа. Москва: Банк культурной информации, 1997. 688 с.
- Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. Москва: Академический проект, 2008. 303 с.
- Лотман Ю.М.* Несколько мыслей о типологии культур // Язык культуры и проблема переводимости. Москва: «Наука», 1987. 256 с.
- Маковский М.М.* Язык – миф – культура. Символы жизни и жизнь символов // Вопросы языкознания. 1997. № 1. С. 73–95.
- Маслова В.А.* Преданья «старинны глубокой» в зеркале языка. Минск: Пейто, 1997. 128 с.
- Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. Москва: Наука, 1976. 403 с.
- Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. Москва: «Наука», 1993. 187 с.
- Потебня А.А.* Из записок по теории словесности // Потебня А.А. Теоретическая поэтика. Москва: Высшая школа, 1990. С. 132–313.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Москва: Лабиринт, 2000. 336 с.

Ставицкий А.В. Миф как образ факта и факт сознания // Миф в истории, политике, культуре: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 31–36. [Электронный ресурс]. URL: <https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2022/02/01a.-Mif-sbornik-5-2021-v.pdf> (дата обращения: 10.08.2023).

Стеблин-Каменский М.И. Миф. Ленинград: Ленинградское отделение изд-ва «Наука», 1976. 104 с.

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989. 586 с.

Топоров В.Н. Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Москва: «Наука», 1990. 256 с.

Успенский Б. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература. Москва: Ладомир, 1996. 409 с.

References

Bromlei Y.V. Ethnos and Ethnography. Moscow: Science Publ., 1973. 284 p. (In Russian).

Lobok A.M. Anthropology of Myth. Moscow: Bank of Cultural Information Publ., 1997. 688 p. (In Russian).

Losev A.F. Dialectics of Myth. Moscow: Academic Project Publ., 2008. 303 p. (In Russian).

Lotman Y.M. Several Thoughts on the Typology of Cultures // The Language of Culture and the Problem of Translatability. Moscow: Science Publ., 1987. 256 p. (In Russian).

Makovsky M.M. Language – Myth – Culture. Symbols of Life and Life of Symbols // Issues in Linguistics. 1997. No 1. Pp. 73-95. (In Russian).

Maslova V.A. Predania "Antiqua Profounda" v Mirrole Linguistica. Minsk: Peito Publ., 1997. 128 p. (In Russian).

Meletinsky E.M. Poetics of Myth. Moscow: Science Publ., 1976. 403 p. (In Russian).

Nikitina S.E. Oral Folk Culture and Linguistic Consciousness. Moscow: Science Publ., 1993. 187 p. (In Russian).

Potebnya A.A. From Notes on the Theory of Literature // Potebnya A.A. Theoretical Poetics. Moscow: High School Publ., 1990. Pp. 132–313. (In Russian).

Propp, V.Ya. Historical Roots of the Magic Fairy Tale. Moscow: Labyrinth Publ., 2000. 336 p. (In Russian).

Stavitsky A.V. Myth as an Image of Fact and Fact of Consciousness / Myth in History, Politics, Culture: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol) / Edited by A.V. Stavitsky. Sevastopol: Lomonosov Moscow State University Branch in Sevastopol, 2021. Pp. 31–36. [Electronic resource]. URL: <https://sev.msu.ru/wp-content/uploads/2022/02/01a.-Mif-sbornik-5-2021-v.pdf> (date of reference: 10.08.2023). (In Russian).

Steblyn-Kamensky M.I. Myth. Leningrad: Leningrad Branch of the Publishing House Science Publ., 1976. 104 p. (In Russian).

Tylor E.B. Primitive Culture. Moscow: Political Publishing, 1989. 586 p. (In Russian).

Toporov V.N. Studies in the Field of Balto-Slavic Spiritual Culture. Moscow: Science Publ., 1990. 256 p. (In Russian).

Uspensky B. Mythological Aspect of Russian Expressive Phraseology // Anti-World of Russian Culture. Language. Folklore. Literature. Moscow: Lodomir Publ., 1996. 409 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Маслова Валентина Авраамовна

Профессор кафедры ДиНО учреждения образования «Витебский государственный университет имени П.М. Машерова, доктор филологических наук, профессор (г. Витебск, Республика Беларусь).

E-mail: mvavit@tut.by

Bionotes:

Maslova Valentina Avraamovna

Professor of the DiNO Department Educational Establishment "Vitebsk State University named after P.M. Masherov", Doctor of Philology, Professor (Vitebsk, Republic of Belarus).

E-mail: mvavit@tut.by

Для цитирования:

Маслова В.А. Миф и язык в культурном пространстве народа // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 94–102.

For citation:

Maslova V.A. Myth and language in the cultural space of the people // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(5). 2023. Pp. 94–102.

УДК 008

ГНОСТИЧЕСКИЙ МИФ В РОМАНЕ В.В. НАБОКОВА «ПОДВИГ»¹

Евлампиев Игорь Иванович

Санкт-Петербургский государственный университет (г. Санкт-Петербург, Россия).

Аннотация

В статье доказывается, что роман В.В. Набокова «Подвиг» выстроен в соответствии с той новаторской художественной методологией, которую предложил Ф.М. Достоевский в повести «Хозяйка» и в романе «Преступление и наказание». Сюжет романа Набокова, как и сюжет романа Достоевского, развивается параллельно в реалистическом и символически-мифологическом планах, причем второй план выстроен на основе гностического мифа о возникновении нашего мира в результате «космической ошибки» Софии, Премудрости Божьей. Соня Зиланова, героиня романа «Подвиг» является воплощением Софии-Премудрости, а главный герой романа Мартын Эдельвейс воплощением Иисуса Христа в его гностической интерпретации. По «заданию» Софии-Премудрости он проникает в область, где сосредоточены силы зла, господствующие в нашем мире, чтобы с помощью своих мистических, божественных способностей спасти мир, направить его на путь добра и совершенства.

Ключевые слова: гностический миф о возникновении мира, София-Премудрость, Достоевский, русская религиозная философия.

GNOSTIC MYTH IN THE NOVEL BY V.V. NABOKOV “GLORY”

Evlampiev Igor Ivanovich

Sankt-Petersburg State University (Sankt-Petersburg, Russia).

Abstract

The article proves that V.V. Nabokov's novel *Glory* is built in accordance with the innovative artistic methodology proposed by F.M. Dostoevsky in the story *The Landlady* and in the novel *Crime and Punishment*. The plot of Nabokov's novel, like the plot of Dostoevsky's novel, develops in parallel in realistic and symbolic-mythological plans, and the second plan is built on the basis of the Gnostic myth about the emergence of our world as a result of the “cosmic error” of Sophia, the Wisdom of God. Sonya Zilanova, the heroine of the novel *Glory*, is the embodiment of Sophia, and the protagonist of the novel, Martin Edelweiss, is the embodiment of Jesus Christ in his Gnostic interpretation. On the “command” of Sophia-Wisdom, he penetrates into the area where the forces of evil that dominate our world are concentrated, in order to save the world with the help of his mystical, divine abilities, direct it to the path of goodness and perfection.

Key words: Gnostic myth about the origin of the world, Sophia-Wisdom, Dostoevsky, Russian religious philosophy.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 21-011-41005 «Палестина – место, где человек слышит Бога: концепты пророчества, мессианизма и эсхатологии в религиозных текстах поздней античности (II в. до н.э. – V в. н.э.) и их реминисценции в русской мысли XIX–XX вв.».

Сходство романов «Подвиг» и «Приглашение на казнь»

Роман «Подвиг» остается самым загадочным из произведений Набокова, а его странный открытый финал вызывает самые разные интерпретации, среди которых нет ни одной безусловно достоверной. Можно назвать только одну черту романа которая не вызывает возражений и принимается всеми исследователями: роман содержит помимо реалистического плана также и символический план, который является определяющим для замысла этого произведения. По общему мнению, указанный символический план романа был выстроен Набоковым с помощью мифов, волшебных сказок и легенд, и интерпретаторы романа высказали немало догадок о конкретном источнике, имевшем наибольшее значение для писателя. Однако ни один из предложенных вариантов объяснения не является вполне убедительным, и сама их разнородность показывает, что вряд ли они являются правильными. Все предлагаемые источники могли быть в сознании Набокова и повлиять на какие-то аспекты художественного мира романа, но ни один из них невозможно признать *главным* и *определяющим* для общего замысла и общей философии произведения.

Для того чтобы найти по-настоящему главный источник символического плана роман, необходимо вспомнить, что «Подвиг» занимает в определенном смысле центральное место во всем раннем творчестве Набокова, в связи с чем он имеет важные связи с романами, близкими по времени написания. Рассмотрение этих связей может очень многое прояснить в построении его символического плана. Для наших целей наиболее значимыми являются связи романа с более поздним «Приглашением на казнь» (обратим внимание, что оба романа входят в тройку произведений, которые Набоков в поздние годы называл главными в своем творчестве, третьим был «Дар»).

Прежде всего нужно отметить сходство главных героев романов: они принадлежат к одному и тому же типу людей «не от мира сего», которые радикально противостоят обычным людям, встроенным в реальность и беспрекословно подчиняющимся ее законам. Очень характерно, что и герой «Подвига», и герой «Приглашения на казнь» приходят в раннем детстве к пониманию своего отличия от всех людей и своего особого предназначения в жизни через события, очень похожие по своей мистической, сверхъестественной сущности: Мартын Эдельвейс прыгает в картину, висящую над его кроватью и совершает прогулку в нарисованном на ней лесу; Цинцинат Ц. выходит из окна своей комнаты на втором этаже дома и спокойно сходит на землю по воздуху.

Важнейшим мотивом истории героев в обоих романах является их противостояние обычной жизни и ее порядку; они оба несут в себе возможность какой-то иной жизни, больше похожей на сон, фантазию; в этой иной жизни господствует свобода, а не закон и необходимость, как в жизни обычных людей. В «Подвиге» эта тема, в частности, выражена через противостояние Мартына и его друга англичанина Дарвина. Уже было замечено, что фамилия матери Мартына, Индрикова, намекает на легендарного зверя Индрика, который в сказаниях «Голубиной книги» является прародителем всех зверей [Дмитриенко 2006]. Имя английского друга Мартына не требует комментариев, в ней заключено представление о закономерно-рациональном происхождении всех живых существ, и оно прямо противоположно представлению о волшебной «эволюции», подразумеваемой за именем Индрика. Похожее противостояние двух моделей жизни и двух форм ее понимания показано в отношениях Цинцината Ц. и его

палача м-сье Пьера. Впрочем, абсурдистский стиль «Приглашения на казнь» позволяет выразить отличие главного героя от всех обычных обитателей мира, изображенного в романе, с помощью явного и даже нарочитого приема: он обладает глубинной, нераскрытой сущностью, является «непрозрачным», в отличие от всех остальных, «прозрачных» людей, подобных фантомам, не имеющих никакой сущности.

Уже здесь можно высказать предположение, что и финалы двух романов должны быть схожи; это сходство помогает в общих чертах понять смысл загадочного «путешествия» Мартына Эдельвейса – в конце романа он нелегально переходит границу между Латвией и Советской Россией, и о его дальнейшей судьбе ничего не известно. В финале «Приглашения на казнь» герой восходит на эшафот, но не гибнет, а наоборот, своим спокойствием и своей стойкостью разрушает иллюзорный мир прежнего бытия и переходит в какой-то иной, более реальный и более правильный мир, где живут такие же совершенные существа, как он. Можно предположить, что и «путешествие» Мартына закончилось не столько смертью (хотя смерть не исключается), сколько переходом в бессмертное и совершенное бытие, которое, вероятно, как-то связано с прежней Россией, уничтоженной революцией.

Веским аргументом в пользу сближения финалов двух романов является стихотворение Набокова «Ульдаборг (перевод с зорландского)», опубликованное в 1930 г., т. е. одновременно с работой над романом «Подвиг». Связь с романом прямо задана Набоковым в названии стихотворения, обозначающем его происхождение из Зорландии, мифической страны, придуманной в романе Мартыном и Соней Зилановой.

Лирический герой стихотворения очень похож на Цинцината Ц., он открыто протестует против жестоких порядков своей страны и в конце, как и герой «Приглашения на казнь», восходит на плаху:

Справа горы и Воцберг алмазный,
слева сизое море горит,
а на площади шепот бессвязный:
Ульдаборг обо мне говорит.

Озираются, жмутся тревожно.
Что за странные лица у всех!
Дико слушают звук невозможный:
я вернулся, и это мой смех <...>.

<...>

Погляжу на знакомые дюны,
на алмазную в небе гряды,
глубже руки в карманы засуну
и со смехом на плаху взойду [Набоков 2006: 235].

Учитывая очевидную связь стихотворения с романом «Подвиг», можно предположить, что, работая над этим романом, Набоков уже представлял себе последнюю сцену романа «Приглашения на казнь», и, значит, примерял ее смыслы к Мартыну, герою «Подвига».

Элементы гностического мифа в творчестве Набокова

Чтобы еще дальше продвинуться в понимании того, что произошло в финале романа с его главным героем, необходимо вспомнить твердо установленный факт использования Набоковым гностического мифа в качестве основы для идейной конструкции романа «Приглашение на казнь». Главным элементом гностического мифа является представление о том, что наш земной мир был создан не высшим благом Богом-Отцом, а низшим, злым Богом-Демиургом; в то же время люди, обитающие в земном мире и убежденные в том, что именно Демиург является высшим благом Богом, несут в себе частицу Бога-Отца и поэтому имеют возможность понять истину, осознать обман Демиурга, избавиться от его власти и уйти из низшего мира, полностью подобно аду, в высший мир, в Плерому, в целостное, духовное, благое бытие, непосредственно связанное с Богом-Отцом.

Согласно гностическому мифу, древнейшее изложение которого содержится в «Апокрифе Иоанна», христианско-гностическом памятнике I века, среди людей есть те, кто ясно осознает находящуюся в нем высшую божественную сущность и способен сделать ее действенной в своей жизни; именно такие люди (пневматики), могут избавиться от гнета мира и его властителя Демиурга и уйти в высший мир, соединиться с Богом-Отцом. Остальные люди не способны обнаружить в себе божественную сущность, «частицу», «искорку» Бога-Отца. В некоторых изложениях гностического учения вообще отрицается наличие в этих людях божественной сущности, и это означает, что судьба их печальна, они бесследно исчезнут, как только обнажится необоснованность, ложность их существования и существования всего мира, созданного Демиургом; например, в известном гностическом памятнике II века «Евангелии Истины» по этому поводу сказано: «...у неимеющего корня нет и плода, но думая (о) себе: “Я появился!” – затем он исчезает сам собой» [Дмитриенко 2006: 101]. Как здесь не вспомнить финал романа «Приглашение на казнь», где люди, собравшие смотреть на казнь Цинцината Ц. Растворяются в воздухе как фантомы.

С. Давыдов в нескольких работах дал чрезвычайно убедительное и доказательное толкование романа «Приглашение на казнь» как целиком определенного в своем замысле гностическими представлениями [Давыдов 1991; Давыдов 2004]. К сожалению, и работы Давыдова, и работы других исследователей, замечавших элементы гностической мифологии в романах Набокова, отличаются одним и тем же недостатком: убедительно доказывая проявление гностических представлений, исследователи даже не пытаются увидеть за ними целостную философию Набокова, не осознают, что писатель пытался дать современную версию религиозно-философского учения гностицизма. Особенно этот недостаток свойствен современному западному литературоведению, которое вообще не желает видеть никакой философии в литературных текстах, хотя хорошо известно, что русская литература является своего рода разделом русской религиозной философии и ни один значимый русский писатель не отказывался быть одновременно философом в своих известнейших произведениях. Набоков не только не является исключением из этого правила, но является его ярким подтверждением: творчество Набокова — это поистине философия в форме литературы, в этом смысле он очень близок к Достоевскому (об этом еще пойдет речь ниже). Неспособность увидеть философскую глубину творчества Набокова (а в последнее время для западных исследователей оказывается непосильной задачей уже и адекватное понимание произведений Достоевского) является наглядным

признаком радикального упадка гуманитарной культуры Запада, которая все в большей степени сводится к малоосмысленной постмодернистской игре.

Набоков использовал в своих произведениях гностический миф и гностическое учение не просто как некую систему экзотических волшебных историй (к сожалению, так его чаще всего и рассматривают в литературоведении), а как великое религиозно-философское мировоззрение, которое дает сложное и глубокое видение сущности человека и его предназначения в мире — гораздо более глубокое, чем либеральное мировоззрение, воцарившееся в западной культуре конца XIX – начала XX вв. (ярчайшим выразителем последнего мировоззрения в романе «Подвиг» является Дарвин).

Однако прежде чем говорить о философском мировоззрении Набокова, непосредственно связанном с гностическим учением, рассмотрим, какие элементы гностического мифа можно найти в романе «Подвиг». Как уже было сказано, самым известным его элементом является история создания нашего мира, подобного аду, низшим злым Богом-Демииургом. Согласно истории, рассказанной Иисусом Христом апостолу Иоанну в «Апокрифе Иоанна», сам Демииург был порожден Софией, Премудростью, которая, как и множество других божественных сущностей возникла из Бога-Отца, но, «уклонившись» от его воли, решила создать божественное существо «от себя». В результате этой «космической ошибки» и возникает Демииург, вместе с которым в мир входит зло и несовершенство. Собственно говоря, именно София является самым известным и самым характерным персонажем гностического мифа.

Возлюбленную главного героя романа зовут Соня Зиланова, и в романе русского писателя, да еще обладающего таким невероятным чутьем к значимым культурным ассоциациям, это имя не может быть случайным. Содержащийся здесь намек на Софию-Премудрость уже был отмечен в литературе [Шерер 2001], но при этом исследователи совершенно не видят, что в романе дано целостное и последовательное выражение гностического мифа. Этот вывод напрашивается, ведь именно Соня, совместно с Мартыном, придумывает, т. е. создает Зооландию, мрачную страну, в которой воплощено все зло нашего земного мира. Нужно также обратить внимание на странность образа Сони, она одновременно и притягивает к себе мужчин и обладает странной а-сексуальностью, не способна к обычной земной любви. Это противоречивое сочетание качеств является предельно характерным для литературного воплощения божественной Софии-Премудрости. В русской культуре наиболее наглядным примером здесь является образ Сони Мармеладовой из романа Достоевского «Преступление и наказание», о «софийном» основании которого уже не раз писали исследователи [Тихомиров 2005: 205–208]. В качестве еще одного примера образа Софии, пограничного между литературой и жизнью, можно вспомнить явления Божественной Премудрости В.С. Соловьеву, о чем он поведал в своих стихах и в рассказах друзьям. Зная всеобъемлющую эрудицию Набокова в отношении русской литературной традиции, можно заметить также сходство его героини с гораздо менее известным, но не менее выразительным воплощением Софии-Премудрости в мистической повести В.Ф. Одоевского «Косморама» [Евлампиев 2019].

Согласно «Апокрифу Иоанна», совершив «космическую ошибку», приведшую к тому, что божественные по своей сущности создания (Адам и Ева и их потомки) вынуждены вести жизнь низших существ, полностью покорных Демииургу и его подручным-архонтам, София печалится, сострадает людям и,

пытаясь помочь им, посылает в земной мир-ад своих посланников, которые должны раскрыть людям истину об их происхождении, об их высшей, божественной сущности и о возможности избавиться от подчинения злым властителям мира во главе с Демиургом. Здесь нужно вспомнить, что гностическая версия христианства имела ярко выраженную антииудейскую тенденцию, это проявлялось, в частности, в том, что иудаизм рассматривался гностиками как ложная религий, специально придуманная Демиургом, чтобы держать в покорности людей; в соответствии с этой тенденцией Ветхий Завет интерпретировался как книга Демиурга, в которой он сам выставляет себя высшим Богом-Творцом, создавшим людей и обещающим им возможность пребывания в раю, в Царствии Небесном, которого на самом деле не существует. В контексте такого «переворачивания» смысла известнейшей библейской истории, змей, предлагающий Адаму и Еве познать себя и «стать как боги», оказывается сугубо положительным персонажем, первым и самым значимым посланцем Софии, которая пытается разоблачить ложь Демиурга и помочь людям. Первостепенное значение библейского змея в гностическом учении подтверждается тем известным фактом, что в одном из направлений гностицизма, в так называемой секте офитов, он выступал в качестве главного объекта религиозного поклонения.

Значение «змеиной» метафоры в романе Набокова отмечалось во множестве работ, но никто из авторов не замечал гностической подосновы этой образной линии. Фамилия Зиланов, которую носит отец Сони, происходит от татарского слова «зилан», что и означает «змей», «змея». Зиланов выступает в романе как активный и деятельный организатор подпольной антибольшевистской сети в России (т. е. в Зооландии), причем отмечается, что он много раз, рискуя жизнью, нелегально проникал в Россию, осуществляя свою миссию. Его историю вполне законно рассматривать как художественную обработку гностической версии образа библейского змея. В аналогичном качестве предстает и Грузинов, который является помощником Зиланова и также неоднократно переходил границу с Россией. Совершенно очевидно, что и желание Мартына нелегально перейти границу и, побыв сутки в России, вернуться обратно, также относится к этому элементу гностического мифа: он хочет стать самым главным посланником Софии, реализующим ее намерение помочь людям, томящимся в злом царстве Демиурга, способствующим их освобождению. Впрочем, нужно еще понять, почему его миссия столь загадочна по своему смыслу, в отличие от предельно ясной по своим практическим последствиям миссии Зиланова и Грузинова.

Еще один важный эпизод романа, в котором можно увидеть отражение гностических представлений – это неожиданное желание Мартына дойти до неведомых огней, которые он увидел из окна поезда во Франции. Мартын несколько раз на протяжении романа обращает внимание на огни в ночи, и они странно волнуют его, имеют какой-то скрытый важный смысл. Во время одной из поездок далекие огни так привлекают его, что он выходит из поезда и пытается дойти до места, где они горели. В результате он попадает в городок Молиньяк на юге Франции и некоторое время живет там, работая на ферме в качестве простого батрака. Огни в ночи можно понять, как выражение очень важного аспекта гностического мифа, согласно которому в каждом человеке есть «искорка» Бога-Отца, и хотя мало кто из людей знает о ней и способен сделать ее явной, именно раскрытие этой своей божественной сущности и «возвращение» ее к Богу-Отцу является высшей целью человеческого существования. Мартын лучше других знает

об этой цели, поэтому огни в ночи так волнуют его, в них он угадывает скрытое присутствие божественной сущности в людях, живущих в «темном», адском мире. Мартын принадлежит к той элите человечества, которая знает истину, и он ищет общения с подобными себе.

Очень характерным является и то место, где он пытается найти подобных ему духовных людей (пневматиков); юг Франции, Прованс – это то место, где в истории европейской культуры гностическая форма христианства проявила себя наиболее явно и массово, когда в X–XIII веках здесь возникли известнейшие еретические движения – катары и альбигойцы. Жизнь Мартына в маленьком городе Молиньяке и работа простым батраком – это как бы попытка проникнуть в дух места, где должна сохраняться память о великой попытке возродить гностическую версию христианства, сделать ее основой европейской культуры, вместо ортодоксальной, католической его версии, которая в это момент полностью дискредитировала себя, показала, что она не может быть плодотворной основой исторического развития. Хотя указанные еретические движения были жестоко подавлены католической церковью, учение гностического христианства получило широкое распространение в интеллектуальной элите Европы, и именно это обусловило расцвет культуры в эпоху Возрождения, которую можно назвать величайшей гностической эпохой в истории.

Возрождение было точно так же уничтожено церковью, как раньше она уничтожила ереси катаров и альбигойцев, но его влияния уже невозможно было вытравить из культуры, оно снова возродилось в немецком романтизме, понятом не как частное культурное явление, а как радикальное идейное движение, в равной степени противостоящее и средневековому христианству, не признававшему за человеческой личностью существенного значения, и механицистскому мировоззрению Просвещения, отрицавшему за «свободной» человеческой личностью какое бы то ни было духовное содержание. Главный герой романа является типичным романтиком, в широком идейном смысле этого понятия, в этом контексте можно угадать гностические мотивы также и в предварительном названии романа: «Романтический век».

Все указанные соображения убедительно доказывают, что Набоков сознательно использовал в романе различные элементы гностического учения и гностического мифа, причем это является *главной* художественной и идейной тенденцией «Подвига». Но остается вопрос о том, как в рамках этой тенденции можно более конкретно понять образ главного героя и смысл его «миссии».

Влияние гностического мировоззрения Ф.М. Достоевского на Набокова

Для правильного понимания взглядов Набокова необходимо учесть, что для русской культуры тяготение к гностическому христианству было не случайным и эпизодическим явлением, но *важнейшей тенденцией самобытного развития*. Не будет большим преувеличением сказать, что главной исторической миссией всей русской культуры было разоблачение ложности традиционного, церковного христианства и доказательство необходимости его замены истинным и подлинным христианством, которое было оболгано в истории и осуждено церковью под именем «гностической ереси». Все значимые русские мыслители и художники с удивительным единодушием критиковали формализм и догматизм церковной веры и утверждали, что высшая истина не в ней, а в том учении, которое церковь проклинала, называя ересью. Величайшим из этих борцов за восстановление истинного христианства был Достоевский, все его творчество может быть понято

как борьба против церковных искажений главных символов христианства и за их подлинное звучание, присутствующее только в гностических апокрифах [Евлампиев 2022]. В конечном счете все учение христианства сводится к образу Иисуса Христа, в нем сходятся все его главные смыслы, поэтому и в творчестве Достоевского образ Христа оказывается абсолютным центром, к которому сходятся все художественные и идейные тенденции.

Все герои Достоевского в определенном смысле идут по пути Христа, хотят стать подобными Христу. Прежде всего это относится к двум самым известным персонажам Достоевского – Раскольникову из романа «Преступление и наказание» и князю Мышкину из «Идиота». Сходство Мышкина с Христом задано определением самого Достоевского в рукописных набросках к роману: «Князь Христос»; не менее явно параллель Раскольникова и Христа проступает в черновых набросках писателя к «Преступлению и наказанию». Однако, несмотря на эти явные авторские свидетельства, указанная тенденция замалчивается современным литературоведением – уж слишком необычное представление о религиозности Достоевского возникает при таком подходе. Но Набоков, гениальный художник и глубокий мыслитель, всецело укорененный в русской религиозно-философской традиции, не мог не видеть всех этих особенностей художественного мира и философского мировоззрения Достоевского; мы не сомневаемся, что именно от Достоевского он воспринял идеи и образы гностического христианства и сознательно продолжил эту главную линию русской культуры в своем творчестве.

Пониманию подлинного философского мировоззрения Набокова чрезвычайно мешает его известное негативное отношение к Достоевскому, выраженное прежде всего в курсе лекций о русской литературе, прочитанном в США. Однако невозможно признать это отношение искренним и правильно отражающим взгляды Набокова, здесь проявляется «игровой» характер его творчества. Свое отношение к США и к психологии стандартного американца, представителя интеллектуальной элиты, Набоков продемонстрировал в образе Дарвина в романе «Подвиг». Невозможно себе представить, что, читая лекции перед аудиторией такого рода «дарвинов», он мог бы рассказывать о парадоксальном гностическом мировоззрении Достоевского, надеясь на понимание, — проще было признать его «плохим» писателем, подыгрывая общепринятому мнению американцев, не способных проникнуть в глубокое содержание его гениальных романов.

Для проницательных исследователей творчества Набокова влияние на него идей и образов Достоевского представляется совершенно очевидным. Усмотрение параллелей образного строя романа «Подвиг» с образами известнейших произведений Достоевского является наиболее естественным способом понять его замысел. Самой главной из этих параллелей является сходство образа и истории Мартына с образами упомянутых выше героев Достоевского, идущих по пути Христа: Раскольникова и князя Мышкина. С Раскольниковым Мартына роднит прежде всего его сочувствие всем страдающим людям и желание помочь любой ценой, даже ценой собственной жизни; именно в этом оба героя являются подобными Христу. В обоих романах в центре символического плана находится отношение Христа и Софии. Сами истории любви достаточно сильно отличаются: героиня романа «Подвиг» не является проституткой, как Соня Мармеладова, и она отвергает любовь главного героя. Тем не менее в рамках мифологической парадигмы гностицизма эти истории можно признать в равной степени

соответствующими главному элементу гностического мифа. Здесь нужно иметь в виду, что в любой сложной и долго существовавшей религиозной системе мифология оказывается неоднозначной, иногда даже противоречивой, содержащей различные версии одних и тех же историй. В гностических памятниках мы находим очень разные версии истории Софии и Христа, Достоевский ориентируется на одну из них (древнейшую), а Набоков – на другую. В древнейшей версии гностического мифа София сама спускается в мир Демиурга, чтобы открыть людям истину об их божественном происхождении, но ей не удается сделать этого, поскольку она попадает в плен к силам зла, которые превращают ее в простую земную женщину, более того унижают ее до проститутки. Иисус Христос, один из обычных людей, осознавших свое божественное предназначение и свою великую миссию в мире, находит Софию и соединившись с ней в мистической любви (о ней повествует апокрифическое Евангелие от Филиппа), помогает ей восстановить свою божественную силу и вместе с ней возносится из низшего мира в божественную Плерому [Евлампиев 2021: 144–285]. Если бы Набоков использовал этот же мифологический сюжет, он не избежал бы обвинений в подражании своему великому предшественнику, поэтому он выбирает более нейтральный и более распространенный вариант мифа о Софии, изложенный в «Апокрифе Иоанна». Здесь София открывает истину одному из людей, который после этого становится Иисусом Христом, он должен донести эту истину до всех людей и тем самым спасти их от зла и направить на путь совершенства.

В этом варианте мифа София предстает как божественное существо, между ней и Иисусом Христом (простым человеком) не может быть равных отношений и обычной половой любви. Скорее София любит Христа как исполнителя и орудие своей воли. Именно такое не совсем равное отношение можно угадать в истории Мартына и Сони Зилановой; она отвергает его слишком земную и страстную любовь, но, нужно заметить, что такой любви она не проявляет ни к одному из мужчин, который увлекается ею (даже в истории ее отношений с писателем Бубновым, любовь которого она восприняла благосклонно, мы не видим эротического слагаемого). Но одновременно все самые важные свои намерения, вплоть до решения предпринять «путешествие» в Россию-Зоорландию, Мартын осуществляет ради нее и в определенном смысле с ее подсказки; в одной из первых встреч Соня, еще только познакомившись с ним, спрашивает «собирается ли он ехать к Юденичу». На это Мартын отвечает, что не собирается. Но при этом добавляет загадочную фразу: «Одни бьются за призрак прошлого, другие – за призрак будущего» [Набоков 2006: 144]. Здесь мы впервые понимаем, что он не отстранен от того, что происходит в России, и видит какой-то свой план действия. Когда в конце романа Зиланов спрашивает Соню, знала ли она про замысел Мартына, она решительно отвечает: «Конечно, я все знаю» [Набоков 2006: 248]; хотя по контексту всей рассказанной истории Мартын не мог прямо говорить ей о своих намерениях.

Не менее очевидные параллели угадываются между образами Мартына и князя Мышкина. Прежде всего это швейцарское происхождение обоих героев. Давно установлено, что в художественном мире Достоевского Швейцария выступает как обозначение рая, небесной Плеромы, в противоположность земной действительности, которая часто (особенно наглядно в романе «Преступление и наказание») предстает в виде адского мира, т. е. именно так, как это задано

гностическим мифом [Абрамович 1914; Евлампиев 2021: 158–159]. Именно из небесной Плеромы, из божественного мира Софии, Мышкин-Христос приходит в мир для того, чтобы попытаться спасти людей. Тот же самый путь от прекрасных швейцарских вершин в темный и страшный лес Зоордландии проделывает Мартын Эдельвейс. И совершенно не случайно, обсуждая с Грузиновым свой будущий путь в Россию, Мартын узнает, что наиболее естественный маршрут его будущего «путешествия» проходит через Рогожинский лес, т. е. через пространство, как-то связанное с антиподом Мышкина-Христа в романе «Идиот», с тем, кто выражает страстное, темное, адское начало, господствующее в людях. Можно также заметить, что Мартын предполагает проникнуть в Россию из Латвии, т. е. именно в том месте, где проходит железная дорога в Петербург, по которой прибыл в Россию князь Мышкин в самом начале своей истории.

Гораздо менее очевидными, хотя не менее важными для понимания замысла «Подвига» являются параллели между образом Мартына и образами мечтателей из ранних произведений Достоевского. Как и мечтатели Достоевского, герой Набокова способен жить в фантастическом мире, созданном на основе литературных впечатлений, и отрицать приоритет реального мира по отношению к этому фантастическому миру. И самое главное, Набоков уловил особенно сложный и важный мотив, присутствующий в творчестве его великого предшественника: он понял, что Достоевский понимает мечтательность как важнейшее качество, которое помогает молодой, развивающейся личности осознать в себе *скрытые мистические способности*. Мечтатели Достоевского, выстаивающие фантастический мир, который претендует на большую значительность, чем реальный мир, постепенно овладевают способностью влиять на реальный мир, чтобы подчинить его своим «фантазиям», своим возвышенным представлениям о совершенстве. Это является самым важным мотивом в истории Мартына, рассказанной в романе: «...Мартын <...> подмечал некую особенность своей жизни: свойство мечты незаметно оседать и переходить в действительность, как прежде она переходила в сон <...>» [Набоков 2006: 177]. Именно понимание этой особенности своей жизни приводит Мартына к мысли о своей «тайной, незаконной экспедиции» [Набоков 2006: 177]. Обратим внимание на слово «беззаконная», использованное героем в этом очень важном определении своего финального путешествия в Россию, его нужно понимать не столько в том смысле, что оно нарушает общепринятые *законы поведения* «нормальных» (законопослушных) людей, сколько в смысле *преодоления и отмены всех законов нашего земного мира*, созданного темными силами бытия. Здесь ясно звучит еще одна радикальная философская идея Достоевского: человек, раскрывший в себе божественную «искорку» и следующий по пути Христа, способен не считаться с самыми фундаментальными законами бытия (с «дважды два четыре» и с «каменной стеной», как говорит герой «Записок из подполья»), он претендует на то, чтобы «отменить» эти законы, т. е. радикально преобразить наш мир. «Путешествие» Мартына в Россию, вероятно, нужно понимать именно как такой мистический акт «покушения» на основания мира зла; если он и не приведет сразу к преображению мира, то, по крайней мере, произведет в нем некое изменение, которое в конце концов, как результат множества аналогичных актов, совершенных другими последователями Христа, приведет к такому преображению.

Среди героев-мечтателей раннего творчества Достоевского наиболее важным является герой повести «Хозяйка», Василий Ордынов; в нем писатель

наиболее наглядно попытался показать процесс превращения мечтателя в «мистика», в человека, пошедшего по пути Христа и обретшего способность влиять на окружающий мир ради его преображения, ради избавления от зла. Центральное положение этой повести в раннем творчестве Достоевского связано также с тем, что здесь он наиболее явно реализует новаторский литературный метод, совмещая в одном произведении и реалистический, и символический, и мифологический планы повествования; очень характерно, что в качестве основы указанного символического плана Достоевский берет гностический миф о схождении Софии в земной мир [Евлампиев 2021: 76–104]. Значение «Хозяйки» для понимания главных интенций творчества Достоевского становится особенно очевидным, если мы вспомним, что именно попытка развить новый художественный метод, использованный здесь, а также стремление продолжить размышления о превращении мечтателя в мистика, т. е. в Христа, способного воздействовать на мир ради его избавления от зла, привели писателя к созданию романа «Преступление и наказание» [Гроссман 1924: 72].

Утверждение об определяющем влиянии на Набокова в момент написания романа «Подвиг» идей Достоевского становится еще более убедительным, когда мы замечаем отражение в образе главного героя этого романа не только образов двух известнейших героев Достоевского (Раскольников и князя Мышкина), но и менее известного, но не менее важного героя повести «Хозяйка». Как и в Ордынове, в Мартыне Эдельвейсе Набоков подчеркивает сочетание мечтательности, страсти к романтическому фантазированию и увлечение наукой, сближение научных занятий с мечтательностью. «Поступая в университет, Мартын долго не мог избрать себе науку. Их было так много, и все – занимательные. Он медлил на их окраинах, всюду находя тот же волшебный источник живой воды» [Набоков 2006: 142]. И дальше автор, поясняя, почему некоторые «смутные» науки не привлекали Мартына: «...они утраивали его тем, что искра, которую он во всем любил, была в них слишком далеко запрятана» [Набоков 2006: 143]. Несомненно, здесь имеется в виду та самая божественная «искра», которая, согласно гностическому мифу, присутствует во всех людях, но только в некоторых оказывается действенной, активной, она отражается во всех поступках этих людей, и делает их подобными Христу, столь же веско, как он, влияющими на людей и на мир. Как Ордынов пытался уловить эту божественную «искру», изучая историю русской церкви, так и Мартын пытается лучше понять себя и утвердиться в своих мистических способностях через изучение истории русской культуры. Для Набокова, как и для Достоевского, подлинная, мистическая религиозность оказывается неотделимой от высокой духовной культуры, прежде всего от истории русской культуры. В этом смысле и Христос, если он еще возможен в современном мире, может прийти только из России. Это великое историческое событие и изображено в романе «Подвиг».

Заключение

Роман «Подвиг» имеет принципиальное значение для понимания художественного метода и философского мировоззрения Набокова. Он наглядно показывает, что Набоков очень хорошо уловил новаторские художественные и идейные тенденции творчества Достоевского и вполне последовательно развил их в своих ранних (русских) произведениях. Роман Набокова выстроен в очевидном соответствии с той художественной методологией, которую Достоевский впервые опробовал в повести «Хозяйка» и затем гениально развил в романе «Преступление

и наказание». Как и Достоевский, Набоков ведет повествование параллельно в двух планах: реалистическом и символически-мифологическом. Лучше всех своих современников прочитав скрытый смысл известнейшего романа Достоевского, Набоков повторяет замысел своего великого предшественника – строит роман «Подвиг» на основе своеобразного воплощения гностического мифа о возникновении нашего мира, являющегося миром зла, адом, в результате «космической ошибки» Софии, Божественной Премудрости. Соня Зиланова, подобно Соне Мармеладовой из романа Достоевского, является эмпирическим воплощением Премудрости; главный герой романа Набокова, подобно Раскольникову, оказывается воплощением Иисуса Христа в его гностической интерпретации. Являясь человеком, раскрывшим в себе мистические, божественные способности, он осознает свое призвание спасти земной мир от зла и страданий. Выполняя замысел Софии-Премудрости, он нисходит в самое средоточие зла этого мира, чтобы свершить свое предназначение. И даже если он умер в эмпирическом плане бытия (как умер на кресте Христос), в каком-то вечном плане его деяние оставило неизгладимый и действенный след и продолжает действовать в мире, незаметно направляя его к спасению.

Литература

1. *Абрамович Н.Я.* Христос Достоевского. М., 1914.
2. *Гроссман Л.* Путь Достоевского. Л., 1924.
3. *Давыдов С.* «Тексты-матрешки» Владимира Набокова. СПб: Кирцидели. 2004. 158 с.
4. *Давыдов С.* «Гносеологическая гнусность» Владимира Набокова. Метафизика и поэтика в романе «Приглашение на казнь» // Логос. 1991. № 1. С. 175–184.
5. *Дмитриенко О.А.* Путь Индры. Воплощение мифа в романе Набокова «Подвиг» // Русская Литература. 2006. Вып. 4. С. 43–61.
6. Евангелие Истины. Двенадцать переводов христианских гностических писаний. Ростов-на-Дону: Феникс, 2008. 541 с.
7. *Евлампиев И.И.* Гностический миф в творчестве Ф.М. Достоевского // Мифологос. 2022. № 1. С. 170-181.
8. *Евлампиев И.И.* Достоевский и мистическая философия В.Ф. Одоевского // Достоевский. Материалы и исследования. СПб.: Нестор-История, 2019. С. 3-25.
9. *Евлампиев И.И.* Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. 600 с.
10. *Набоков В.* Подвиг // Набоков В. Русский период. Собрание сочинений в 5 томах. Т. 3. СПб.: Симпозиум, 2006. С. 94–249.
11. *Набоков В.* Стихи. Анн Арбон: Ардис, 1977. 329 с.
12. *Тихомиров Б.Н.* Лазарь, гряди вон! Роман Ф.М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении. Книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005.
13. *Шерер М.Д.* О концовке набоковского «Подвига» // Старое литературное обозрение. 2001. № 1(277). С. 39–46.

References

1. *Abramovich N.Ya.* Christ of Dostoyevsky. Moscow, 1914. (In Russian).
2. *Grossman L.* Dostoevsky's Path. Leningrad, 1924. (In Russian).
3. *Davydov S.* Matryoshka Texts by Vladimir Nabokov. St. Petersburg: Kirtsideli Publ., 2004. 158 p. (In Russian).
4. *Davydov S.* "Gnoseological Infamy" by Vladimir Nabokov. Metaphysics and Poetics in the Novel "Invitation to Execution", In: Logos Publ., 1991. № 1. Pp. 175–184. (In Russian).
5. *Dmitrienko O.A.* Path of Indra. The Embodiment of the Myth in Nabokov's Novel "Glory", In: Russkaya Literatura. 2006. Issue 4. Pp. 43–61. (In Russian).
6. Gospel of Truth. Twelve Translations of Christian Gnostic Writings. Rostov-na-Donu: Feniks Publ., 2008. 541 p. (In Russian).
7. *Evlampiev I.I.* Gnostic Myth in the Works of F.M. Dostoevsky, In: Mifologos. 2022. No. 1. Pp. 170–181. (In Russian).
8. *Evlampiev I.I.* Dostoevsky and the mystical philosophy of V.F. Odoevsky, In: Dostoevsky. Materials and research. St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2019. Pp. 3–25. (In Russian).
9. *Evlampiev I.I.* The Image of Jesus Christ in the Philosophical Worldview of F.M. Dostoevsky. St. Petersburg: Izd-vo RKhGA Publ., 2021. 600 p. (In Russian).
10. *Nabokov V.* Glory, In: Nabokov V. Russkiy period. Sobranie sochineniy v 5 tomakh. Vol. 3. St. Petersburg: Simpozium, 2006. Pp. 94–249. (In Russian).
11. *Nabokov V.* Poetry. Ann Arbor: Ardis, 1977. 329 p.
12. *Tikhomirov B.N.* Lazarus, get out! Roman F.M. Dostoevsky "Crime and Punishment" in a Modern Reading. Commentary Book. St. Petersburg: Serebryanyy vek, 2005. 472 p. (In Russian).
13. *Sherer M.D.* On the Ending of Nabokov's "Glory", In: The Old Literary Review. 2001. No. 1(277). Pp. 39–46. (In Russian).

Сведения об авторе:

Евлампиев Игорь Иванович

профессор кафедры русской философии и культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

E-mail: yevlampiev@mail.ru

Bionotes:

Evlampiev Igor Ivanovich

Professor, Department of the Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor (Saint-Petersburg, Russia).

Для цитирования:

Евлампиев И.И. Гностический миф в романе В.В. Набокова «Подвиг» // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 103–115.

For citation:

Evlampiev I.I. Gnostic Myth in V.V. Nabokov's Novel "The Feat" // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(5). 2023. Pp. 103–115.

УДК 81`27

DOI:

МИФОЛОГО-СИМВОЛИЧЕСКИЕ ПРИЗНАКИ КОНЦЕПТА «ВОЛАНД» В ИНДИВИДУАЛЬНО-АВТОРСКОЙ КАРТИНЕ МИРА М.А. БУЛГАКОВА

Казорина Анна Владимировна

Педагогический институт Иркутского государственного университета
(г. Иркутск, Россия)

Аннотация

Цель статьи: описать мифолого-символический образ Воланда, созданный в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита». Решаемая задача – определить основной набор признаков мифонима и их роли в формировании индивидуально-авторской картины мира. Предметом изучения являются языковые конструкции, в которых актуализируются хтонические и космогонические начала мифонима «Воланд» в романе «Мастер и Маргарита». Актуальность данного исследования связана с особым интересом современных лингвистических изысканий в пространстве антропоцентрической парадигмы к особенностям формирования индивидуально-авторской картины мира, воплощенной в последовательности языковых знаков и отражающей когнитивные процессы мыслящего субъекта. Как показал анализ историко-этимологических словарей, основными признаками Воланда в романе М.А. Булгакова становятся теоморфные признаки, которые сближают образ героя с образами языческих богов. Лингвокультурологический код Воланда реализует мифы и символы не только языческих представлений европейских народов, но и христианства.

Ключевые слова: концепт, теоморфный код, коды лингвокультуры, индивидуально-авторская картина мира, лингвокультурология, М.А. Булгаков, «Мастер и Маргарита», Воланд.

MYTHOLOGICAL-SYMBOLIC SIGNS OF THE CONCEPT "WOLAND" IN M.A. BULGAKOV'S INDIVIDUAL-AUTHOR'S PICTURE OF THE WORLD

Kazorina Anna Vladimirovna

Pedagogical Institute of Irkutsk State University
(Irkutsk, Russia)

Abstract

The aim of the article is to describe the mythological-symbolic image of Woland created in M.A. Bulgakov's novel "The Master and Margarita". The task to be solved is to determine the main set of features of the mythonym and their role in the formation of the individual-author's picture of the world. The subject of the study is the linguistic constructions in which the chthonic and cosmogonic beginnings of the mythonym "Woland" in the novel "The Master and Margarita" are actualized. The relevance of this study is connected with the special interest of modern linguistic research in the space of anthropocentric paradigm to the peculiarities of formation of individual-author's picture of the world, embodied in the sequence of language signs and reflecting the cognitive processes of the thinking subject. As the analysis of historical and etymological dictionaries has shown, the main signs of Woland in M.A. Bulgakov's novel are theomorphic signs that bring the hero's image closer to the images of pagan gods. Woland's linguocultural code realizes myths and symbols not only of pagan representations of European peoples, but also of Christianity.

Key words: concept, theomorphic code, codes of linguoculture, individual-author's picture of the world, linguoculturology, M.A. Bulgakov, "The Master and Margarita", Woland.

Введение

Актуальность данного исследования связана с особым интересом современных лингвистических изысканий в пространстве антропоцентрической парадигмы к особенностям формирования индивидуально-авторской картины мира, воплощенной в последовательности языковых знаков и отражающей когнитивные процессы мыслящего субъекта.

Цель исследования – рассмотрение мифолого-символических признаков концепта «Воланд» в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» и их реализации в художественном мире произведения.

Материал и методы

Объектом исследования настоящей статьи стал концепт «Воланд» в романе «Мастер и Маргарита» и система связанных с ним мифолого-символических признаков как элемента воплощения индивидуально-авторской картины мира.

Языковой материал был собран методом создания конкорданса на основе онима «Воланд» и слов, с ним связанных, из текста романа «Мастер и Маргарита» с использованием инструментария мультиплатформенного средства лингвостатистического анализа текста AntCont. Ведущим методом был описательный в единстве приемов анализа, синтеза и обобщения с применением методов логических построений и контекстного анализа, а также сравнительно-сопоставительный, историко-этимологический и концептуальный методы.

Новизна исследования обусловлена тем, что творчество М.А. Булгакова не рассматривалось системно в филологической науке в аспекте концептуальных исследований.

Литературный обзор

Современные филологические исследования ориентированы на антропоцентрическую парадигму, что подтверждают труды В. Фон Гумбольдта, Э. Бенвениста, а также отечественных ученых: Н.Д. Арутюновой, С.Г. Воркачева, В.Н. Телия, А.В. Кравченко, Е.С. Кубряковой, Ю.С. Степанова, В.А. Масловой, М.В. Пименовой и др. Антропоцентрическая парадигма, в свою очередь, предполагает трансдисциплинарный подход к изучению языка. Сегодня научные изыскания осуществляются в связи с другими науками: философией, литературоведением, психологией, нейрофизиологией, психологией и др. В центре внимания современных лингвистических исследований находится языковая картина мира, описание роли языка в процессе категоризации и концептуализации осмысления мира [Кубрякова: 4–5]. Под языковой картиной мира мы понимаем «совокупность знаний о мире, которые отражены в языке, а также способы получения и интерпретации новых знаний» [Пименова 1998: 10]. Фрагментами языковой картины являются концепты – ментальные образования, актуализирующие в языке когнитивные признаки. Концептуальные исследования направлены на изучение механизмов формирования ментальных образований, компонентов их структуры, объективации репрезентантов в языке. Сегодня концептуальные исследования находятся в сфере внимания нескольких научных школ, различающихся взглядами на концепт и его структурные компоненты. Методологическую основу представленного исследования составляют изыскания Санкт-Петербургско-Кемеровской школы концептуальных исследований и

научный подход, разработанный проф. М.В. Пименовой [Маслова, Пименова 2016; Пименова 2013; Пименова 2017; Пименова 2004].

Под концептом в указанных исследованиях понимается «единица концептуальной системы в их отношении к языковым выражениям, в нем заключается информация о мире. Эта информация относится к актуальному или виртуальному состоянию мира. Что индивид знает, думает, представляет об объектах внешнего и внутреннего миров, и есть то, что называется концептом. Концепт – это представление о фрагменте мира. Такое представление (образ, идея, символ) формируется общенациональными признаками, которые дополняются признаками индивидуального опыта и личного воображения» [Пименова 2004: 9].

Концептуальные исследования художественного произведения ориентированы на изучение функционирования художественного слова-концепта в тексте. Отличительная черта концепта в контексте произведения – эстетизм: «Художественный концепт, выступая элементом этой системы, вместе с другими ее элементами подчинен общему эстетическому заданию текста. В связи с этим возникают новые смыслы, сообщающие художественному концепту дополнительную смысловую нагрузку» [Габдуллина 2003: 19]. Для художественного концепта характерны следующие свойства: отсутствие жесткой связи с реальностью, функция замещения, индивидуальность, динамизм по отношению к потенциальному образу, независимость от законов логики, образность и эстетизм [Манукян 2021: 41].

Сумма всех концептов, использованных автором в тексте художественного произведения и составляющих его концептосферу, и есть индивидуально-авторская картина мира, которая формируется на основе индивидуальной языковой и индивидуальной концептуальной картин мира.

Художественное произведение представляет собой отражение индивидуально-авторской картины мира, созданной писателем, который в своем восприятии действительности объекты и явления наделяет своим смыслом, включает в определенный контекст. Знаковая последовательность художественного текста в процессе литературного творчества приобретает многомерность, которая формирует художественный дискурс как пространство языковых знаков, насыщенных смыслом, связанных с концептуализацией альтернативной реальности.

В проблемном поле филологической науки XX-XXI века исследование языковой личности становится одним из приоритетных направлений, связанных с антропоцентрической парадигмой научных изысканий. Философская, научная, религиозная, мифологическая, образная картины мира становятся составляющими компонентами концептуальной картины мира. «Человек в языке – языковая личность – проявляется как в системе культурных концептов, так и в авторской концептуальной системе, большая часть которой совпадает с национальной концептуальной системой, определенные характеристики последней имеют диагностическую значимость для установления специфики национального характера» [Пименова 2011: 91].

Художественное произведение можно рассматривать как авторское отражение знаний о мире. По мнению Ю.Н. Караулова, языковая личность автора или читателя состоит из нескольких уровней: «лексикона» (вербально-семантического уровня), тезауруса («образа мира» данной личности) и прагматикона (системы личностных целей, мотивов и установок) [Караулов 2014:

171]. Таким образом, индивидуально-авторская языковая картина мира – это и отображение реальности через восприятие отдельной языковой личности, и мировидение языковой личности через отражение его в созданных художественных текстах. В нем наряду с универсальными общечеловеческими знаниями имеются уникальные представления. Концептуализация мира в художественном тексте, «с одной стороны, отражает универсальные законы мироустройства, с другой стороны, индивидуальные, порой, уникальные, воображаемые идеи» [Бабенко 2004: 35]. Изучение индивидуально-авторской картины мира предполагает исследование художественных концептов и анализ структурных компонентов, их образующих: мотивирующих, понятийных, функциональных, ценностно-оценочных, образных и символических признаков.

Результаты и обсуждение

Творчество М.А. Булгакова – уникальное явление в русской литературе XX века. Оно соединило в себе «открытую приверженность классическим образцам и удивительную новизну собственного слова» [Химич 2003: 8]. Л. Гинзбург писала о М.А. Булгакове, что «у классиков он учился, и в произведениях его можно встретить те же слова, но отношение между словами – другое» [Гинзбург 1987: 129]. Художественный метод этого писателя трудно определим: его творчество развивалось в 1920-е годы, когда в молодой советской русской литературе шли активные поиски новой художественной парадигмы. Очевидно, что такими понятиями, как «героический реализм», «монументальный реализм», «двигательный реализм», «романтический реализм» измененное в этот период определение реализма не исчерпывалось. Предложенные другие определения – «неореализм» (А. Воронский), «синтетизм» (Е. Замятин) – также не отражают полифоничности литературных поисков начала XX века. Творчество М.А. Булгакова принадлежит к тому направлению эстетической парадигмы, представители которого сомневались в истинности идеалов новой складывающейся действительности, с помощью языка условных форм А. Платонов, Л. Леонов, Ю. Олеша, Е. Замятин, а вместе с ними и М. Булгаков создавали двойственную альтернативную реальность, главной особенностью которой являются взаимосвязь и взаимопереходы реального и фантастического, формирующие авторскую концепцию мира.

По словам В. Химич, «суть художественного мышления и формирующегося на его основе образа мира состоит у [М.А. Булгакова] в “диалогическом способе искания истины” [Бахтин 1979: 126], сознательно и последовательно противопоставленном монологизму официально принятой литературы. Этим фундаментальным положением многое объясняется и в познавательной ориентации его метода, и в характере его оценочности, и в законах моделирования эстетической реальности» [Химич 2003: 10]. В этом заключается главная особенность индивидуально-авторской картины мира в творчестве М. Булгакова: для выражения собственного видения происходящего в стране писатель использует разные способы, в том числе и создание ирреального, альтернативного пространства.

Это пространство в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» прежде всего выстраивается семантическими компонентами образа Воланда. Произведение задумывалось как «роман о дьяволе», о чем свидетельствуют черновые наименования («Черный маг», «Консультант с копытом», «Великий канцлер», «Вот и я», «Шляпа с пером», «Черный богослов», «Подкова иностранца», «Копыто

консультанта», «Евангелие Воланда», «Князь тьмы» и др.) [Белобровцева, Кульюс 2007: 7]. Судя по перечисленным названиям, писателя больше всего интересовало имя героя, номинации которого в тексте романа многочисленны. Таким образом, можно говорить о концептуализации онима «Воланд» в пространстве художественного текста М. Булгакова.

Оним «Воланд» в романе М.А. Булгакова давно находится в центре внимания исследователей. Основная версия булгаковедов – интертекстуальная: считается, что имя своему герою М.А. Булгаков, взял из трагедии И.В. Гете «Фауст». И.Ф. Бэлза в своей статье «Генеалогия “Мастера и Маргариты”» [Бэлза 1978: 156–266] одним из первых устанавливает связь имени героя булгаковского романа с героем трагедии И. Гете: «...имя это взято Булгаковым из «Вальпургиевой ночи, из возгласа Мефистофеля: *Junker Voland kommt*» [Бэлза 1978: 187]. Впоследствии булгаковеды уточняли интертекстуальное происхождение онима «Воланд», развивая мысль И. Бэлзы. Б. Соколов, например, в своей работе «Михаил Булгаков: загадки творчества» пишет, что М. Булгакову был знаком прозаический перевод А. Соколовского, в котором эпизод трагедии «Фауст» представлен так: «Мефистофель. Вон куда тебя унесло! Вижу, что мне надо пустить в дело мои хозяйские права. Эй, вы! Место! Идет господин Воланд!» [Соколов]. То же самое пишет Л. Яновская [Яновская 1983: 271-272], уточняя, что в стихотворных переводах трагедии это фрагмент представлен без онима «Воланд» с использованием привычных нарицательных имен *дьявол, сам, сатана, черт*. Оним «Voland» в трагедии И. Гете игнорируется переводчиками также из-за слова «*junker*», которое имеет значение «молодой дворянин» – подобное определение плохо ассоциируется с образом Мефистофеля. Созвучным лексеме «*junker*» является «*die jungen*», которое имеет значение «молодой». Сочетание «*Die Junger Jesu*» (ученики Иисуса, апостолы) создает неожиданное ассоциативное звучание лексеме «*junker*» в трагедии И. Гете: Мефистофель-Воланд, таким образом, наиболее родственен Люциферу – падшему ангелу, когда-то знавшему свет. В этом контексте точка зрения Э. Мейера, автора книги «Иисус из Назарета», на которую ссылается А. Зеркалов, отличается от ортодоксального христианства в вопросе соотношения Бога и сатаны: «Фактически сатана есть властитель этого мира. Всемогущество божие, в сущности, ограничено царством Божиим (*civitas dei*): это – идеал, который никогда не может быть осуществлен при существующих условиях» [Зеркалов 2004: 56].

Е.П. Багирова приводит комментарий переводчика А. Соколовского, в котором уточняется семантика онима «Воланд»: «Воланд было одно из имен черта. Основное слово «*Faland*» (что значило обманщик, лукавый) употреблялось уже старинными писателями в смысле черта» [Багирова]. Е.П. Багирова замечает, что в 17-й главе романа Воланд и Фаланд звучат в толпе, которая вспоминает фамилию мага. Она же отмечает и связь онима «Воланд» с другими именованиями: «в нем слышны имя Вотана, и средневековые имена дьявола – Ваал, Велиал, и даже русское «дьявол»... Единственно, что сделал М.А. Булгаков, – заменил в этом имени букву «фау» (V) – на букву «дубль-ве» (W)» [Багирова].

Очевидно, что оним Воланд, использованный М.А. Булгаковым, реализует смыслы и значения, которыми наделяются онимы языческих божеств в разных культурах. Корень лексемы «Воланд» – это корень *vol- / *vel-, который представлен в имени одного из главных славянских божеств – Велеса (Волоса), скотского бога. А.Л. Баркова утверждает: «Имя «Велес» содержит индоевропейский

корень «vel/vr» со значением «мертвый»⁶. Этот корень у нас встречается в словах, связанных с магическими терминами... Это корень «власть», это «великий», «владеть» в пределах русского языка. За пределами русского языка – это понятие «певец», «сказитель», соответствующие ирландские термины. Русские понятия: «волшебник», «волхв», то есть круг магии, музыки и власти» [Баркова 2019: 322]. В рязанских говорах «велес»/ «велец» / «велитель» до нашего времени сохранились в ироничном значении «указчик, повелитель, распорядитель» [Словарь русских народных говоров 1969: 106]. («Ишь велес какой!»).

А.Е. Аникин пишет, что онимы «Велес» и «Волос» различны: «Велесь не употребляется в летописи и не сопровождается определением «скотий бог». Возможно, что Перун был богом князя и дружины и обитателем скал и возвышенностей, а Волос богом остальной Руси, приуроченным к низинам; мифологически он выступал как противник громовержца» [Аникин 2014: 170]. Отмечается еще одно отличие теонимов «Велес» и «Волос»: последний, по мнению автора словаря, был распространен среди восточных славян. Согласно М. Фасмеру, Велесь более древний вариант теонима, близкий лит. *vėlnias* (черт), лтш. *velns* и т. п.

В романе М.А. Булгакова Воланд только внешне напоминает гетевского черта: имя героя, взятое из эпизода «Вальпургиева ночь», национальность немец (в русском языке «немец» имеет широкое значение и обозначает любого чужака, не говорящего по-русски). На семантику «незнакомец», «чужой» указывает и корень рассматриваемого онима *vol, родственным которому является теоним Велес. Согласно словарю Н.В. Горяева, слово «волох» от дрвнм. *Walh, walch, walah* (чужой): «Германцы так называли своих соседей, кельтов и римлян, потом романские народы» [Горяев 1896: 54].

На дьявольское происхождение Воланда указывают отдельные детали (хромота, набалдашник трости в виде головы пуделя), однако Мефистофель И. Гете все же ближе христианским традициям восприятия нечистой силы. Воланд М.А. Булгакова только выступает в маске дьявола: «какой он дьявол? У него нравственные понятия нормальные, он же не Варенуха, не Лиходеев – вот кто дьяволы-то, а он нормальный. Это только маски» [Мень]. В романе «Мастер и Маргарита» нет противопоставления Бог – Дьявол, так как, по верному замечанию Г.А. Лескисса и К.Н. Атаровой, «Воланд не соответствует каноническому представлению о дьяволе в христианской традиции» [Лескисс, Атарова 2021: 93]. Герой булгаковского романа заявляет, что «каждое ведомство должно заниматься своими делами» [Булгаков 2012: 298]: это утверждение раскрывает авторский замысел о том, что волей Бога функции Га-Ноцири и Воланда разделены. Это разделение во многом может быть продиктовано близостью образа Воланда назначению древнего славянского языческого бога – Велеса, противостоящего Перуну и отвечающего за загробный мир.

Культ Велеса древнейший и общеславянский, он не только покровитель животных (с принятием Христианства на Руси функции Велеса перешли к св. Власию – *Vlasijem, Blaisem*, босн. *Vlahom, Blažom*; чеш. *Eliášem*), но и защитник

⁶ О хтоническом характере мифологического персонажа говорит сочетание ФР в начале имени: Фуррина\Фурналия (этрусская богиня, которая отождествлялась с Фуриями или Эвменидами); адский демон Ферсу, хтоническая богиня Феррония и т.д. [Наговицын 2000: 296]

сельского хозяйства в целом: древние славяне оставляли несжатými несколько колосьев («волооти»), эта жертва называлась «Волосовой бородкой». Велес – природный бог, он связан с не только с лугами, скотиной и водами, но в целом – с богатством и золотом. В романе М.А. Булгакова проделки свиты Воланда реализуют эту функцию языческого бога в эпизоде представления в Варьете, когда москвичей искушают деньгами, модными нарядами; в главе 15 «Сон Никанора Ивановича» председатель жилищного товарищества страдает от валюты, выданной ему в квартире 50.

Воланд наказывает москвичей болезнями так же, как Велес, согласно верованиям древних славян, наказывает хворями: поэт Иван Бездомный оказался в психиатрической лечебнице, буфетчику Варьете свита Воланда предсказывает смерть от рака печени.

Пребывание Воланда в Москве связано с розыгрышами и проказами его помощников. Иван Бездомный долго блуждает по Москве в поисках иностранца, убившего Берлиоза; милиция не может напасть на след преступной шайки. Все это реализует еще одно значение языческого божества – леший, проказник. По мнению Б.А. Рыбакова, Велес [Рыбаков 2013: 135] в славянской культуре часто отождествляется с образом лешего, путающего следы, лесного проказника («блázень»/«простофиля», «проказник», «шутник» (укр., польск., чеш., луж. «шут», «дурак»; ст.-слав. «блázнь»/«ошибка», «блázнити»/«искушать», «сердить»; рус. «блázнить»; болг. «блázня»/«искушаю», «соблазняю»; сербохорв. «блázнити»/«лстить», «ласкать», «гладить»; словен. «blázniiti»/«приводить в смущение, беспорядок», чеш. «дурачить»; польск. «błáznić»/«дурачить», «сбивать с толку»; ср.: др.-верхн.-нем. «blāsan»/«дуть»; лат. «flāre»/«дуть», flēmina «нарыв», греч. «φλήναφος»/«болтовня»).

Наговицын А.Е. [Наговицын 2000: 93] признает, что оним Велес исторически сближается с этрусским именем Вёлханса (Вулкана)⁷ – покровителя загробного мира, скота, мудрости, музыки, танцев, строителя каменных мостов и водных плотин. Этот бог в Этрурии был богом подземного разрушительного огня, считался царем центра земли. Его культ был связан с кровавыми жертвоприношениями, праздник Вёлханса отмечался этрусками 1 мая. Этот день был священным и в Древнем Риме, в котором чествовали этрусских богов. Впоследствии средневековая традиция 1 мая связала с днем нечистой, хтонической силы, приурочив к нему Вальпургиеву ночь.⁸ В романе М.А. Булгакова бал у Воланда приходится на другую майскую дату: романное время и историческое не совпадают. Это связывают с тем, что в потустороннем мире время течет иначе, оно может быть остановлено: символом остановленного времени в романе являются разбитые часы Маргариты, улетающей на бал, и часы, разбитые выстрелом Бегемота.

⁷ ... имя бога vel в 39-й ячейке. Е. Физель считает, что vel – это сокращенный velhans, velcanus, который был, по мнению Джильели, богом природы подземного мира. Очевидно, что этот бог напоминает Вулкана – Гефеста, бога подземного огня. По этимологии имени он близок и славянскому подземному богу Велесу [Наговицын 2000: 243]

⁸ В Риме и этрусском городе Фалерий существовал праздник, проводившийся 19 марта – Quinquartis, который совпадает с весенним равноденствием... Праздник мог связываться с пробуждением природы, а по аналогии с греческими мифами – выходом Прозерпины из подземного царства. ... на Руси в это же время проходил праздник пробуждения медведя, одной из ипостасей подземного бога Велеса [Наговицын 2000: 267].

Мифоним Воланд реализует функции другого этрусского бога – Вольтумна, который считался покровителем всего народа,⁹ первоначально был богом подземного царства мертвых в городе Волсинии и связан с природным годовым циклом смен времен года. Впоследствии и у этрусков, и у римлян Вольтумн (Вертумнус\Вертун) стал богом времени, которому были посвящены римские Вертумналии. Бог считался покровителем сельскохозяйственных работ и садов (срб. врт- сад, словен. vert, рус. вертоград), был покровителем не только смены времен года, но и смены событий: войны и мира, горя и радости, испытаний и спокойствия и др. Теоним «Вольтумн» реализует значения латинского глагола «volvo», «volvi», «volutum» («катать, катить», «скатывать», «поворачивать», «кружить, крутить» и др.) [Дворецкий 1976: 1092]. Появление Воланда в Москве сложно датировать, это связано с тем, что М.А. Булгаков по мере работы над романом сознательно убирал однозначную привязку к событиям своего времени. Однако есть мнение [Соколов], что действие романа приходится на 1929 год – год Великого перелома в советской стране.

Воланд сближается с хтоническими языческими божествами европейских и славянских народов. Например, с этрусским богом – покровителем подземного царства Вейовисом (Ведиовис, Ведий). Он, в отличие от Аита (бога загробного мира), бог хтонических сил. В Этрурии Вейовис изображался со стрелами в руке. Громовые стрелы в мифологии этрусков – знак верховного божества. В античной культуре этим стрелами владеет только Зевс/Юпитер, в славянской – Перун/Перкунас. В имени бога Вейовиса\Ведиовиса\Ведия частица ve- означает отрицание [Ноговицын 2000: 413], а корень «diovis» (бог). Таким образом, значение онима – «антибог», «не-бог»: Вейовис противопоставляется богу Юпитеру.

Это противопоставление подтверждается тем, что в древнеславянской мифологии противником Перуна был повелитель низин и загробного мира, бог власти и богатства – *Velunь¹⁰, который в славянской культуре известен как Велес. О.Н. Трубачев утверждает, что имя *Veles вторично по отношению к *Velunь из-за табуирования в древней традиции имени бога. Р. Якобсон сравнивает имя древнеиндийского бога Varuna veles – «духи умерших», velnias «черт», Veliuona «богиня духов предков» и, наконец, с др.-рус. Велесь. Вместе с тем в славянских языках родственные слова от *val / *vel (инд-евр. корень *uelu-n-) так или иначе связаны с древними представлениями о потустороннем мире, который воспринимался как поле, луг, равнина, иногда холм. Отдельные топонимы, как реальные, так и мифологические сохраняют эту семантику: Авалон, Волынь, Уэльс, Овал и др. У древних славян сакральными считались валуны, стоящие среди воды. Такими валунами были Синь-Камень над Плещеевым озером, валун «Дед» в Минске на берегу Свисловчи. В фольклоре упоминание о Алатырь-камне (бел-горюч камне) также связано с образом священного валуна. В романе М.А. Булгакова владения

⁹ Этрусский бог, покровитель всего народа; славнейший из его храмов был в Вольсинии, куда ежегодно собирались старшины всех трех союзов (на По, Арно и Гарильяно) для обсуждения общенародных дел. Культ В. сохранялся почти до времен Юлия Цезаря [Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона].

¹⁰ Праславянское *Velunь имеет индоевропейскую проформу *uelu-n-, и родственно хеттск. uellu – «пастбище, луг (умерших), потусторонний мир древних, в виде поля, луга, равнины, тохар. Awalu – «мёртвый», лувийск. ulant – «мёртвый», исл. valholl – «вальхалла», литов. vėlė – «душа умершего», velines, лат. velu laiks – день поминовения умерших [Трубачев].

Воланда наделены отмеченными выше деталями: «Так летели в молчании долго, пока и сама местность внизу не стала меняться. Печальные леса утонули в земном мраке и увлекли за собою и тусклые лезвия рек. Внизу появились и стали отблескивать валуны, а между ними зачернели провалы, в которые не проникал свет луны» [Булгаков 2012: 399].

Родственными теонимами и мифонимами с корнем *ue1 ониму «Воланд» можно считать Пвилла (древнее кельтское божество), Вельзевула (бесовского князя, князя мух), Ваала (Баала) (бога языческих семитов). Легенда «Пвилл, князь Дифеда» [Кельтская мифология: 129] возникла на юго-западе Уэльса, который бритты называли Дифедом, неведомой и загадочной страной. Дословно в древних книгах ее название означало «Земля Иллюзий», «Край очарования». Пвилл, герой легенды, в наказание занял на один год место Аравна, короля Аннвна – загробного царства. Культ Баала/ Ваала среди языческих семитов Палестины, Финикии и Сирии был связан с поклонением природе и проявлялся в «разнузданном сладострастии» [Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона]. С установлением христианства Ваал, как и все языческие боги, был объявлен демоном и сатаной. От теонима Ваал происходит вельзевул: «"дьявол", др.-русс., ст.-слав. вельзевуль, ст.-слав. вельзѡль (Euch. Sin.) из греч. αελλεβούλ» [Этимологический словарь русского языка 1910–1914: 71].

Культ бога подземного царства, а также природы, растительности и покровителя сельскохозяйственных работ в древних представлениях противопоставлен культу бога-кузнеца, который в мифологической системе разных народов оформился примерно к IV тыс. до н.э. Мифы о Небесном кузнеце есть у разных народов, наиболее известные из них об античном боге Вулкане. На территории древней Германии и Англии о культуре Вэйланда (Wayland; др.-англ. Веланда (Weland) или Ваеланда (Waeland) свидетельствует древний памятник – «Воланда кузница» (Waylands Smithy) – предположительно вход в подземную мастерскую бога, где были выкованы легендарные мечи, в том числе меч Робина – Альбион и меч короля Артура – Эскалибур. Мифы о боге-кузнеце Веладу (Weladu)¹¹ отразились в различных письменных памятниках средневековья, в частности в англосаксонской эпической поэме «Беовульф», в которой говорится о том, что Веладу выковал кольчугу Беовульфу. В древнескандинавской «Песне о Вёлунде» (Völundr) рассказывается о мести кузнеца королю Нидхаду, который взял Вёлунда в плен, подрезал ему подколенные сухожилия, однако кузнец сбежал с помощью выкованных крыльев.

Согласно древним представлениям, кузнец обладает магией огня, он может не только сковать судьбу и счастье, но и наказать. В представлении древних народов кузнец близок искусству, творчеству: он может выковать песню или голос. В «Младшей Эдде» бог Один (Вотан, Водан) назван «кузнецом песен». Рассмотрим подробнее актуализацию значений теонима «Вотан» и их связи с онимом «Воланд» в романе М.А. Булгакова. Известно более пятидесяти имен скандинавского бога Один, протогерманское Вотан\Водан (Wodanaz) означает «яростный», «неистовый», «безумный». Главные мифы о Водане характеризуют его как бога войны. В романе М.А. Булгакова Воланд управляет Абадонной – демоном войны, который убивает барона Майгеля на балу. Имя Абадонны впервые появляется в

¹¹ В разных языках его имя пишется: Wielland / Welund, Weyland, Völundr / Vølund / Vølundr, Velent, Wieland, Wiolant.

эпизоде с глобусом, который рассматривают Воланд и Маргарита: «Вот, например, видите этот кусок земли, бок которого моет океан? Смотрите, вот он наливается огнем. Там началась война. Если вы приблизите глаза, вы увидите и детали» [Булгаков 2012: 270]. С Воданом Воланда сближает интерес к роману мастера. Известно, что Один – покровитель поэтов. Герой булгаковского романа знакомится с сожженным сочинением мастера, чудесным образом восстанавливая его: «Простите, не поверю, – ответил Воланд, – этого быть не может. Рукописи не горят. – Он повернулся к Бегемоту и сказал: – Ну-ка, Бегемот, дай сюда роман» [Булгаков 2012: 301]. Колдовская природа Воланда – это еще одна ипостась Вотана: герой романа «Мастер и Маргарита» обладает волшебной силой предсказывать будущее, воскрешать, вызывать из небытия: «Она кинулась к Воланду и восхищенно добавила: – Всесилен, всесилен! [Булгаков 2012: 301]; «Ничто не исчезало, всеильный Воланд был действительно всеилен, и сколько угодно, хотя бы до самого рассвета, могла Маргарита шелестеть листьями тетрадей, разглядывать их и целовать и перечитывать слова» [Булгаков 2012: 310]. Со скандинавским языческим богом Воланда сближают и некоторые внешние детали: у Вотана нет одного глаза, который он отдал за доступ к источнику Мимира и за это обрел мудрость: у Воланда, в свою очередь, разные глаза («По виду – лет сорока с лишним. Рот какой-то кривой. Выбрит гладко. Брюнет. Правый глаз черный, левый почему-то зеленый. Брови черные, но одна выше другой. Словом – иностранец» [Булгаков 2012: 15]). Поскольку Один владеет обрядом сейд, его образ наделен женоподобной, с точки зрения скандинавов, деталью: длиннополой одеждой синего цвета. Перед балом и во время него в романе М.А. Булгакова Воланд одет только в длинную ночную рубашку. Страсть Вотана к путешествиям реализуется в образе Воланда как путешественнике-иностранце.

Таким образом, мифолого-символические признаки онима «Воланд», представленные в историко-этимологических словарях и энциклопедиях, определяются значением корня «*vol-», делающим родственными мифонимы, обозначающими различных языческих божеств в разных европейских культурах. Формант «-анд» в слове «Воланд» может быть соотнесен с традиционным суффиксом «-ант» в заимствованных существительных мужского рода [Исторический словарь галлицизмов русского языка]. В норвежском языке *den ond* имеет значение «сатана, дьявол», а формант «*ånd*» в сочетании «*den onde ånd*» – «сатана, дьявол, злой дух» [Норвежско-русский словарь]. Левий Матвей в романе М.А. Булгакова прямо называет Воланда «дух зла»: «Я к тебе, дух зла и повелитель теней, – ответил вошедший, исподлобья недружелюбно глядя на Воланда» [Булгаков 2012: 378].

При этом, если этимологически соотносить оним «Воланд» с праславянским именем *Velunъ (бог низин), то формант «-un», позволяющий соотносить богов *Perun-*Velunъ, по мнению О.Н. Трубочева, указывает на принадлежность миру духов и богов, обитающих либо на вершинах гор, либо в пещерах и низинах. Формант «-анд» в составе слова «Воланд» может указывать на принадлежность потустороннему пространству\миру. Вероятность такого сближения подтверждает одно из написаний онима, представленное в словарях – *Volland* [Etymologisches Wörterbuch der deutschen sprache]. Формант «-land» в таком варианте написания лексемы может рассматриваться в значениях «страна, государство», «земля, угодье, почва», «область, сторона край» (нем.); «земля, суша, почва», «страна»,

«территория, край» (англ.) и связывать оним с пространственными признаками концепта.

Заключение

Мифоним «Воланд» в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» реализует не столько христианские, сколько языческие представления о власти потустороннего. Корень *vol в лексеме «Воланд» формирует ряд концептуальных блоков, семантика которых представлена в романе:

1) Воланд – это представитель потустороннего мира, мира мертвых, загробного царства. Он противопоставлен Иешуа Га-Ноцри, но не является его противником. Функции Воланда и Иешуа в романе разделены так же, как в язычестве разделены функции верховного божества и божества загробного царства;

2) в ониме «Воланд» реализуются христианские представления о силах зла и их носителях (черт, сатана, дьявол). Эти значения реализованы не только корнем *vol, но и формантом «*and», одно из значений которого в скандинавских языка «злой дух»;

3) оним «Воланд» родственен другим мифонимам с индоевропейскими корнями *ual(*uel) – Велес (Волос), Вёлханс, Вейлунд, Вулкан, Вольгумн и др. Языческие божества сельскохозяйственного культа символизировали смену времен года, смену событий, движение мира. В романе М.А. Булгакова появление Воланда в Москве в 1929 год – авторская метафора года Великого перелома;

4) языческие божества, родственные ониму «Воланд», помимо хтонического, реализуют космогоническое начало и являются покровителями поэтов, художников. Воланд в романе «Мастер и Маргарита» спасает роман о Понтии Пилате и его создателя;

5) странничество Воланда и его роль немецкого путешественника и профессора являются ипостасью скандинавского бога Вотана (Одина), который любил тайно бродить среди людей и отличался мудростью.

Литература

Аникин А.Е. Русский этимологический словарь Вып. 8 Москва: Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова РАН; Ин-т филологии Сибирского отделения РАН, 2014. 367 с.

Бабенко Л. Г. Филологический анализ текста. Основы теории, принципы и аспекты анализа: учебник для вузов. Москва, Екатеринбург: Акад. проект, Деловая кн., 2004. 206 с.

Багирова Е.П. Эволюция антропонимикона в текстах разных редакций романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита». [Электронный ресурс]. URL: <http://m-bulgakov.ru/publikacii/evolyuciya-antropnimikona-v-tekstah-raznih-redakciy-romana-bulgakova-master-i-margarita> (режим доступа: 20.07.2023)

Баркова А.Л. Мировая мифология. Москва: РИПОЛ классик, 2019. 528 с.

Бахтин М.М. Проблемы поэтики Ф. Достоевского. Москва: Сов. Россия. 1979. 318 с.

Белобровцева И., Кульюс С. Роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита». Комментарий. Москва: Книжный клуб 36.6, 2007. 496 с.

Булгаков М.А. Мастер и Маргарита: роман. Москва: АСТ: Полиграфиздат; СПб.: Астрель-СПб, 2012. 414 с.

Бэлза И.Ф. Генеалогия «Мастера и Маргариты» // Контекст – 1978. Литературно-теоретические исследования. Москва: Наука, 1978. С. 156–266.

Габдуллина С.Р. Концепт ДОМ-РОДИНА и его словесное воплощение в индивидуальном стиле М. Цветаевой и поэзии русского зарубежья первой волны: дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. Москва, 2003. 264 с.

Гинзбург Л.Я. Литература в поисках реальности. Ленинград: Советский писатель. 1987. 400 с.

Горяев Н.В. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис. Типография канц. Главнонач. гр. ч. на Кавказе, Лорисъ-Мелик. у., домъ каз. 1896. 451 с.

Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь. Москва: Издательство «Русский язык», 1976. 1096 с.

Зеркалов А. Этика Михаила Булгакова. Москва: Текст, 2004. 239 с.

Исторический словарь галлицизмов русского языка. Москва: Словарное издательство ЭТС. [Электронный ресурс]. URL: http://www.ets.ru/pg/r/dict/gall_dict.htm. (режим доступа: 20.07.2023).

Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. Москва: Едиториал УРСС, 2014. 263 с.

Кельтская мифология. Энциклопедия. Мифы. Верования. Легенды. Божества. Герои / Пер. с англ. С. Головой и А. Голова. Москва: Эксмо. 2002 – 312 с.

Кубрякова Е. С. Семантика в когнитивной лингвистике (о концепте контейнера и формах его объективации в языке) // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. 1999. № 5-6. С. 3–12.

Лескисс Г.А., Атарова К.Н. Москва – Ерашалаим: Путеводитель по роману М. Булгакова «Мастер и Маргарита». Москва: Б.С.Г.-Пресс. 2021. 576 с.

Манукян Г.В. Концепт КРАСОТА (на материале произведений Ф.М. Достоевского): дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01. Мытищи, 2021. 187 с.

Маслова В. А., Пименова М. В. Коды лингвокультуры. Москва: Флинта; Наука, 2016. 180 с.

Мень А. Отец Александр Мень отвечает на вопросы... [Электронный ресурс]. URL: <https://predanie.ru/book/72312-otec-aleksandr-men-otvechaet-na-voprosy-slushateley/> (режим доступа: 30.07.2023)

Наговицын А.Е. Этруски. Мифология и религия. Москва: Рефл-бук. 2000. 496 с.

Норвежско-русский словарь. [Электронный ресурс]. URL: <https://translate.academic.ru/den%20onde/no/ru/> (режим доступа: 30.07.2023)

Пименова М.В. Концептология на современном этапе (способы исследования концептуальных структур) // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12. № 5. С. 13–22. DOI: 10.21209/1996-7853-2017-12-5-13-22;

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

Пименова М.В. Сфера внутреннего мира человека: концептуальные исследования // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2004. № 3. С. 3–10.

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

Пименова М.В. Этногерменевтика языковой наивной картины внутреннего мира человека. Кемерово: Кузбассвузиздат; Landau: Verlag Empirische Pädagogik, 1999. 262 с.

Пименова М.В. Языковая картина мира: учебное пособие. Санкт-Петербург: СПбГУ, 2011. 106 с.

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. Москва: Академический проект, 2013. 640 с.

Словарь русских народных говоров. Вып. 4. Академия наук СССР. Институт русского языка. Словарный сектор. Ленинград: Изд-во Наука, ленинградское отделение, 1969. 357 с.

Соколов Б. Кто такой Воланд? // Михаил Булгаков. Загадки творчества. [Электронный ресурс]. URL: <http://bulgakov.lit-info.ru/bulgakov/kritika/sokolov-zagadki-tvorchestva/kto-takoj-voland.htm> (режим доступа: 30.07.2023)

Соколов Б. Расшифрованный Булгаков. [Электронный ресурс]. URL: https://www.masterandmargarita.eu/estore/pdf/emru006_sokolov.pdf (режим доступа: 30.07.2023)

Трубачев О.Н. К истокам Руси. Народ и язык. [Электронный ресурс]. URL: <http://ru-sled.ru/povelitel-nizin-i-zagrobno-mira-PMFMN-veladu/> (режим доступа: 30.07.2023)

Химич В. В мире Михаила Булгакова. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та 2003. 336 с.

Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Спб.: Брокгауз-Эфрон. 1980-1907. [Электронный ресурс]. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/18330/Ваал (режим доступа: 30.07.2023)

Этимологический словарь русского языка. А.О. / Сост. А. Преображенский. Москва: Типография Г. Лиснера и Д. Совко. 1910-1914. Том 1. 674 с.

Яновская Л. Творческий путь Михаила Булгакова. Москва: Советский писатель. 1983. 318 с.

Etymologisches Wörterbuch der deutschen sprache. [Электронный ресурс]. URL: <https://de-academic.com/dic.nsf/dewiki/411871> (режим доступа: 20.07.2023).

References

Anikin A.E. Russian Etymological Dictionary Vyp. 8 Moscow, V.V. Vinogradov Institute of Russian Language, RAS; Institute of Philology, Siberian Branch of RAS Publ. 2014. Vinogradov RAS; Institute of Philology, Siberian Branch of RAS, 2014. 367 p. (In Russian).

Babenko L. G. Philological analysis of the Text. Fundamentals of Theory, Principles and Aspects of Analysis : a Textbook for Universities. Moscow, Ekaterinburg: Acad. project, Business Book Publ. 2004. 206 p. (In Russian).

Bagirova E.P. Evolution of Anthroponymy in the Texts of Different Editions of M.A. Bulgakov's Novel "The Master and Margarita". [Electronic resource] URL: <http://m-bulgakov.ru/publikacii/evolyuciya-antropnimikona-v-tekstah-raznih->

redakciy-romana-bulgakova-master-i-margarita (access mode: 20.07.2023) (In Russian).

Barkova A.L. World Mythology. M.: RIPOL classic, 2019. 528 p. (In Russian).

Bakhtin M.M. Problems of the Poetics of F. Dostoevsky. Moscow: Sov. Russia Publ. 1979. 318 p. (In Russian).

Belobrovitseva I., Kulius S., M. Bulgakov's Novel "The Master and Margarita". Commentary. Moscow, Book Club 36.6 Publ. 2007. 496 p. (In Russian).

Bulgakov M.A. Master and Margarita: a Novel. Moscow: AST: Polygraphizdat; St. Petersburg: Astrel-SPb Publ. 2012. 414 p. (In Russian).

Belza I.F. Genealogy of "The Master and Margarita" // Context - 1978. Literary-theoretical studies. Moscow, Nauka Publ. 1978. Pp. 156–266. (In Russian).

Gabdullina S.R. Concept DOMA-RODINA and its Verbal Embodiment in the Individual Style of M. Tsvetaeva and Poetry of the Russian Abroad of the First Wave: Cand. ... candidate of philological sciences: 10.02.01. Moscow, 2003. 264 p. (In Russian).

Ginzburg L.Ya. Literature in Search of Reality. Leningrad, Soviet Writer Publ. 1987. 400 p. (In Russian).

Goryaev N.V. Comparative Etymological Dictionary of the Russian Language. Tiflis. Tipografiya kants. Glavnonach. gr. ch. in the Caucasus, Loris-Melik. u., kaz's house Publ. 1896. 451 p. (In Russian).

Dvoretzky I.H. Latin-Russian Dictionary. Moscow: Russian Language Publishing House Publ. 1976. 1096 p. (In Russian).

Zerkalov A. Mikhail Bulgakov's Ethics. Moscow: Text Publ. 2004. 239 p. (In Russian).

Historical Dictionary of Gallicisms of the Russian Language. M.: Dictionary publishing house ETS [Electronic resource] URL: http://www.ets.ru/pg/r/dict/gall_dict.htm. (access mode: 20.07.2023) (In Russian).

Karaulov Y.N. Russian Language and Linguistic Personality. Moscow: Unitorial Urss Publ. 2014. 263 p. (In Russian).

Celtic Mythology. Encyclopaedia. Myths. Beliefs. Legends. Deities. Heroes / Per. from Engl. S. Golovoy and A. Golov. Moscow, Eksmo Publ. 2002. 312 p. (In Russian).

Kubryakova E. C. Semantics in Cognitive Linguistics (on the Concept of Container and Forms of its Objectivation in Language) // Izvestiya Rossiyskoy Akademii Nauk. Series of literature and language. 1999. № 5-6. Pp. 3–12. (In Russian).

Leskiss G.A., Atarova K.N. Moscow - Yerashalayim: A Guide to M. Bulgakov's novel "The Master and Margarita". Moscow, B.S.G.-Press Publ. 2021. 576 p. (In Russian).

Manukyan G.V. Concept BEAUTY (on the Material of F.M. Dostoevsky's Works): Cand. ... candidate of philological sciences: 10.02.01. Mytishchi, 2021. 187 p. (In Russian).

Maslova V. A., Pimenova M. V. Codes of Linguoculture. Moscow: Flinta; Nauka Publ. 2016. 180 p. (In Russian).

Men A. Father Alexander Men Answers Questions...[Electronic resource] URL: <https://predanie.ru/book/72312-otec-aleksandr-men-otvechaet-na-voprosy-slushateley/> (access mode: 30.07.2023) (In Russian).

Nagovitsyn A.E. Etruscans. Mythology and Religion. Moscow: Refl-book Publ. 2000. 496 p. (In Russian).

Norwegian-Russian Dictionary. [Electronic resource] URL: <https://translate.academic.ru/den%20onde/no/ru/> (access mode: 30.07.2023) (In Russian).

Pimenova M. V. Conceptology at the Present Stage (Ways of Researching Conceptual Structures) // Humanitarian vector. 2017. Т. 12. № 5. Pp. 13–22. DOI: 10.21209/1996-7853-2017-12-5-13-22. (In Russian).

Pimenova M. V. Methodology of Analysis and Theoretical Settings of the Kemerovo School of Conceptual Studies // Naukovy visnik Kherson State University. Seriya "Linguistics". 2013. Vin. 18. Pp. 50–59. (In Russian).

Pimenova M. V. Sphere of the Inner World of a Person: Conceptual Studies // Izvestiya Volgogradskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universitet. 2004. № 3. Pp. 3–10. (In Russian).

Pimenova M. V. Types of concepts and stages of conceptual research // Bulletin of Kemerovo State University. 2013. № 2-2. Pp. 127–131 (In Russian).

Pimenova M. V. Ethnohermeneutics of linguistic naive picture of the inner world of man. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat; Landau: Verlag Empirische Pädagogik Publ. 1999. 262 p. (In Russian).

Pimenova M.V. Linguistic picture of the world: textbook. Sankt-Petersburg, Pb: SPbSU Publ. 2011. 106 p. (In Russian).

Rybakov B.A. Paganism of the Ancient Slavs. Moscow, Academic Project. 2013. 640 p. (In Russian).

Dictionary of Russian Folk Govoras. Vyp. 4. Academy of Sciences of the USSR. Institute of Russian Language. Vocabulary sector. Leningrad, Izd-vo Nauka, Leningrad Branch Publ. 1969. 357 p. (In Russian).

Sokolov B. Who is Voland? // Mikhail Bulgakov. Enigmas of Creativity [Electronic resource] URL: <http://bulgakov.lit-info.ru/bulgakov/kr>. (access mode: 30.07.2023) (In Russian).

Sokolov B. Decoded Bulgakov. [Electronic resource] URL: https://www.masterandmargarita.eu/estore/pdf/emru006_sokolov.pdf (access mode: 30.07.2023) (In Russian).

Trubachev O.N. K Iskami Rusi [Towards the origins of Russia]. People and language. [Electronic resource] URL: <http://ru-sled.ru/povelitel-nizin-i-zagrobno-gomira-PMIFMN-veladu/> (access mode: 30.07.2023) (In Russian).

Khimich V. In the world of Mikhail Bulgakov. Ekaterinburg: Izd vo Ural. Unta Publ. 2003. 336 p. (In Russian).

Encyclopaedic Dictionary of F.A. Brockhaus and I.A. Efron. Sankt-Peterburg, Brockhaus-Efron. 1980-1907 [Electronic resource] URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/18330/Баал (access mode: 30.07.2023) (In Russian).

Etymological dictionary of the Russian language. A.O. / Comp. A. Preobrazhensky. Moscow: Typography of G. Lissner and D. Sovko Publ. 1910-1914. Vol. 1. 674 p. (In Russian).

Yanovskaya L. The Creative Way of Mikhail Bulgakov. Moscow: Soviet Writer Publ. 1983. 318 p. (In Russian).

Etymologisches Wörterbuch der deutschen sprache [Electronic resource] URL: <https://de-academic.com/dic.nsf/dewiki/411871> (access mode: 20.07.2023).

Сведения об авторе:

Казорина Анна Владимировна

Доцент кафедры филологии и методики Педагогического института ФГБОУ ВО «Иркутский государственный университет», кандидат филологических наук, доцент (г. Иркутск, Россия)

E-mail: anna-kazorina@mail.ru

Bionotes:

Kazorina Anna Vladimirovna

Associate Professor of the Department of Philology and Methodology of the Pedagogical Institute of the Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Professional Education "Irkutsk State University", Candidate of Philological Sciences, Associate Professor (Irkutsk, Russia).

E-mail: anna-kazorina@mail.ru

Для цитирования:

Казорина А.В. Мифолого-символические признаки концепта «Воланд» в индивидуально-авторской картине мира М.А. Булгакова // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 116–131.

For citation:

Kazorina A.V. Mythological and Symbolic Signs of the Concept "Woland" in M.A. Bulgakov's Individual-author's Picture of the World // // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(5). 2023. Pp. 116–131.

МИФЫ КАК ОТРАЖЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СОЗНАНИЯ

УДК 304.4 (130.121)

DOI:

«ДИКТАТУРА ЗРИТЕЛЬНОСТИ» В ЕВРОПЕЙСКОМ СОЗНАНИИ: МИФОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Пивоев Василий Михайлович

Северный институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста РФ) в г. Петрозаводске (г. Петрозаводск, Россия)

Аннотация

Целью работы является осмысление мифологических предпосылок и роли зрительного восприятия в познавательной и мыслительной деятельности, позитивные и негативные последствия господствующего положения зрительной (визуальной) культуры в европейском сознании. Эта роль выявляется при сравнении европейских методов познания и когнитивных традиций с другими культурами (Дальнего и Ближнего Востока и Африки).

Ключевые слова: зрительность, визуальная культура, диктатура, насилие, гармонизация

"DICTATURE OF VISUALITY" IN THE EUROPEAN CONSCIOUSNESS: MYTHOLOGICAL ASPEKT

Pivoev Vyacheslav Mikhailovich

Northern Institute (Petrozavodsk Branch)
of All-Russian State University of Justice (RPA of the Justice Ministry of Russia)
(Petrozavodsk, Russia).

Abstract

The purpose of the paper is to analyze the role of visual perception in cognitive and mental activity, the positive and negative consequences of the dominant position of visual culture in the European consciousness. This role is revealed when comparing European means of perception and cognitive traditions with other cultures (of the Far and Middle East and Africa).

Key words: visuality, visual culture, dictature, violence, harmonization

Введение: Методы. Литературный обзор (Introduction. Methods. Literature Review)

Как известно, познавательная деятельность в процессе освоения мира опирается на пять основных рецепторов и три-четыре дополнительных. Самые ранние рецепторы у живых существ – тактильный (для восприятия формы и других внешних характеристик) и вкусовой (для химического анализа: съедобно/несъедобно). Затем возник обонятельный рецептор для дополнительного химического анализа. На основе этих рецепторов возникает представление, что существует только то, что можно потрогать (или съесть). Следующий – звуковой рецептор для восприятия вибрационной энергоинформации, его главный орган – слух, который помогает оценивать энергетическую и темпоральную

характеристики реальности. Самый поздний из основных рецепторов – зрительный, стал играть важнейшую роль в процессе освоения и познания окружающего мира, поскольку давал максимум (до 70%) информации об окружающем пространстве и возможных опасностях, угрожающих существованию человека и ресурсах для удовлетворения потребностей. На основе тактильного рецептора позднее сформировалась материалистическая парадигма («существует лишь то, что можно потрогать»), дополнительным ее источником стал зрительный рецептор, на основе которого возник в европейском сознании рационализм несмотря на то, что зрительные впечатления не всегда гарантируют полную достоверность. На его основе формируется иллюзия истинности воспринимаемой информации, хотя еще Ф. Бэкон указывал на потенциальные источники искажения. Эта информация общеизвестна, ей посвящена обширная литература, где обсуждаются практические и психологические аспекты восприятия параметров материального мира и их влияние на характер освоения пространства и поведение человека в освоенном мире.

К.А. Гельвеций писал: «Всякий народ имеет свой особенный способ видеть и чувствовать, который образует его характер, и у всех народов характер этот изменяется либо внезапно, либо постепенно, в зависимости от внезапных или незаметных изменений, происшедших в форме их правления и, следовательно, в общественном воспитании» [Гельвеций 1974: 182]. В последние десятилетия на эту тему написаны сотни книг и статей, которые нет возможности представить в нашей работе, иначе она превратилась бы в многостраничную монографию.

А. Шопенгауэр в качестве ключевых категорий освоения мира полагал *представление* (опирающееся на зрительное восприятие, память и воображение) и *волю* (энергию мобилизации и управления сознательной деятельностью) [Шопенгауэр 2011: 18–349].

Сравнение Европы и России в числе первых предпринял Ш. Л. Монтескье в «Духе законов», ссылаясь на роль ландшафта. Эти идеи развил немецкий философ В. Шубарт. Он сравнивал менталитеты европейцев с восточными (русскими) представлениями, охарактеризовав преимущества славянского менталитета. «*Дух ландшафта обуславливает различия в пространстве, дух эпохи – различия во времени*. Если бы не было (расообразующего) духа ландшафта, то люди одной и той же эпохи были бы везде одинаковы в своих основополагающих духовных качествах. Если бы не было (расоизменяющего) духа времени, то люди одной территории были бы в сути своей всегда похожими» [Шубарт 2000: 17]. Под влиянием мифологического осмысления осваиваемой территории формируется соответствующая «картина мира»: «...Англичанин смотрит на мир как на фабрику, француз как на салон, немец как на казарму, русский как на храм. Англичанин жаждет добычи, француз – славы, немец – власти, русский – жертвы. Англичанин ждет от ближнего выгоды, француз стремится вызвать у него симпатию, немец хочет им командовать, и только русский не хочет ничего. Он не пытается превратить ближнего в орудие. В этом суть русской идеи братства» [Шубарт 2000: 308]. В России о. Павел Флоренский сопоставлял культуру Запада как основанную на зрении и культуру Востока с ведущей ролью слухового восприятия. Современный американский философ Р. Нейсбит также представил сопоставительные характеристики менталитета типичных представителей Запада и Востока [Нейсбит 2012].

В последние годы возникла мода на осмысление визуальности в России и Европе. При этом заметна недооценка роли мифологических предпосылок формирования рецептивных доминант. Исследованиями визуальной антропологии и визуальных аспектов культуры сегодня занимаются социологи Центра исследования социальной политики и гендерных исследований (г. Москва), Санкт-Петербургского университета (г. Санкт-Петербург), Удмуртского университета (г. Ижевск) и многих других российских и зарубежных научных центров, библиография опубликованных работ насчитывает не менее ста названий. Нет возможности в небольшой статье рассказать обо всех проблемах этих поисков. Целью нашей работы является осмысление мифологических источников и роли зрительного восприятия в познавательной и мыслительной деятельности, позитивные и негативные последствия господствующего положения зрительной (визуальной) культуры в европейском сознании. Эта роль будет лучше выявлена при сравнении европейских методов познания и когнитивных традиций с другими культурами (Дальнего и Ближнего Востока и Африки).

***Результаты исследования и их обоснование
(Results and Discussions)***

Зрение является важнейшим условием опыта причинности. Специфика зрительного восприятия определяется тем, что оно отделяет, противопоставляет зрителя (субъекта) и объект, что в числе первых осмыслил Рене Декарт. Оно позволяет познавать, различать, измерять, сравнивать, оценивать, классифицировать познаваемые объекты и их взаимодействия. Без зрения практически невозможно полноценное развитие научного исследования, ученый становится беспомощным. То же самое можно сказать и для других сфер человеческой практики. Человек, лишенный зрения, может, конечно, активизировать, обострить работу оставшихся рецепторов, но полноценной замены достичь не сможет.

Зрительное восприятие противопоставляет человека-субъекта и мир-объект. И даже при описании и осмыслении своего сознания мы постоянно используем метафоры из опыта зрительного восприятия: мировоззрение, очевидность, наглядность, образ, картина мира, созерцание.

Такая роль зрительного восприятия способна привести к его абсолютизации и «диктатуре», что и произошло по ряду причин в Европейском сознании.

Важнейшим условием зрительного восприятия объектов является свет. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы» (Быт. 1; 3–4). В дневное время освещенность достаточна для зрительного восприятия и практической деятельности, обеспечения безопасности и целенаправленной деятельности по удовлетворению основных жизненных потребностей. Но «дневное сознание», опирающееся на господство зрения, уступает первенство слуховому лишь в ночное время. Конечно, искусственное освещение помогает в некоторой степени возместить трудности, но обеспечить адекватную эффективность с его помощью удастся не полностью.

Оценивая истоки и эволюцию «зрительности», можно указать на такие особенности: поляризация «дневного» и «ночного» сознания в первобытном освоении мира; осваивая мир, мы начинаем с пространственной ориентации по четырем сторонам и по вертикали (верх — низ). Далее: при освоении пространства мы должны выделять ряд структурных аспектов, связанных с потребностями безопасности и другими жизненными потребностями: 1) типы пространств (точка,

линия, поверхность, объем); 2) организация пространства (центр и периферия, открытое и закрытое); 3) пространственная соотнесенность объектов (близко/далеко, справа/слева, верх/низ); 4) направления, ориентации, координаты; 5) меры длины, расстояний, поверхностей, объема; 6) характер восприятия пространства (вид, аспект, угол или точка зрения, подход).

Еще одна важная пространственная модель – спираль. Спиральность в мифологическом сознании является наглядным выражением связи с иными пространственными измерениями (для зрения спираль – представлена в двух измерениях, но для шамана она позволяет реализовать энергоинформационный выход предлагает виртуальное третье). Затем идет ценностная ориентация – оппозиция «своей» и «чужой» осваиваемой территории; на этой основе формируется «сакральная география», роль сельскохозяйственной и сакральной геометрии и контроля пространства в Древнем Египте после разливов Нила; картография, геометрия, письменность (рисунок, иероглиф, буква); мореплавание в Древнем мире (важность зрения для ориентировки корабля в море) [Неаполитанский 2004].

Устный формат коммуникации у кочевников тяготеет к смысловой динамике и вариативности с сохранением ядра, чему способствуют условные «границы» территории обитания, устные договоры, этническое разнообразие, традиционное общество. Наука (в рационалистическом смысле) в этих условиях развивается медленно, предпочтение отдается «древности», проверенным формам практического опыта. Другое дело – письменная культура оседлых земледельцев, которая тяготеет к статике, конкретности, но способствует развитию естественных наук. Эта культура связана с охраняемыми границами государства, опирающегося на письменные договоры, что ведет к национальному нивелированию и стандартизации, формированию модернизированного общества, развитию технического прогресса. Существенную роль играют зрелищные формы: обряды, театральные представления, праздники, фокусники, иллюзион, кинематограф, телевидение.

Хореографам хорошо известна разница между пляской и танцем: танец – это организованные хореографом и традицией телесные движения одного или нескольких танцоров, сопровождаемые символическими жестами и позами, важную организующую функцию выполняет музыка и ритм, существенное значение имеет при этом образно-идейная сторона танца, связанная с праздничным событием, которому посвящен танец. Существенна здесь роль зрителей, для которых выполняется представление, их эмоциональная поддержка. Принципиально иное значение и характер имеет пляска – это эмоциональное самопрограммирование и самовоспитание в духе важнейших мифологических ценностей, утверждение надежды на благополучие рода и племени и выражение единства и преданности духовному Творцу и покровителю рода (племени). Пляска не рассчитана на зрителей, ее не *рассматривают*, в ней участвуют все («свои»). Элементы «зрительности» в африканском сознании имеют второстепенную роль: маски, татуировка и подражание телодвижениям духа-тотема с целью слиться с ним для энергетической (волевой), телесно-двигательной, звуко-ритмической самомобилизации и самоорганизации эмоционального состояния, самовнушения, при этом важны ритм и темп как формы времени. Могут возразить, что импровизация в африканских плясовых обрядах, как правило, подчиняется какому-либо сюжетному поводу: подготовка к охоте или боевым действиям при угрозе

нападения врага, рассказ об успешной охоте и поучительно-воспитательная демонстрация для молодого поколения героических подвигов, сексуально-эротическое привлечение внимания к себе представителей другого пола. Но это не отменяет импровизационности и демонстрации своих телесно-ритмических способностей. Позднее расцвет импровизации связан с джазовой музыкой как формой переживания времени у афроамериканцев.

Одним из важных дополнительных, зрительно воспринимаемых, феноменов африканской культуры является маска. По способу одевания различаются несколько видов масок: наголовники; маски-шлемы; маски, надеваемые на лицо; маски, укрепленные на палке, которую держат перед лицом. Существуют маски антропоморфные, зооморфные и фантастические. Маски различаются также по характеру – конвенциональные (основанные на этикете, обычае), реактивные (в ответ на маску собеседника), ситуативные (соответствующие церемониалу, обряду) и маски скрытности.

Конечно, на вопрос: «Почему в Африке маски имеют такое распространение?» – легче всего ответить, что они использовались в обрядах, где нужно было изображать различных тотемных богов и духов-стихий. Но такая же потребность есть и в обрядовой культуре других народов, и все же нигде маски не имеют такого употребления и в количественном, и в качественном отношении, как в Африке. Это объясняется, вероятно, живостью эмоциональной выразительности лица африканца, его открытостью и непосредственностью, которым в обряде была противопоставлена маска как символ скрытости и угрозы. Маска препятствует «освоению» эмоций лица, скрытого за нею.

Надевая маску, человек не становится «похожим» на кого-то и не «играл» его роль, он «становился» им, тем персонажем, чью маску он надевал. Существуют легенды об огромном энергетическом (негативном) потенциале этих масок, которые могут навредить случайному любопытному. Хотя маска в музее в значительной мере утрачивает свой потенциал, она не предназначена для внимательного и близкого рассматривания, ее место в движении обряда, в танце при неверных отблесках костра и луны.

Итак, в отличие от текучей мимики лица человека, особенность маски — в неподвижности. У некоторых народов считается неприличным выражать в мимике свои эмоции, на лице должна быть спокойная и бесстрастная «маска». Маска многое выражает, но еще больше скрывает. Она препятствует установлению доверительных контактов между людьми, потому что суть маски в ее двойственности, в напряженности между неподвижностью внешнего «лица» и тайной, которая за ним скрыта и которая может нести угрозу. Маска стоит «между» скрытой за ней опасностью и зрителем, поэтому, если с ней обращаться правильно, то она может защитить от опасностей. Но она же является аккумулятором опасности [Пивоев 2014: 127–128].

В отличие от африканской культуры в Индии издавна доминирующее положение приобрела танцевальная традиция. Однако, необходимо сделать существенные уточнения. Танец как зрелище – это более поздняя форма культуры. Изначально телодвижения под ритм древних музыкальных инструментов (бубнов, барабанов, дудок) имели обрядовую, магическую функцию, переводили исполнителя в измененное состояние сознания, создавали мистический экстаз и соединяли дух шамана (жреца) со священным Абсолютом, Атманом. При этом телодвижения шаманов могли восприниматься зрителями, но это было вовсе не

обязательным, а нередко и недопустимым. Он во время исполнения обряда «отождествлялся» с божеством (тотемом) [Раокрим 2018: 14].

Древний трактат Бхараты «Натьяшастра» содержит описание основных стилизованных форм: «нритта» («чистый танец» с жестами рук, сохраняющий некоторую связь с пляской), «нритья» (танец с сюжетной основой) и «натья» – театрализованное представление с танцами. Здесь присутствует установка на зрелище, привязанное к праздничным поводам. Об это писал Ф. Ницше: «Как только люди научились понимать друг друга с помощью жестов, в свою очередь появилась символика жеста: иными словами, люди сумели договориться о языке ударений – сперва звук и жест (который он символически замещал) производились одновременно, а потом остался только звук. — Вероятно, в древности в этом смысле часто делалось то же самое, что происходит нынче перед нашими глазами и ушами в развитии музыки, главным образом драматической: если изначально музыка без интерпретирующего ее танца (жестикоуляции) — просто шум...» [Ницше 2011: 162]. Существенную роль при этом играет эротизм телодвижений, поз, жестов и мимики.

Время воспринимается (ощущается, слышится, чувствуется) через ритм (звуковой, тактильный, двигательный) пляски и танца. Танец воплощает в себе гармонию пространства и времени, движения и ритма. Это сто лет назад понял Г. Гурджиев и попытался выразить в ритмических танцах. Зрительно воспринимать время как ритм изменений труднее, поэтому европейцы (в силу доминирования зрительности в менталитете) придумали часы — сначала солнечные, затем водяные и, наконец, механический со стрелками, движущимися по циферблату. Так, в основу египетского солнечного календаря, пришедшего после лунного (не вместо, а в дополнение) были положены числа 5, 12, 30, 60, 360. Это опиралось, во-первых, на астрономические данные. Было замечено, что в Солнечной системе Юпитер имел 12-летний цикл, Сатурн — 30-летний, Солнце – 60-летний. Полагая, что орбита каждой планеты имеет форму правильного круга, жрецы разделили его на 360 частей-градусов, двенадцать знаков Зодиакального круга, между которыми 30 градусов. Каждый день календаря соответствует одному градусу, каждая половина суток делится на двенадцать часов, каждый час – на 60 минут, минута – на 60 секунд. Во-вторых, увязывали эту информацию с правильным двенадцатиугольником додекаэдром (считавшимся основой божественной гармонии). У этой фигуры 12 граней пятиугольников, 30 ребер и 60 плоских углов. Так возникла египетская система измерения времени: 12 месяцев по 30 дней и еще пять дополнительных праздничных дней.

При осмыслении темпоральных явлений важно исключить *диктат зрительного восприятия*, отбросить все попытки подставить под опыт восприятия времени любые пространственные модели и метафоры, которые услужливо «подставляет» нам привычка к зрительному восприятию феноменов реальности как движения в пространстве.

В Индии и Китае сформировалась духовная практика постижения глубин самосознания. В индийской культуре складывается и достигает необыкновенных результатов медитативная практика на основе торможения внешней зрительности и погружения в информационное поле Космоса. Важную роль играет категория «майя» («иллюзия»), т. е. внешний, зрительно воспринимаемый мир — это иллюзия, подлинная реальность – это мир духовный, мир сознания, который аналогичен музыке.

Специфика «зрительности» в китайском менталитете (медитация для внутреннего «созерцания» как антипод внешней зрительности) – «закольцованность» во времени. На Востоке «созерцание» – это не *рассматривание* объекта глазами, а мысленное воображаемое представление образа («визуализация»). «Пустоту» Дао не увидеть обычным зрением, разве что «третьим глазом», духовным «созерцанием». Разумеется, пространственность является достаточно важной частью китайского менталитета, что иллюстрирует теория фэн-шуй, но при этом зрительной восприятие имеет подчиненную роль, главное – смысловая и духовно-энергетическая ценность элементов ландшафта. Как писал Линь Юйтан, «китайская мысль всегда остается на периферии видимого мира, и именно это помогает осмыслению действительности, в основе которого лежит опыт и мудрость» [Линь Юйтан 2001: 90]. И далее: «После детального обсуждения особенностей китайского мышления понятно, почему у китайцев не развиты естественные науки. Греки создали базу для естественных наук, потому что их мышление в основном аналитично, и это подтверждается тем, что идеи Аристотеля удивительно созвучны нашему времени. Египтяне развивали геометрию и астрономию — науки, которые тоже требуют аналитического образа мышления. Индийцы изобрели грамматику для своего языка. Китайцы же, несмотря на врожденную мудрость, не сумели создать собственную научную грамматику, а их познания в математике и астрономии в основном получены извне» [Линь Юйтан 2001: 91–92].

На Востоке обучение учеников в большинстве случаев имеет индивидуальный характер (в отличие от группового учебного процесса на Западе, при котором акцент делается на абстрактные категории и логический анализ). При этом на Востоке учитель не столько словами объясняет существо своего опыта, сколько показывает, опираясь, конечно на зрительное восприятие и мысленное уяснение способов и целей духовного и физического достижения результата, требуя подражания действию. Это связано с тем, что значительная часть *опыта* словами не выразима, о чем есть знаменитая даосская формула «Кто знает – не говорит, кто говорит – не знает». Налицо гармоничное сочетание зрительного, слухового и телесного опыта.

В медитативной практике Индии и Китая используются технологии как фонетические (произнесение мантр), так зрительной «визуализации». Существо методики заключается в том, что из памяти извлекается зрительный образ желаемого объекта и медитирующий сосредоточивает свое внимание на нем. «Воображение – это способность создать идею, ментальный образ или ощущение чего-либо. В творческой визуализации с помощью воображения вы создаете отчетливый образ, идею или чувство того, что вы хотите проявить. Затем вы регулярно сосредоточиваетесь на этой идее, чувстве или образе, сообщая ему позитивную энергию до тех пор, пока он не станет объективной реальностью...» [Гавэйн 2016: 22]. Целью концентрации является предельно ясное и усиленное эмоциональной (психической, духовной) энергией представление, посредством которого предпринимается попытка перестроить сознание для эффективного преодоления препятствий на пути к цели с использованием самовнушения. Зрительная память подключается к эмоционально-волевой, психической энергии, организующей деятельность по достижению цели любыми доступными средствами.

В Японской культуре визуальное восприятие в минимальной степени связано с задачами практического переустройства природного мира. Созерцание естественной красоты и гармонии является основой «исконной просветленности» [Трубникова 11; 7], показывает уроки «ваби-саби» («красоты простоты»). Это направлено на преобразование своего менталитета и духовной культуры. Гармония души и тела, человека и окружающего пространства, искусственного и естественного – главная цель искусства фэн-шуй.

Со зрительностью связана эротика (опирающаяся на зрение, тактильность, обоняние, слух, вкусовые ощущения), преимущественно это касается женского эротизма. Показательно подавление «зрительности» в арабском менталитете, где утверждается приоритет внутренней «чистоты» перед внешней (не случаен контроль над зрительной эротикой в исламе: паранджа, хиджаб); в суфизме – большое значение придается абстрактности, метафоричности, музыке и звучанию. Коран — это то, что читают вслух, письменный текст является лишь подспорьем для звукового воспроизведения нараспев. Это в немалой степени культура фоноцентризма, в отличие от логоцентризма европейской культуры. Исламская культура «тормозила» визуальность, которая допускалась лишь в архитектуре, орнаменте, каллиграфии.

Личная, индивидуальная воля для европейца является ведущим мотиватором поведения, для китайца и японца аналогичную роль играют долг и обязательства перед семьей и государством. В человека заложен инстинкт свободы, но далеко не все способны этой свободой пользоваться, потому что она сопровождается двумя крайностями: 1) чрезмерная свобода чревата анархией и разрушительностью; 2) осознание этой опасности приводит к страху перед свободой и подчинению стандартным программам самореализации. Такие программы навязываются государством и собственниками средств массовой информации через наглядные образцы посредством зрительных механизмов (обряды, театр, кино, телевидение, интернет). Сегодня видеoinформация через кино, телевидение, сетевые Интернет-каналы навязывается зрителям и пользователям «правильная» картина мира, хотя нередко этой фальшивые «фейки», отражающие сиюминутные политические цели. Обсуждению такого зрительного насилия и манипулирования посвящены статьи сборника, опубликованного в Литве [Усманова 2007].

Возникновение театра в Греции, как известно, было связано с Дионисийским культом. Но если в древних обрядах не было зрителей, поскольку все были участниками праздника, то потом в обрядах активную роль стали играть лишь посвященные жрецы (актеры/актеры) и зрители. Слово «трагедия» обычно переводится как «козлиная песнь». Это объясняется тем, что во время празднеств, посвященных Дионису, одевались козлиные шкуры в подражание козлоногим сатирам и Силену и изображалось их поведение, инсценировались сюжеты из мифа. Приносили в жертву козла. При этом исполнялись комические моменты, однако в этом культе были также элементы мрачные, трагические.

Древний человек, осваивающий мир, противопоставляет «свое» и «чужое», стремясь защитить «свое» от опасностей. Его деструктивность поначалу имеет характер «доброкачественной», защитной агрессивности. «Рептильный мозг» при столкновении с «чужим» должен принять решение – «бей» или «беги». Предпочтительнее все же запугать врага, а не убегать. При этом ему не обязательно уничтожать «чужое», разрушить или убить. Используются воинственные крики, «боевая» раскраска лица и татуировка. Но постепенно ситуация стала изменяться.

Как подчеркивал Э. Фромм, «по мере цивилизационного прогресса степень деструктивности возрастает (а не наоборот)» [Фромм 1994: 23]. Связано это с тем, что человек единственный из приматов, который без биологических и экономических причин может мучить и убивать своих сородичей, получая при этом удовлетворение.

Античные художники стремились к «подражанию» («мимесису»), максимально точному изображению реального предмета на картине в соответствии с тем, что видят глаза. Казимир Малевич об этом писал: «Искусство натурализма есть идея дикаря — стремление к передаче видимого, но не создание новой формы. <...> Искусство как умение передать видимое на холсте считалось за творчество. <...> ...Между искусством творить и искусством повторить — большая разница. <...> Нужно придать формам жизнь и право на индивидуальное существование. <...> Повторить ее (природу. – В. П.) есть воровство, и повторяющий ее есть воруемый; ничтожество, которое не может дать, а любит взять и выдать за свое» [Малевич 2016: 8–10].

После появления киноискусства были обнаружены не только его развлекательные ресурсы, но эффективные возможности воспитания общественного сознания как позитивных, так и негативных качеств, которые Э. Фромм обозначил как «биофилия» и «некрофилия». При этом заметили, что представленные на экране разрушительные события вызывают существенно больший интерес (нежели благополучная жизнь героев картины), на котором создатели киноиндустрии стали зарабатывать большие доходы, вот почему начали сознательно воспитывать некрофильский потенциал зрителей. Если ковбой, выхватив кольт, стрелял в противника, и тот падал, то такое событие не впечатляло. Но, если его разрывало на части, подбрасывало вверх, если машины при столкновении разбивались вдребезги, а взорванное здание превращалось в клубы огня, дыма и осколков – такое зрелище вызывало все более возрастающий интерес и эмоции катарсиса. Таким путем видеовосприятие воспитывало некрофильские вкусы публики.

Конечно, могут возразить, что и музыка также обладает возможностью провоцировать и подогревать деструктивность, как это успешно демонстрируют музыканты группы AC/DC, собирающие в Европе огромные аудитории молодых людей, которые наполняются эмоциями озлобленности и ненависти. И все же музыка уступает видеовосприятию по своей эффективности для целей пропаганды насилия и некрофилии. Музыка в значительно большей степени подчинена задачам гармонизации сознания, преодолению эмоциональных проблем.

С другой стороны, существует связь зрительности, наглядности и рационально-логического, дискретного мышления. Механизм зрительного восприятия строится на расчленении видимой картинке на отдельные участки, вызывающие повышенный интерес. Затем другие участки осматривают в порядке очередности. Здесь можно обнаружить истоки анализа, лежащего в основе рационализма. При этом нужно учесть, что анализировать невозможно движущиеся объект, предварительно его нужно остановить (хотя бы на мгновение), сделать неподвижным, стабильным. Нестабильные явления оказываются вне сферы интересов рационалиста. И, наконец, важная основа рационализма – стремление к однозначности – связана с особенностями нервной системы, в которой по нервному каналу два сигнала одновременно пройти не могут, они друг другу будут мешать.

Поэтому удобнее иметь дело с чем-то одним, с одной стороной объекта, затем с другой и т. д.

Следствием различия доминантности в менталитете и мировосприятии, как справедливо пишет Р. Нейсбит, стало то, что «у западного индивида силен интерес к систематизации, что помогает ему выяснить, какой закон будет действовать применительно к данному объекту, а в решении задач он предпочитает использовать формальную логику. Восточные азиаты, наоборот, рассматривают предметы в более широком контексте. Для азиата мир гораздо сложнее, а понимание явлений требует учета множества факторов с нелинейными межфакторными взаимодействиями. Формальная логика почти не применяется им для решения проблем. Более того, приверженца логики он склонен считать незрелым» [Нейсбит 2012: 18].

Значение зрения в христианстве связано с ролью света, ибо «Бог есть Свет» (1 Ин., I, 5). По словам П. А. Флоренского, «Свет есть то, что дается в невидимом предмете веры созерцанию веры как видимое» [Флоренский 2004: 210]. Сопоставляя Восток и Запад, он отмечал, что различие связано «...с устроением души народной. Существенно иное оно и тут и там, и чуждость западной души для нас чувствуется, ощущается, не может быть объяснена как следует. Они, западные люди, – плоть. И все, то у них, – плоть и от плоти. Отсюда – рационализм, механицизм, сенсуализм, техника...» [Флоренский 2004: 320]. Для Запада важна «философия пространства», для Востока – «философия времени (вечности)». Отсюда у европейцев приоритетное значение имеет интерес к количеству (а не к качеству), внешности, показному благополучию.

Надо отдать должное замечательным попыткам осмыслить звуковую гармонию Космоса, начатую Пифагором, и благодаря Северину Боэцию элементы гармоник были введены в учебную программу средневековой школы. Однако звуковой мир был оттеснен на задний план восприятия реальности, а зрение начали воспринимать как «очевидность» и исчерпывающее основание достоверности.

Христианская герменевтика рекомендовала при изучении Священного писания не ограничиваться буквальным значением, а искать подтексты и скрытые смыслы. Поэтому, как отмечал А.Н. Уайтхед, в Средние века «архитектура была символической, церемониал был символическим, геральдика была символической. С Реформацией наступила реакция. Человек пытается освободиться от символов как «неосновательных вещей, напрасно придуманных» и концентрируется на своем прямом понимании первичных фактов» [Уайтхед 1999: 6]. Вероятно, на это повлияло возникновение книгопечатания и, по выражению Ж. Ж. Руссо, «анализ слова в алфавите». Но более существенным являлся курс на *практичность*, который стал доминантой буржуазной эпохи.

Зрение формирует привычку к экстравертности, на Востоке большее значение имеет интровертность, опирающаяся на слух, развивается медитативность, чувство совести. Как отмечал В. Шубарт, для европейца изначальным инстинктом являлся *страх*, для русского – *доверие*. Для преодоления страха необходимы, гарантии безопасности и перестраховка. Здесь играет решающую роль зрение, и как следствие – рациональное планирование будущего. «Культуры, основанные на изначальном доверии, пренебрегают принципом причинности, который столь характерен и необходим на Западе. Это принцип страха. Его назначение – лишить будущее ужаса неизвестности» [Шубарт 2000: 102].

Развитие промышленности потребовало от науки выработать более точные критерии достоверного знания. Было обнаружено, что зрительные иллюзии способны вводить в заблуждение и диктат зрительности череват одномерностью, поверхностным пониманием окружающего мира. Об этом писал А.Н. Уайтхед: «...Видимость оказывается чрезвычайно упрощенным выражением реальности» [Уайтхед 1990: 615]. Вот почему в XVII – XVIII вв. в Европейской философии большое внимание было сосредоточено на проблемы гносеологии.

В советское время Коммунистическая партия большое значение придавала агитации и пропаганде. Агитацией называли прямое эмоциональное заражение с целью побудить зрителей (наглядная агитация) или слушателей (во время собраний) к желательным действиям.

Слово «пропаганда» в западном сознании имеет такое значение – «распространение заведомо ложной информации». В современном русском языке пропагандой называют распространение любой информации, например, научно-популярных знаний, хотя при этом могли сообщаться также программы, связанные с интересами партии.

Именно наглядные, зрительно воспринимаемые способы программирования сознания сегодня наиболее эффективно используются для создания ложных картин мира и манипулирования сознанием масс (зрителей) в современной информационной войне западных средств массовой информации с Россией.

Заключение (Conclusions)

Зрение – самый мощный, сформировавшийся в мифологическом сознании механизм манипулирования человеком, навязывания ему «картины мира», формирование убеждений и ценностных ориентаций (как верных, так и иллюзорных). Хотя звук также может выполнять те же задачи, но эффективность музыки существенно меньше; впрочем, и обоняние используют сегодня менеджеры в супермаркетах в этих же целях, провоцируя желание у посетителей покупать и тратить деньги.

Сравнивая доминанты менталитетов Запада и Востока, можно представить их в таблице 1.

Таблица 1

<i>Запад (Греция)</i>	<i>Восток (Китай)</i>
Доминанта зрительности	Синкретизм слуха и зрения
Противопоставление телесного и духовного, человека и природы	Сопереживание единства и гармонии с природой
Личная воля как мотиватор поведения	Долг и обязательства перед семьей и государством
Статичность, прямолинейность и неизменность	Перемены, цикличность
Абстрактное, теоретическое мышление	Конкретно-образное и практическое мышление
Логика и детерминизм	Гадательные практики
Физическая энергия	Духовная энергия
Стремление к новизне	Почитание древности
Рациональная однозначность	Иррациональная многозначность

Принципиальная разница в визуальной культуре Востока и Запада заключается в различном понимании ее роли в сознании и менталитете. На Востоке эта роль строится на принципе ненасилия и эстетического отношения, наслаждения

созерцанием прекрасного, гармонии и единства разнообразия. В отличие от этого на Западе визуальная культура реализует задачи насильственного программирования, подчинения диктату зрительности и организации, преобразования пространства. Это проявляется в различной роли важнейших ценностей в миропонимании (таблица 2).

Таблица 2

<i>Запад (Европа)</i>	<i>Восток (Россия)</i>
Нормативность (Закон выше власти)	Антинормативность (Власть выше закона)
Закон = справедливость	Справедливость — основа правды
Доминанта зрения	Приоритет слуха, устного слова
Экстравертность	Интровертность
Инстинктивный страх	Инстинктивное доверие
Память, музей	Забвение и прощение
Слово записанное, выраженное в знаковой форме	Молчание (эмоциональное общение)

Осмысление мира в разных культурах подчинялась задачам обнаружения базовых принципов гармонизации бытия, при этом сложились такие традиционные программы: 1) в Европе – логоцентризм, доминирование зрительно воспринимаемых и логически понимаемых дискретных форм движения в геометрически организованном сакральном пространстве; 2) в Африке – ритмоцентризм, гармонизация времени и пространства посредством выразительных телодвижений в мифологическом обряде; 3) на Ближнем Востоке – гармонизация мира посредством подчинения воле высшего духовного Абсолюта (Аллаха), проявляющей себя через душу человека; 4) на Дальнем Востоке – гармонизация слуховой, зрительной, телесно-двигательной и медитативной форм восприятия и осмысления объективной и субъективной реальности на основе подчинения природе («дао»).

«Диктатура зрительности» (или визуальности) противоречивым образом влияет на менталитет и сознание европейцев. С одной стороны, она содействует развитию рационально-логического мышления, конструкторской мысли в сфере технического творчества. Визуальная культура на основе зрительного восприятия привела к расцвету письменности, изобразительного искусства, фотографии, кинематографа, телевидения. С другой – визуальность тормозит мышление, воображение, навязывает упрощенные стереотипы, притупляет восприятие, мировоззрение становится поверхностным, одномерным, возникает иллюзия полной достоверности и истинности картины мира.

Рационализм есть, по существу, лишь стремление к четкой однозначности употребляемых терминов, есть мечта о том, чтобы каждое слово обозначало единственное, определенное значение, связанное с каким-либо смыслом. В этом плане математика близка к воплощению такой мечты, но для философии это стало фактически недостижимой иллюзией, поскольку достичь такой однозначности практически невозможно, что связано с влиянием языка обыденного общения с его многозначностью, а также различием точек зрения.

Последствиями «диктатуры зрительности» стали: рационализм, формализм, механицизм, избыточное доверие логике и недооценка эмоциональности (иррациональности), снижение эмоциональной культуры, культ телесности и

вещизм, технократизм, стандартизация и уравнительность, страх перед необычностью и неизвестностью, очевидность как критерий истинности, недоверчивость и контроль, критицизм и сомнения, привычка поверхностного и одностороннего восприятия реальности, преувеличение роли причинности при осмыслении событий.

Наша критика «диктатуры зрительности» не направлена на необходимость погружения человечества в мифологическое «ночное сознание». Мы преследуем цель лишь указать на некоторые негативные последствия *чрезмерной* увлеченности визуальностью в Европейской культуре и в России, которая наблюдается в европейской культурной традиции.

Литература

Визуальное (как) насилие. Сборник научных трудов / отв. ред. А.Р. Усманова. Вильнюс: ЕГУ, 2007. 380 с.

Гавэйн Ш. Творческая визуализация: Исполнение желаний с помощью силы твоего воображения. Москва: София, 2016. 224 с.

Гельвеций К.А. О человеке // Сочинения: В 2 т. Москва: Мысль, 1974. Т. 2. С. 5–567.

Линь Юйтан. Китайцы. Моя страна и мой народ. М.: Восточная литература, 2001. 335 с.

Малевич К. Черный квадрат: сборник. Москва-Берлин: Директ-Медиа, 2016. 256 с.

Неаполитанский С. М. Сакральная геометрия / С.М. Неаполитанский, С.А. Матвеев. Санкт-Петербург: Изд-во Института метафизики, 2004. 632 с.

Нейсбит Р. География мысли. Москва: Астрель, 2012. 285 с.

Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Полное собрание сочинений: В 13 т. Москва: Культурная революция, 2011. Т. 2. С. 11–672.

Пивоев В.М. Культурология: Введение в историю и теорию культуры: учеб. пособие. Изд. 3-е, перер. и доп. / В. М. Пивоев. Москва: Кнорус, 2014. 526 с.

Раокриом (Мехеда И.В.). Магия танца в теории и практике. Практика высвобождения негативных энергий. Москва: Велигор, 2018. 246 с.

Трубникова Н. Традиция исконной просветленности в японской философии. Москва: РОССПЭН, 2010. 414 с.

Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. Москва: Прогресс, 1990. 720 с.

Уайтхед А.Н. Символизм, его смысл и воздействие. Томск: Водолей, 1999. 64 с.

Флоренский П.А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии). Москва: Мысль, 2004. 685 с.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994. 447 с.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собрание сочинений: В 6 т. 2-е изд., исп. Москва: Республика; Дмитрий Сечин, 2011. Т. 1. С. 18–349.

Шубарт В. Европа и душа Востока / В. Шубарт. Москва: Русская идея, 2000. 446 с.

References

- Visual (as) Violence. Collection of Scientific Papers / ed. by A.R. Usmanova. Vilnius: YSU Publ., 2007. 380 p. (In Russian).
- Gawain Sh.* Creative Visualisation: Fulfilment of Desires Through the Power of your Imagination. Moscow: Sofia Publ., 2016. 224 p. (In Russian).
- Helvetius K.A.* On Man // Works: In 2 t. Moscow: Mysl Publ., 1974. T. 2. Pp. 5–567. (In Russian).
- Lin Yuitan.* The Chinese. My Country and my People. Moscow: Oriental Literature Publ, 2001. 335 p. (In Russian).
- Malevich K.* Black Square: a Collection. Moscow-Berlin: Direct-Media, 2016. 256 c.
- Neapolitansky S.M.* Sacral Geometry / S.M. Neapolitansky, S.A. Matveev. St. Petersburg: Izd-vo Institute of Metaphysics Publ., 2004. 632 p. (In Russian).
- Naisbitt R.* Geography of Thought. Moscow: Astrel, 2012. 285 p. (In Russian).
- Nietzsche F.* Human, too Human // Complete Works: In 13 vols. Moscow: Cultural Revolution Publ., 2011. T. 2. Pp. 11–672. (In Russian).
- Pivoev V.M.* Kulturologia: Introduction to the History and Theory of Culture: Textbook. Izd. 3-th, rev. and ext. / V.M. Pivoev. Moscow: Knorus Publ., 2014. 526 p. (In Russian).
- Raokriom (Meheda I.V.)* Dance Magic in Theory and Practice. Practice of Releasing Negative Energies. Moscow: Veligor Publ., 2018. 246 p. (In Russian).
- Trubnikova N.* Tradition of Primordial Enlightenment in Japanese Philosophy. Moscow: ROSSPAN Publ., 2010. 414 p. (In Russian).
- Whitehead A.N.* Selected Works on Philosophy. Moscow: Progress Publ., 1990. 720 p. (In Russian).
- Whitehead A.N.* Symbolism, its Meaning and Impact. Tomsk: Aquarius Publ., 1999. 64 p. (In Russian).
- Florensky P.A.* Collected Works. Philosophy of the Cult (Experience of Orthodox Anthropodicy). Moscow: Mysl Publ., 2004. 685 p. (In Russian).
- Fromm E.* Anatomy of Human Destructiveness. Moscow: Respublika Publ., 1994. 447 p. (In Russian).
- Schopenhauer A.* The World as Will and Representation // Collected Works: In 6 vols. 2nd ed., esp. Moscow: Respublika Publ.; Dmitry Sechin, 2011. T. 1.Pp. 18–349. (In Russian).
- Shubart V.* Europe and the Soul of the East. Moscow: Russian Idea Publ., 2000. 446 p. (In Russian).

Сведения об авторе:

Пивоев Василий Михайлович

профессор кафедры общеправовых и гуманитарных дисциплин Северного института (филиала) ФГБОУ «Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста РФ)» в г. Петрозаводске, доктор философских наук, профессор (г. Петрозаводск, Россия).

E-mail: pivoev@mail.ru

Bionotes:

Pivoev Vasily Mihailovich

Professor, Department of General Legal and Humanitarian Disciplines, Northern Institute (Petrozavodsk Branch) of All-Russian State University of Justice (RPA of the Justice Ministry of Russia), Doctor of Philosophy, Professor (Petrozavodsk, Russia).

Для цитирования:

Пивоев В.М. «Диктатура зрительности» в европейском сознании: мифологический аспект // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 132–146.

For citation:

Pivoev V.M. "Dictatorship of Visuality" in the European Consciousness: a Mythological Aspect // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(5). 2023. Pp. 132–146.

УДК 94(470)

DOI:

**О ВОЗМОЖНОСТЯХ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ КОНЦЕПТА
«ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ / ПЕРСОНАЛЬНЫЙ МИФ» В ИСТОРИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЯХ**

Черепанова Розалия Семёновна

Южно-Уральский государственный университет
(г. Челябинск, Россия)

Аннотация

В статье анализируется понятие «индивидуальный / персональный миф» и перспективы его применения в исторических исследованиях. Автор рассматривает условия и механизм формирования индивидуального (персонального) мифа, а также пути его идентификации.

Ключевые слова: индивидуальный миф; персональный миф; жизненный сценарий; архетип; нарратив

**SOME THOUGHTS ON EXPLOITATION THE CONCEPT OF "INDIVIDUAL/
PERSONAL MYTH" IN HISTORICAL RESEARCH**

Cherepanova Rosalia Semenovna

South Ural State University (Chelyabinsk, Russia)

Abstract

The article analyzes the concept of "individual / personal myth" and looks at the prospects of its application in historical research. The author considers the conditions and mechanism of individual myth formation, as well as ways of its identification.

Key words: individual myth; personal myth; life scenario; archetype; narrative

Введение

Из всех дисциплин, работающих с понятием «мифа», историческая наука делает это, пожалуй, с наибольшей сдержанностью. Причины такого отношения восходят, по-видимому, к устойчивой практике увязывать миф исключительно с первобытным мышлением и культурой. Как отмечал Е.М. Мелетинский: «Миф является средством концептуализации мира – того, что находится вокруг человека и в нем самом. В известной степени миф – продукт первобытного мышления. Его ментальность связана с коллективными представлениями (термин Дюркгейма), бессознательными и сознательными скорее, чем с личным опытом» [Мелетинский 2001: 24]. Хотя в современном мире продолжают существовать народы, находящиеся на архаической стадии развития, историческая наука, будучи обращенной к прошлому, склонна оставлять их на периферии своего внимания, уступая здесь место этнографии или антропологии. Кроме того, подчеркнуто сосредоточенная на «достоверности», «проверяемости» и «репрезентативности», историографическая традиция долгое время сопрягала миф с категориями «выдумки», фикции, чего-то не соотносимого с тем, «что было на самом деле» или что можно было бы назвать твердо верифицируемым «знанием».

Во второй половине XX в., когда, после серии известных «поворотов» (лингвистического, антропологического, нарративного и других) к историкам пришло осознание того, что прежде искомое ими «достоверное знание о прошлом» едва ли является достижимой целью, понятие «мифа», обогащенное философскими, социологическими, лингвистическими интерпретациями, вновь вернулось в их актуальный лексикон, подчас для противопоставления исторической традиции [См., напр.: Айзенштат 2017], подчас для выявления ее уязвимостей, в том числе в варианте «исторического/историографического мифа» [См., напр.: Конорев 2012]. Взятый с новыми опциями, концепт «миф» значительно обогатил исторические исследования последних десятилетий в области формирования наций и национализма, а также общественных движений в целом.

Отметим, однако, что на всех этапах своего взаимодействия с категорией мифического историческая наука исходила из понимания мифа как продукта коллективного взаимодействия. Вместе с тем, существует еще один разворот понятия – в виде мифа индивидуального (или персонального).

С концептом индивидуального (персонального) мифа работает прежде всего психология, к которой историки относятся с некоторым предупреждением и обращаются нечасто. Задачей данной статьи будет попытка познакомить историков с возможностями применения наработок психологов для анализа поведения, жизненных стратегий и выборов человека через операционные возможности понятия «индивидуальный миф».

Обзор литературы, методологии и практики работы с термином «индивидуальный / персональный миф»

Психологи определяют категорию «персональный миф» как «сложный комплекс представлений, переживаний, идей о себе, условий своего жизнеосуществления» [Некрасова 2011: 278].

К оценке внутреннего мира и жизненных стратегий человека в категориях мифологического психологию привела работа с (авто)биографическими нарративами. Анализируя рассказы людей, психологи пришли к заключению, что: «Индивидуальные мифы являются сконструированным ресурсом, который используется индивидами для интерпретации “прошлого”, и участвуют в осмыслении повседневной жизни в “настоящем” времени, включая выстраивание перспектив на “будущее”» [Робертс 2004: 7]. Речь идет, таким образом, о том, что мифологические схемы могут использоваться человеком не только для осмысления, но и для построения собственной жизни. Миф, полностью или в значительной степени претворяемый в человеческой жизни, Э. Берн называл сценарием [Берн 2018.]. Иными словами, некий интериоризированный миф кладется в основу поведения, оценок, выборов и решений человека, формируя его жизненный сценарий и структурируя, таким образом, реальность вокруг него [Золотухина-Аболина 2021]. Корректно анализировать эту реальность или рассказ об этой реальности, невозможно без учета лежащего в их основе персонального мифа и/или жизненного сценария. Обращение к «мифу» [См., напр.: Peneff 1990] или «сценарию» [См., напр.: См., напр.: Bohn & Berntsen 2014; Гришина 2011; Нуркова 2012; Нуркова 2000: 86] в данном случае – вопрос личного исследовательского выбора: желает ли ученый подчеркнуть суть явления (мифологическую) или сконцентрироваться на его функции («сценариеобразующей»). Автор данных строк в свое время использовал при анализе описываемого феномена (т.е. воплощения мифологических схем в

реальной биографии конкретного индивида) термин «сюжет», по отношению к которому, в свою очередь, «сценарий» выступал как вариативный частный случай [Черепанова 2015]. Так, очевидно, что и миф, и сюжет о Золушке могут быть воплощены в очень разных сценариях.

Итак, термин персональный / индивидуальный миф подразумевает ситуацию, при которой некие общие мифологические схемы/сюжеты/сценарии интериоризируются конкретным человеком настолько, что он мыслит и действует в реальности, как персонаж этой схемы. Причем речь в данном случае идет не о патологической организации личности, а о совершенно нормальной. Персональный миф вырастает из сложившегося у индивида образа самого себя, сопряженного с неким архетипическим персонажем или развернутым вокруг этого персонажа мифологическим рассказом. Очевидно, особенности человеческой психики таковы, что она плотно погружена в пространство культурного гипертекста и пронизана интертекстуальными связями. Сказки, считалки, услышанные в детстве, речь и сам язык, литературные, религиозные и идеологические тексты, рекламные слоганы, книга или фильм, произведшие сильное впечатление, страхи, желания, стыд и иные эмоции формируют в человеке выбор в пользу того или иного клишированного сюжета культуры, а внутри этого сюжета – в пользу того или иного схематического персонажа, с которым человек себя ассоциирует. В дальнейшем всю свою жизнь человек воспринимает, строит и осмысляет с точки зрения своего персонажа и своего сюжета, что является совершенно мифологическим по своей природе актом.

С этим феноменом столкнулись не только психологи, но и специалисты, занимающиеся устной историей. Несколько десятилетий им потребовалось, чтобы понять, что они записывают не «истории», а «персональные мифы», в которых реальность причудливо искажена и подстроена под определенный сюжет. Как отмечает Б. Робертс: «...каждый частный жизненный случай может быть понят только при условии рассмотрения его в рамках социального (публичного) нарратива. Индивидуальные мифы не могут существовать отдельно от мифов неформальных групп (например, семьи) или более формализованных (например, СМИ)». Б. Робертс ссылается здесь на позицию Группы народной памяти (Popular Memory Group, 1982), заявлявшей о социально конструируемой природе любых воспоминаний, которые представляют собой скорее «формы взаимоотношения между опытом прошлого и условиями настоящего, чем свидетельство о прошлых событиях» [Робертс 2004: 12].

Существуя в рамках определенного мифосценария (обозначим этим гибридным термином миф, положенный в основу жизненного сценария), человек склонен не замечать те факты, которые в его мифосценарий не укладываются, и, напротив, придавать преувеличенное значение тем событиям, которые его ожиданиям отвечают. Например, человек с персональным мифом «Золушки» обязательно найдет в своем окружении человека на роль «Феи-крестной», и в целом представит видение своей жизни (в том числе исторических событий) в оптимистическом ключе. Напротив, трудно будет ожидать оптимизма и одобрительных оценок любой современности от человека, живущего в персональном мифе «Утерянного Рая».

Как правило, принятие персонального мифа и построение жизненного сценария завершается в юности, но, под давлением обстоятельств, сценарий может корректироваться на протяжении жизни (например, миф о Спящей Красавице, ждущей своего принца, может в итоге оказаться мифом о Рахили, которая своего

счастья ждала слишком долго, и оказалось оно в итоге горьким и слишком коротким, а принца пришлось делить с другой).

Остается пока открытым вопрос о том, как глубоко в прошлое уходит феномен персонального мифа и под влиянием каких обстоятельств он формируется. Можно предположить, что этот феномен связан с наличием определенной литературной эрудиции и с навыками саморефлексии, в том числе письменной. В этом смысле, персональный миф не мог стать массовым явлением ранее Нового времени. Мода на ведение дневников и мемуаров, постоянное написание автобиографических текстов, даже в виде протокольных «характеристик» и «автобиографий», демократизация системы образования, широкое распространение привычки к чтению, а затем и влияние кинематографа окончательно сформировали «персональный миф» как исторический, психологический и культурный феномен.

В моей собственной практике устного историка среди биографических нарративов встречались вариации мифов о Золушке, об Эдипе, о Герое, о Жертвенном Агнце, о Трикстере, о Принце/принцессе, превращенном в Чудовище, о Жене Декабриста, об Изгнании из Рая и др., но встречались и не полностью развернутые сценарии, оставленные на уровне предварительной идентификации себя с определенным архетипом, или на уровне единичных ситуативных сравнений («и я тогда, как Золушка, работала»), что могло означать либо незавершенную пока человеком внутреннюю работу, либо, напротив, крайне высокий уровень этой работы, когда в результате саморефлексии человек ослабил давление на себя тех или иных клише (работала, как Золушка, но на бал не попала, или не была замечена принцем, или сама не выбрала принца, и вообще подружилась с мачехой, которая высоко оценила ее доброту и работу, и т.д.). Однако, даже в случае неполного развертывания сценария, предзаданный архетипический персонаж из рассказа респондента идентифицируется слушателем через общие с рассказчиком интертекстуальные связи; тем самым задается вектор оценок и смыслов как в отношении самого рассказчика, так и его окружения. Этот же механизм работает и в отношении письменных текстов. Считав идентификацию автора с архетипом Героя/Борца, мы можем предполагать рядом фигуру Верного Друга, Чистой Возлюбленной, Предателя, Жестокого Врага и так далее. Можно вспомнить «Былое и Думы» А.И. Герцена, чтобы увидеть, как работает это перенесение сценария на реальность. Все элементы, не соответствующие сценарию (не самые красивые поступки Героя, не всегда жестокий Враг, не всегда верная Возлюбленная, обиженный и не всегда близкий Верный Друг) Герцен старательно затирал и переписывал, и это не было ложью с его стороны – это было искренним проживанием своего мифосценария. Герцен действительно так видел свою жизнь и жизнь близких ему людей.

В идентификации сценариев я опиралась на работы В. Проппа и О. Фрейденберг, обращавшихся к общим культурным универсалиям. Попытки создать обобщенный круг сюжетов мировой культуры, предпринимавшиеся разными исследователями, также могут быть использованы для типизации жизненных сценариев (и стоящих за ними персональных мифов) [Polti 1921]. Поскольку биографические рассказы имеют нарративную природу, к ним может быть применена и своеобразная классификация Х. Уайта, делящая все возможные нарративы о прошлом на четыре стилистических, эмоциональных, ценностно-мировоззренческих кластера: трагедию, комедию, роман и драму [Уайт 2002]. В

каждом кластере присутствует собственная историческая логика, отбрасывающая факты, которые в нее не укладываются. Эту систему, с четырьмя кластерами, использовал в своих работах, например, К. Мюррей [Murray 1989], а также, по мере сил, и автор этих строк [Черепанова 2015]. Интересную, хотя в практическом применении, пожалуй, слишком сложную классификацию предложила психолог и философ Е. Сапогова, которая ранжировала жизненные сценарии по мотивации и модальности, по той или иной экзистенциальной логике, стилистике, по семантическим осям, а внутри сценария выделила сложные структурные части – разных типов биографемы, автографемы, мифологемы, стратегемы (модусы) и т.д. [Сапогова 2017].

В вопросе о способах распознавания, «прочтения» того или иного мифосценария можно последовать советам Е. Сапоговой – обращать внимание на детали, мелочи, оговорки, проговорки, красноречивые умолчания, на темп и второстепенные детали повествования, на особенности речи, и т.д. Быть восприимчивым именно к этим вещам для корректного прочтения любого нарратива – в том числе самой человеческой жизни как нарратива, если следовать известному выражению Дж Брунера [Bruner 1987] – рекомендовали в свое время Ф. Анкерсмит, К. Гинзбург, Ю. Лотман, Р. Барт, В. Нуркова, и многие другие исследователи.

Заключение

Что же получает историк, включивший в свое исследование категорию индивидуального / персонального мифа?

Прежде всего, установление персонального мифа, в котором существовал тот или иной человек, позволяет при анализе предоставляемой им информации делать важную поправку на изначально заложенные искажения, предполагать, какие «слепые зоны» были в его видении мира, а какие моменты он, напротив, гипертрофировал. Эта проблема остро высветилась в последнее время для устной истории [См., напр.: Черепанова 2013], но, думается, что при работе с мемуарами, дневниками или иными документами личного происхождения подобные задачи не менее актуальны.

Во-вторых, знание персонального мифа, в котором существовал человек, имеет немалое значение для понимания смыслов и мотиваций его поступков и решений.

Историческая наука не должна забывать, что ее предметом является не просто прошлое, а человек прошлого, и в этом смысле работа с понятием персонального мифа в исторических исследованиях может быть весьма продуктивной.

По-видимому, миф выступает не только как «форма коллективного мышления» и «способ социального моделирования, формирующего модели реальности, объединяющего людей прошлым и будущим» [Ставицкий 2019], но также и как форма индивидуального мышления, как способ индивидуального биографического моделирования.

Литература

Айзенитат М.П., Бобкова М.С., Мереминский С.Г., Сидоров А.И. История и миф: кто кого? // Локус: люди, общество, культуры, смыслы. 2017. № 4. С. 133–137.

Берн Э. Игры, в которые играют люди: психология человеческих взаимоотношений; Люди, которые играют в игры: Психология человеческой судьбы. Москва: Эксмо, 2018. 576 с.

Гришина Н.В. Жизненные сценарии: нормативность и индивидуализация // Психологические исследования: электрон. науч. журн. Т.3. 2011. №17. [Электронный ресурс]. URL: <http://psystudy.ru/0421100116/0029> (дата обращения: 10.01.2018)

Золотухина-Аболина Е.В. Личность как миф и мифы личности // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. Электронный журнал. 2021. Т. 7 (1–2). С. 34–42. [Электронный ресурс]. URL: 5-Zolotuhina.pdf (sfedu.ru). (дата обращения: 24.07.23).

Коноров С. В. Исторический миф в современном российском обществе: происхождение и социокультурная роль // Кризисы переломных эпох в исторической памяти. Москва: ИВИ РАН, 2012. С. 325–333.

Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. Москва: РГГУ, 2001. 168 с.

Некрасова Е.В. Персональный миф как предмет психологического исследования // Мир науки, культуры, образования. 2011. № 6 (31). С. 277–279.

Нуркова В.В., Днестровская М.В., Михайлова К.С. Культурный жизненный сценарий как динамическая семантическая структура (ре)организации индивидуального жизненного опыта // Психологические исследования: электрон. науч. журн. Т. 5. 2012. № 25. [Электронный ресурс]. URL: <http://psystudy.ru> (дата обращения: 10.01.2018).

Нуркова В.В. Свершённое продолжается. Психология автобиографической памяти личности. Москва: Издательство Университета РАО, 2000. 320 с.

Пропп В.Я. Морфология сказки. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1969. 168 с.

Робертс Б. Конструирование индивидуальных мифов // ИНТЕР. 2004. № 2–3. С. 7–15. URL:

https://ic.pics.livejournal.com/dymontiger/54234047/118679293/118679293_original.jpg

Сапогова Е.Е. Лабиринты автобиографии. Экзистенциально-нарративный анализ личных историй. Санкт-Петербург: «Алетейя», 2017. 360 с.

Сериков А.Е. Типичные сюжетные схемы в повествованиях и в жизни // Вестник Самарской гум. Академии. Серия «Философия. Филология». 2009. № 2(6). С. 60–84.

Ставицкий А.В. Человек мифический: о роли мифа и неизбежном мифотворчестве людей // Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник материалов III Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2019 года, г. Севастополь) / Под редакцией О.А. Габриеляна, А.В. Ставицкого, В.В. Хапаева, С.В. Юрченко. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2019. 584 с.

Черепанова Р.С. «Обычный наблюдатель»: XX век в воспоминаниях провинциальной интеллигенции. Опыт чтения и интерпретации текстов устной истории. Челябинск: «Каменный пояс», 2015. 402 с.

Черепанова Р.С. О некоторых проблемах и приемах работы с текстами устной истории // Вестник ЮУрГУ. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2013. Т. 13. № 1. С. 80–85.

Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Пер. с англ. под ред. Е.Г. Трубиной и В.В. Харитоновой. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. 528 с.

Фрейдентберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. Подготовка текста, справочно-научный аппарат, предварение, послесловие Н.В. Брагинской. М.: Издательство “Лабиринт”, 1997. 448 с.

Bruner J. Life as Narrative. *Social Research*. 1987. №54 (1). Pp. 11–32

Bohn A. & Berntsen D. Cultural life scripts and the development of personal memories. In: *The Wiley handbook on the development of children's memory* / Eds. Bauer P.J. & Fivush R. Wiley: Wiley-Blackwell, 2014. Pp. 626–644.

Murray K. The Construction on Identity in the Narratives of Romance and Comedy. In: John Shotter and Kenneth J. Gergen (eds.) *Texts of Identity*. London: Sage, 1989. P. 176–205.

Penneff J. Myths in Life Stories. In: R. Samuel and P. Thompson (eds.). *The Myths We Live By*. London: Routledge, 1990. Pp. 49–60.

Polti G. The Thirty-six Dramatic Situations. Franklin, Ohio: James Knapp Reeve, 1921. 182 p.

Reference

Aizenshtat M.P., Bobkova M.S., Mereminskij S.G., Sidorov A.I. History and Myth: Who will over Whom? // *Lokus: People, Society, Cultures, Meanings*. 2017. № 4. Pp. 133–137. (In Russian).

Bern E. Games that People Play: The Psychology of Human Relationships; People who Play Games: The Psychology of Human Destiny. Moscow: Exmo Publ., 2018. 576 p. (In Russian).

Grishina N.C. Life Scenarios: Normativity and Individualization // *Psychological Research: Electronic Scientific Journal*. V.3. 2011. №17. [Electronic Resource]. URL: <http://psystudy.ru/0421100116/0029> (Date of Reference: 10.01.2018). (In Russian).

Zolotuhina-Abolina E.V. Personality as Myth and Myths of Personality // *The South Pole. Studies in the History of Modern Western Philosophy. Electronic Journal* 2021. V. 7 (1–2). P. 34–42. [Electronic Resource]. URL: 5-Zolotuhina.pdf (sfedu.ru). (Date of Reference: 24.07.23). (In Russian).

Konorev S.V. Historical Myth in the Modern Russian Society: Origin and Socio-cultural Role // *Crises of Critical Epochs in Historical Memory*. Moscow: IVI RAN Publ., 2012. Pp. 325–333. (In Russian).

Meletinsky E.M. From Myth to Literature. Moscow: Russian State Humanitarian University Publ., 2001. 168 p. (In Russian).

Nekrasova E.V. Personal Myth as a Subject of Psychological Research // *The World of Science, Culture, Education*. 2011. № 6 (31). Pp. 277–279. (In Russian).

Nurkova V.V., Dnestrovskaya M.V., Mihailova K.S. Cultural Life Scenario as a Dynamic Semantic Structure of (Re)Organization of Individual Life Experience // *Psychological Research: Electronic Scientific Journal*. Vol. 5. 2012. № 25. [Electronic Resource]. URL: <http://psystudy.ru>. (Date of Reference: 10.01.2018). (In Russian).

Nurkova V.V. The Accomplished Continues. Psychology of Autobiographical Memory of a Person. Moscow: University of RAO Publ., 2000. 320 p. (In Russian).

Propp V. Ia. Morphology of the Fairy Tale. Moscow: Main Editorial Office of Oriental Literature of "Nauka" Publ. 1969. 168 p. (In Russian).

Roberts B. Construction of Individual Myths // INTER. 2004. № 2–3. Pp. 7–15. (In Russian).

Sapogova E.E. The Labyrinths of Autobiography. Existential-Narrative Analysis of Personal Stories. St.–Petersburg: Aleteia Publ., 2017. 360 p. (In Russian).

Serikov A.E. Typical Plot Patterns in Narratives and in Life // Bulletin of Samara Humanitarian Academy. Series "Philosophy. Philology". 2009. № 2(6). Pp. 60–84. (In Russian).

Stavitsky A.V. The Mythical Man: on the Role of Myth and the Inevitable Myth-Making of People // Myth in History, Politics, Culture [Electronic Resource]: Proceedings of the III International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2019, Sevastopol) / Edited by O.A. Gabrielyan, A.V. Stavitsky, V.V. Napaev, S.V. Urchenko. Lomonosov Moscow State University Branch in the City of Sevastopol Publ., 2019. 584 p. (In Russian).

Cherepanova R.S. "The Ordinary Observer": The Twentieth Century in the Memories of Provincial Intellectuals. Experience of Reading and Interpreting Oral History Texts. Chelyabinsk: Stone Belt Publ., 2015. 402 p. (In Russian).

Cherepanova R.S. On Some Problems and Techniques of Working With Oral History Texts // Bulletin of South Ural State University. Series "Social and Humanitarian Sciences". 2013. Vol. 13. № 1. Pp. 80–85. (In Russian).

White H. Meta-history: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Ekaterinburg: Ural University Publ., 2002. 528 p. (In Russian).

Freidenberg O.M. Poetics of Plot and Genre. Preparation of the Text, Reference and Scientific Apparatus, Foreword, Afterword by N.V. Braginskaya. Moscow: Labyrinth Publ., 1997. 448 p. (In Russian).

Bruner J. Life as Narrative. Social Research. 1987. №54 (1). P. 11–32.

Bohn A. & Berntsen D. Cultural life scripts and the development of personal memories. In: The Wiley handbook on the development of children's memory / Eds. Bauer P.J. & Fivush R. Wiley: Wiley-Blackwell, 2014. P. 626–644.

Murray K. The Construction on Identity in the Narratives of Romance and Comedy. In: John Shotter and Kenneth J. Gergen (eds.) *Texts of Identity*. London: Sage, 1989. P. 176–205.

Penneff J. Myths in Life Stories. In: R. Samuel and P. Thompson (eds.). *The Myths We Live By*. London: Routledge, 1990. P.49–60.

Polti G. The Thirty-six Dramatic Situations. Franklin, Ohio: James Knapp Reeve, 1921. 182 p.

Сведения об авторе:

Черепанова Розалия Семёновна

доцент кафедры «Отечественная и зарубежная история» ФГАОУ ВО "ЮУрГУ (НИУ)", Южно-Уральский государственный университет, кандидат исторических наук, доцент (г. Челябинск, Россия).

E-mail: rozache@mail.ru

Bionotes:

Cherepanova Rosalia Semenovna

Associate Professor of the Department of Domestic and Foreign History, South Ural State University, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor (Chelyabinsk, Russia).

Для цитирования:

Черепанова Р.С. О возможностях использования концепта «индивидуальный / персональный миф» в исторических исследованиях // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 147–155.

For citation:

Cherepanova R.S. On the Possibilities of Using the Concept "Individual / Personal Myth" in Historical Studies // Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology. no 1(5). 2023. Pp. 147–155.

УДК 008: 82-343: 159.95

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СУДЬБЫ

Яковлева Елена Людвиговна

Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова
(г. Казань, Россия)

Аннотация

Объектом статьи избрана судьба человека, исследуемая посредством аналитического метода. В результате анализа объекта выявлено, что в философских концепциях, посвященных проблеме, мыслители в виду невозможности объяснения судьбы и ее механизмов приходят к мифологизации феномена. Среди онтологических констант судьбы называются тотальность, предзаданность, неопределенность, случайность. Уже в античности намечаются две линии в интерпретации судьбы человека: одна связана с пониманием фатальности и предзаданности судьбы Богами/высшими силами, другая – с возможностью индивидом менять ход событий, уходя от предопределенности. В современности субъективная попытка понять судьбу осуществляется у творческих/медийных личностей в автобиографической/мемуарной литературе, а у массовой аудитории – на личных страницах в социальных сетях. Но оба формата не лишены мифологизации, что создает комфортные пространства для индивида, не способного до конца прояснить свою судьбу и укрывающего в мифах о себе неприятное/неэтичное.

Ключевые слова: судьба; миф; мифологизация; экзистенциальный аспект судьбы; автобиографическая/мемуарная проза.

ONTOLOGICAL AND MYTHOLOGICAL FOUNDATIONS OF FATE

Iakovleva Elena Ludvigovna

Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov
Kazan, Russia

Abstract

The object of the article is the fate of a person, investigated by means of an analytical method. As a result of the analysis of the object, it is revealed that in philosophical concepts devoted to the problem, thinkers, in view of the impossibility of explaining fate and its mechanisms, come to the mythologization of the phenomenon. Among the ontological constants of fate are called totality, predestination, uncertainty, randomness. Already in antiquity, two lines in the interpretation of human fate are outlined: one is connected with the understanding of fatality and predestination of fate by the Gods / higher powers, the other is with the ability of an individual to change the course of events, moving away from predestination. In modern times, a subjective attempt to understand fate is carried out by creative/media personalities in autobiographical/ memoir literature, and by a mass audience – on personal pages in social networks. But both formats are not devoid of mythologization, which creates comfortable spaces for an individual who is not able to fully clarify his fate and hides unpleasant/unethical in myths about himself.

Keywords: fate; myth; mythologization; existential aspect of fate; autobiographical/memoir prose.

Введение

Судьба, связанная с predetermined совокупностью обстоятельств/событий, непредсказуема для человека. Ее течение, повороты и событийность нередко не поддаются объяснению. Личность, находящаяся в объятиях судьбы, мучается решением экзистенциальных проблем, нахождением смыслов, выбором среди альтернатив пути. Судьба связана с конкретным существованием человека и формированием/п(р)оявлением модуса индивидуальных экзистенциалов. Она неотвратима, свершаясь здесь и сейчас. Но порою человеку трудно понять, что в ней является предзаданным, неизбежным, а что – случайным. При рефлексировании *post factum* над происходящим нередко выясняется, что случайное предзаданно или способно привести к неизбежному.

Все, связанное с судьбой и ее событийным рядом, трудно поддается объяснению и рационализации. Любое рефлексирование над собственной/чужой судьбой чаще обречено на провал, рождая большее количество вопросов и нередко не проясняя ситуации. Неудачи в осмыслении феномена приводят личность в сферу мифологического, допускающего фантастичность/невероятность/чуждость в понимании судьбы и судьбоносной ситуативности. Удивительно, но даже в XXI веке интерпретации судьбы личности посредством мифологического не потеряли актуальности, очередной раз подчеркивая тезис о мифе как вечной культурной форме. Мифологические суждения о судьбе, играя роль механизма в решении проблем, встраиваются в жизнь современного человека, и даже становятся его руководствующим принципом. Мифологическое (чаще архетипическое) содержание обуславливает мысли и действия индивида. Перечисленное послужило выбору объекта статьи. Им стала проблема судьбы и выявления в ней наиболее характерных оснований.

Методы

В качестве главного метода исследования избран аналитический. Он позволил проанализировать специфику судьбы и обнаружить в ней онтологические и мифологические черты.

Литературный обзор

Тема судьбы и ее мифологизации оказывается довольно привлекательной и многоаспектной в научном дискурсе. Судьбу рассматривают в качестве мифологемы и ее становления в культурной традиции [Мартысюк 2022; Шафоростов 2020], анализируют на примере конкретных мифов и их воплощения в культурно-исторических эпохах [Ставицкий 2022], интерпретируют с точки зрения человека как творца мифа, пытающегося «обрести самого себя сущностного» [Хахалова 2019: 39] и превращающего себя в миф [Золотухина-Аболина 2021], отождествляют со статусом жизненного пути человека-бренда (на примере модельера и дизайнера Йодзи Ямомото) [Миляева, Сулейманова 2021], трактуют в контексте творчества как элемент судеб героев [Евлампиев 2022; Заславский 2021]. Тем не менее, проблематичное поле исследований судьбы оставляет довольно много открытых вопросов, что обусловлено непостижимостью судьбы и вечностью мифа как культурной формы, постоянно меняющейся на протяжении своего развития.

Результаты и обсуждение

Истоком формирования представлений о судьбе и последующих теоретизаций стали жизнь человека и появившиеся позже космогонические мифы,

мифы о богах и героях. И если мифы частично проясняли ситуацию о судьбе и судьбоносной миссии мироздания/бога/героя, то жизнь конкретного человека стала свидетельством того, что судьба непонятна, загадочна, имеет несколько интерпретаций. При этом трактовка личностью своей судьбы отлична от окружающих людей. Необходимо признать, многие мыслители задавались вопросом о сущности судьбы и прояснения ситуации счастливой/трагической участи человека, осуществленном или нереализованном в ней, связанном с проектом бытия и смыслом жизни.

Первые попытки философского осмысления судьбы обнаруживаются в древности. И уже здесь намечается тенденция сохранения мифического флера при рационализации онтологической проблемы. К мифологизации античные мыслители (вынужденно) прибегают в результате невозможности понять в полном объеме человеческую судьбу и ее механизмы. Подчеркнем, в античности данному обстоятельству способствовал и тип мировоззрения, полностью не избавившийся от веры в олимпийских богов. Еще Гомер заметил, что осознание человеком власти судьбы происходит в ситуации невозможности управления силами бытия, что приводит к пониманию пассивной роли индивида. Он понимает, что никто из людей и даже богов не влияет на богинь судьбы Мойр, ткущих нить человеческой жизни. Человек начинает верить в предопределенность жизненных ситуаций, снимая ответственность за свои поступки в виду управляемости внешними силами.

Гераклитовская точка зрения на судьбу не лишена мифологизации. Индивид в поисках Логоса «прислушивается к голосу природы (закону необходимости) и поступает сообразно ее законам», проявляя *природосообразное поведение*, что определяет его судьбу и содействует нахождению своего предназначения [Гераклит]. Приведенная цитата свидетельствует о противоречивости алгоритмов действий индивида: при подчинении необходимости он волен осуществлять личный выбор, что способствует пониманию судьбы. Но прояснения ситуации в отношении предназначения человека, голоса природы мы не найдем, что позволяет мифологизировать о судьбе в категориях абстрактного.

Элементы мифического в понимании судьбы находим и в рассуждениях Платона, что не удивительно в виду его идеализма. Философ связывал судьбу со свободой выбора души умершего человека своего будущего существования, закрепляющего его у Мойр и забывающего об этом после питья из реки забвения. Выбор души умершего очередного перевоплощения порою неразумен, что обусловлено непроясненностью реальным индивидом своей судьбы и судьбоносного предназначения. Одновременно античный идеалист допускает ситуацию вмешательства личности в свою судьбу. Философ подчеркивает, в бытии индивида многое «подчиняется року, но не все им предопределено, ибо действие рока подобно закону, который не может сказать, что один совершит одно, с другим случится другое и так далее, до бесконечности, поскольку бесконечно число рождающихся и бесконечны обстоятельства, в которых они оказываются» [Платон 2000: 463]. Согласно Платону, у каждого человека существует свободный выбор, несмотря на власть Мойр. Великий идеалист древности замечает, «все человеческое зависит от судьбы и случая», но «есть и нечто третье, следующее за ними, – искусство»: «своевременное применение искусства кормчего в случае бури дает, по-моему, большие преимущества» [Платон 1999: 160]. Под *искусством кормчего* Платон понимал следование мировой гармонии и умение осуществлять выбор в пределах необходимости. В данном положении мы встречаемся с

мифическим понятием *мировой гармонии*, которой должен следовать кормчий. Но конкретного прояснения как самой *мировой гармонии*, так и *умения осуществлять выбор* мы не найдем. Платоновское понимание судьбы как предзаданного хода событий в бытии человека, допускающего свободу выбора, не избегает мифологических детерминант.

У стоиков акцентируется внимание на фатальности, истоком которой оказываются боги и последствия действий людей. Стоики утверждали, что судьба есть естественный закон, поэтому человеку вменялось спокойно воспринимать радости и горести бытия: «все случающееся с тобою было изначально суждено тебе и сопряжено с тобою в силу устройства Целого» (Марк Аврелий) [Цитаты]. Во власти человека оказываются только возможность приспособиться к окружающей среде, научиться пользоваться наличным и довольствоваться судьбой.

Таким образом, античные философы, размышляя над судьбой человека, представили теоретизации о ней, укоренив онтологический феномен в качестве проблемы дальнейших исследований. Формируются две основные тенденции представлений о судьбе как онтологемы: одна связана с идеей фатальности и предзаданности судьбы Богами/высшими силами, вторая – допускает изменения бытия индивида посредством волевого усилия, ломающего ход развития событий. Среди констант судьбы, порою неявно выделенными античными мыслителями, назовем тотальность, предзаданность, неопределенность, случайность, а со стороны индивида по отношению к судьбе – непознаваемость, покорность либо волевое усилие/действие. Несмотря на логико-теоретические основания анализа судьбы, в античной философии наблюдаются проявления в размышлениях черт мифологического сознания. Данный факт обусловлен и типом мировоззрения, и невозможностью объять и объяснить многообразие человеческих судеб рефлексией.

В дальнейшем философы не отошли в своих доктринах от мифологизации судьбы. Так, в философии Средних веков судьба олицетворяла предзаданный Богом путь. Августин подчеркивал, что «судьбой называют саму божественную волю и силу» [Аквинский]. Фома Аквинский проповедовал, что «судьба находится в Боге», поэтому «ничто не избегает своей судьбы» [Аквинский]. Благом для человека он называл его послушание Божественной воле, в этом и заключалась его судьба.

В эпоху Возрождения обнаруживается неоднозначность в трактовке судьбы. Она интерпретировалась как фортуна, подвластная в своем проявлении логике случайности. Одновременно с этим индивид мог выступить в качестве творца своей судьбы, так как обладал для осуществления судьбоносного предназначения мощным потенциалом, прокладывая волевым действием путь переменам. Леонардо да Винчи заметил, «в природе все мудро продумано и устроено, всяк должен заниматься своим делом, и в этой мудрости – высшая справедливость жизни» [Винчи]. Судьба как жизненный путь – это одновременно заданность и неограниченный выбор подручного, попадающего в оптику внимания. В возрожденческой мысли мы очередной раз встречаемся с элементом мифологизации в отношении к судьбе. И в роли непроясненных элементов выступают такие онтологические феномены как фортуна, случайность, путь перемен, занятия своим делом и пр. Действительно, человек и его бытийствование есть определенная открытость, предполагающая множественность решений, в том числе среди предначертанного. Но степень открытости и конкретность действий

относится к пространству неопределенного, иницирующего мифологизацию в отношении судьбы.

Согласно Н.Г. Чернышевскому, судьба довольно своенравна. Она «любит посмеяться над человеком и его расчетами» посредством *случая*, который «невозможно предусмотреть» [Чернышевский]. Николай Гаврилович замечает, для любого дела необходимо множество условий, но они организуются спонтанно, хаотично. В итоге «никогда важное дело не делается *именно* так, как предполагал человек» [Чернышевский]. По Н.Г. Чернышевскому, в бытии встречаются волевые индивиды, свободно проявляющие себя в любых ситуациях и осуществляющие задуманное дело, пусть даже оно принимает совершенно другой поворот. В размышлениях русского критика мифологизируется судьбоносный случай, демонстрирующий личности фиаско ее планов в предзаданном.

М. Хайдеггер отмечает, что судьба суть «пред-назначение, исходящее от явленности бытия сущего» [Хайдеггер 1993б: 181]. Она влияет на горизонт личности, ее проявления и искания, поэтому индивиду необходимо вслушиваться в бытие и следовать ему. Ключевая миссия судьбоносного предназначения раскрывается посредством *потаенности* в жизненном пути: «поступки только тогда и становятся событиями, когда отвечают миссии и судьбе» [Хайдеггер 1993а: 232]. Критические ситуации подводят личность к грани бытия, заставляя ощутить в своей оставленности *крушение*, *опустошение* и возможную *мобилизацию*. Самому индивиду необходимо «событие, которое, призывая,.. озарит его существо, даст ему сбыться и в этом осуществлении выведет... на путь мыслящего, поэтического обитания на земле» [Хайдеггер 1993б: 192]. Но для того, чтобы понять событие необходимо следовать судьбе, вслушиваясь в ее голос, где мышление «настраивает человека» и «позволяет ему стать послушным стражем истины бытия» [Хайдеггер 2007: 26]. Сам М. Хайдеггер критерия истинности *голоса судьбы* и правильности пути не называет. Возможно, ситуация объясняется тем, что выполняющий свою миссию индивид проявляет свободу и одновременно послушание: «судьба – никогда не принудительный рок», в ней человек «прислушивается к миссии, посылающей его в историческое бытие, приходя так к послушанию – но не к безвольной послушности» [Хайдеггер 1993а: 232].

По М. Хайдеггеру, судьба задана человеку, который должен научиться ее понимать, обнажая потаенное. Философ подчеркивает, «выход из потаенности есть та судьба, которая всегда уже, всегда вдруг и необъяснимо ни для какой мысли наделяет собой человека, делясь на раскрытие потаенного путями произведения и производства» [Хайдеггер 1993а: 235]. В приведенной цитате М. Хайдеггер неявно указывает на факт, что наиболее чутко прислушивается к бытию и дает выход потаенному творческая личность. Мышление творца открыто бытию: оно выходит за границы мира/познания, чутко улавливая ответы на вопрошания о сущем. В художественном произведении как послании гений кодирует полученные экзистенциальные смыслы и понимание собственного судьбоносного предназначения. В нем обнаруживается дар гения, сумевшего понять судьбу и выступающего в роли пророка. Хайдеггеровские размышления есть очередные интерпретации проблемы судьбы, не лишенные мифологизации.

Э. Левинас считает, что судьба *ушибает* человека, который должен «терпеть ее объятия, удушающие, подобно ночи» [Левинас 2000а: 11]. Личность, претерпевающая свое бытие, способна только заявить о себе нравственно, что делает ее счастливой. По Э. Левинасу, этические проявления выводят индивида «по ту

сторону видимости и света» [Левинас 2000б: 68], а «счастье обязательно укоренено в бытии, вот почему быть – лучше, чем не быть» [Левинас 2000а: 7]. В позиции философа высвечивается идея о фатальности бытия личности, в чем усматриваются реминисценции со стоиками. Оказавшись в объятиях судьбы, индивид вынужден принимать ситуацию как данность. Единственное, что способно доставить человеку удовольствие в неизбежности, это его нравственные проявления.

Небольшой обзор концепций судьбы, представленный нами, позволяет говорить о том, что судьба, выступающая в качестве отчужденной внешней силы и касающаяся каждого человека, представляет собой сложный и до конца непроясненный онтологический феномен. Данное положение допускает мифологизации в ее трактовке. Характеристики судьбы имеют эмоционально-оценочную окрашенность (вспомним, судьбу описывают как слепую, безжалостную, бессмысленную). В них привносится элемент метафоричности и абстрактности, символизма и чудесности, что размывает четкую границу между миром реальным и вымышленным. Философы, обращаясь к теме, укрепили в сознании людей труднодостижимость судьбы, имеющей в каждом конкретном случае индивидуализированный модус и приводящий к проявлению чудесного/трагического/неизбежного/предзаданного. Сложившаяся ситуация способствовала слиянию онтологемы и мифологемы в содержательном аспекте судьбы. Подчеркнем, онтологический и мифологический модусы судьбы, являясь неразделенными, активно используются в научно-философском, художественном, повседневном дискурсах, утверждая тезисы *судьба есть миф* и *миф есть судьба*.

Обратим внимание на экзистенциальный аспект феномена судьбы, получивший в современности более широкое распространение. Сегодня темы судьбы человечества/народа/государства значительно проигрывают теме судьбы человека, где акцентируется внимание на отношениях личности с миром. Данному факту способствует пространство социального, где осуществляется тотальная цифровизация, господствует идеология консюмеризма, эксплуатирующая нарциссизм личности, нарастают неопределенность и алармические настроения, заставляющие человека сосредоточиться на самом себе. В связи с этим в современности индивид пытается создать для себя безопасные среды, одной из которых оказываются миф и его элементы, проникающие в понимание личной судьбы. В этом отношении актуализируется позиция А.Ф. Лосева о том, что «миф есть бытие личностное или, точнее, образ бытия личностного, личностная форма, лик личности» [Лосев 2001]. Русский философ судьбу относил к экзистенциальным понятиям. Для личности судьба выступает в качестве проблемы, заставляющей принимать решения в виде следования текущим обстоятельствам либо противостояния им.

Особого внимания заслуживает судьба творческой личности в виду ее уникальности и яркости. Как справедливо заметила Е.П. Блаватская, «то, что делает одного смертного великим человеком, а другого – вульгарной и глупой личностью, является, так сказать, качеством физической оболочки и способностью либо неспособностью мозга или тела передавать и выражать реального, внутреннего человека; и его пригодность или непригодность к этому, в свою очередь, является результатом кармы» [Блаватская 2003]. В данном высказывании обращает на себя внимание то, что в бытии художника происходит пересечение предзаданности судьбоносных событий, телесности и особенностей

функционирования мозга творца, что выделяет ее в окружении и приводит к значимым результатам в творчестве.

Испытывая страх перед забвением и/или желая разобраться в хитросплетениях собственной судьбы, художник обращается к написанию автобиографической/мемуарной прозы. Но фиксация в ней событий оказывается не лишенной мифологизации, подтверждая тезисы, что *миф есть судьба* и *судьба есть миф*. В автобиографической/мемуарной литературе творец, демонстрируя субъективный проект судьбы, предстает героем. В зависимости от обстоятельств на страницах своих воспоминаний он чередует периоды сломленности судьбой, пассивного восприятия неизбежного и активных действий, ломающих предзаданность. Подобное чередование создает в повествованиях интригу, поддерживая интерес к персоне. Безусловно, основанием для автобиографической/мемуарной прозы является судьба самого творца, его жизненный опыт, мечты и желания, надежды и искания, привлекательное, что могло быть увиденным и услышанным у других [Яковлева 2018]. В результате синтеза действительно бывшего, возможного и воображаемого в описании появляется чудесное, позволяющее через его призму интерпретировать судьбу. Как заметил Ж.-Л. Нанси: «мифология заключается в мысли поэтико-вымышляющей онтологии, онтологии, представленной в образе онтогонии, где воплощается бытие, *воображая себя*, придавая себе подлинный образ своей собственной сущности и саморепрезентацию его присутствия и его дарованности» [Нанси 2011: 107].

Экзистенциальные мифологизации судьбы имеют ряд преимуществ. Они утверждают личность в бытии, придавая ей значимость не только в собственных глазах, но и в сознании окружающих людей. Даже проявления слабости и негативные поступки в подобных повествованиях либо оправдываются, либо вуалируются, приобретая флер вынужденного/неизбежного или единственно возможного в сложившихся обстоятельствах. Мифологизации в автобиографической/мемуарной прозе, связанные с проговариванием судьбоносных ситуаций, в том числе и непонятных, заставляют творца рефлексировать над уже бывшим и выстраивать траектории будущего, а также изменять акценты в описании. Подобные произведения способствуют пониманию художником себя и расширению горизонтов проявлений в социальном. Они «позволяют осуществиться *экстазу* (в переводе с греческого – нахождение вовне, пребывание вне себя) как выходу из собственной субъективности в бытие объективного» [Яковлева 2018]. Перечисленное обладает положительным эффектом воздействия на творческую личность, инициируя ее дальнейшие проявления и искания.

Мифологизации судьбы творческой/медийной личности в современности тиражируются не только в СМИ, но и в цифровом пространстве. Благодаря этому у массовой аудитории появляется возможность приобщиться к ним, впечатлиться и создать подобное. В современности мы наблюдаем появление множества экзистенциальных мифологизаций, затрагивающих проблему судьбы. Пример подобного мифотворчества задали творческие/медийные личности, пишущие автобиографическую/мемуарную прозу, вызывающую интерес со стороны массовой аудитории. Последняя начинает осознанно/неосознанно копировать понравившееся или значимое для нее, тиражируя элементы экзистенциального мифа о судьбе на страницах в социальных сетях. Его отличительными чертами становятся авторство, десакрализация, отсутствие мифологического переживания,

смещение акцентов с коллективного на индивидуальное, продолжающаяся нарративность, отсутствие единой сюжетной линии, фрагментарность, демонстративная постановочность, нередко несовпадение реального с позиционируемым, лицемерность, прикрываемая наигранной искренностью, следование шаблонам, потеря символизма, изменчивость, связанная с подчинением актуальным/модным тенденциям. С одной стороны, подобные ленты являются показателем своеобразной практики самоформирования личности, поиска себя. Но, с другой стороны, они не рожают рефлексивного отношения к судьбе, превращая онтологическую проблему в развлекательный формат и даже в товар. Современная личность, постоянно переключаящаяся из реальности в виртуальность и наоборот, все меньше занимается смысложизненными поисками и оказывается невнимательной к бытию, являя рассеянный формат жизни. Фрагменты жизни, расположенные в свободной последовательности и тиражируемые в сетях, олицетворяют ничтожение «индивидуальной судьбы индивидуального человека в каком-то значении» [Дугин 2009: 161]. Данный факт свидетельствует о том, что проблема судьбы человека значительно мельчает, что продиктовано логикой современной культуры, цифровизацией среды, идеологией консюмеризма.

Массовая мифологизация судьбы в социальных сетях оказывается оборотной стороной современной глобализации, катастрофичности бытия, быстрой смены тенденций, масштабности потребления, несоизмеримости виртуальной среды и личности, что заставляет ее фокусировать внимание на собственном Я и фрагментарно позиционировать себя в глобальной деревне. Как справедливо заметил В.М. Найлыш, «личность постмодерна, мотивации которой задаются обществом потребления, не стремится вносить в процесс познания поправки на особенность своей позиции по отношению к объекту», «поэтому сознание постмодерна характеризуется возвратом от абстрактно-понятийного к наглядно-образному, эмоционально насыщенному, "клиповому" отражению, т.е. по сути к мифологическому восприятию мира» [Найдыш 2022: 13].

Заключение

Проведенный анализ феномена судьбы позволяет сделать следующие выводы. Рефлексирование над судьбой имеет множество непроясненных сторон, выводящих на проблему ее предзаданности, случайности и непостижимости, что неизбежно отсылает к божественному/трансцендентальному началу и рождает мифологизации. Можно назвать две основные тенденции в понимании судьбы человека. Либо он оказывается во власти судьбы, играющей роль внешнего, тотального, определяющего начала, что делает его неспособным сопротивляться судьбоносным силам. Либо личность, демонстрируя сопротивление судьбе, оказывается ее креативным соавтором. Но в обоих случаях трактовка судьбы имеет онтологические и мифологические основания, связанные как с самим феноменом, так и с личностью, подчиняющейся и/или начинающей управлять судьбой. Данное обстоятельство свидетельствует, что судьба есть одновременно и онтологема, и мифологема. Перечисленное приводит к формированию двух, взаимодополняющих когнитивных моделей: судьба – это всегда миф, в том числе личности, выказывающей субъективное видение происшедшего с ней, и миф, в том числе миф личности, есть демонстрация (индивидуальной) судьбы. Примером данных положений в современной культуре являются автобиографические/мемуарные произведения творческих/медийных людей, а их модифицированной формой оказываются личные страницы в социальных сетях, в том числе у массовой

аудитории. В виду того, что сам миф онтологичен и является вечной культурной формой, то подобные мифологизации человека о себе неизбежны, заставляя принять тезис, что миф – это судьба каждого человека, а судьба – это всегда мифологизированный проект. В рамках мифологизированного повествования индивид раскрывает не только свои взаимоотношения с миром, но и мифологизирует о себе и своей судьбе как экзистенциальном проекте, что создает комфортные пространства для субъективного бытийствования. Миф оказывается удобным пространством для решения онтологических проблем личности. Сам миф на протяжении культурно-исторического развития трансформируется. Из развернутого повествования о судьбе он превращается в разрозненные фрагменты с элементами мифологизации. И данный виток не последний в истории мифа и мифологизации судьбы человека.

Литература

Аквинский Ф. Сумма теологии // [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-3/42> (дата обращения: 21.06.2023).

Блаватская Е.П. Скрижали астрального света // [Электронный ресурс]. Москва: Эксмо, 2003. URL: <https://sv-scena.ru/Buki/Tyeosoficheskiye-arkhivy-sbornik> (дата обращения: 21.06.2023).

Винчи Л. Афоризмы // [Электронный ресурс]. URL: <https://vsebasni.ru/aforizmy/leonardo-da-vinchi.html> (дата обращения: 21.06.2023).

Гераклит. Цитаты // [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.citaty.net/avtory/geraklit/> (дата обращения: 21.06.2023).

Дугин А. Постфилософия: три парадигмы в истории мысли. Москва: Евразийское движение, 2009. 744 с.

Евлампов И.И. Гностический миф в творчестве Ф.М. Достоевского // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». 2022. №1. С. 170–181.

Заславский О.Б. Человек и высшие силы: инвариантные элементы в сценах болдинских произведений // Культура и текст. 2021. № 3 (46). С. 134–146.

Золотухина-Аболина Е.В. Личность как миф и мифы личности // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2021. Т.7. № 1-2. С. 34–42.

Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. Москва; Санкт-Петербург.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.

Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. С. 66–291.

Лосев А.Ф. Диалектика мифа // [Электронный ресурс]. М.: Мысль, 2001. 559 с. https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Losev/dialektika-mifa/ (дата обращения: 21.06.2023).

Мартысюк П.Г. Мифологема судьбы и проблема генезиса категорий необходимости, закономерности и случайности // Человек. Культура. Образование. 2022. № 4 (46). С. 10–23.

Миляева Е.Г., Сулейманова С.А. Жизненный путь человека-бренда как мономиф: философско-антропологический этюд // Миф в истории, политике,

культуре: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь). Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. С. 24–30.

Найдыш В.М. Археология мифа (Мифотворчество в его историческом развитии) // Мифологос. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». 2022. № 1. С. 13–31.

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

Платон. Диалоги. Москва: Мысль, 2000. 607 с.

Платон. Законы. Москва: Мысль, 1999. 832 с.

Ставицкий А.В. Фаустовский миф о свободе делания: скрытые смыслы и последствия // Мифологос. Серия «Человек мифический: антропология, психология, когнитивные исследования». 2022. № 2. С. 142–152.

Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Москва: Республика, 1993. С. 221–238.

Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2007. 457 с.

Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Москва: Республика, 1993. С. 177–192.

Хахалова А.А. Миф как организационный принцип проживания // Миф в истории, политике, культуре. 2019. №2. С. 38-40.

Цитаты стоицизма // [Электронный ресурс]. URL: <https://jegornagel.com/czitary-stoiczizma-luchshie-czitary-stoikov/> (дата обращения: 21.06.2023).

Чернышевский Н. Эстетическое отношение искусства к действительности // [Электронный ресурс]. Москва: Искусство, 1976. 94 с. URL: http://az.lib.ru/c/chernyshewskij_n_g/text_0410.shtml (дата обращения: 21.06.2023).

Шафоростов А.И. История формирования представлений о реальности. Шаг второй: судьба и случайность в античной мысли классического периода // Известия лаборатории древних технологий. 2020. Т. 16 № 1 (34). С. 151–160.

Яковлева Е.Л. Динамика мифа: от космической к экзистенциальной онтологии // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 4. С. 70–77 // [Электронный ресурс]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=36814454> (дата обращения: 21.06.2023).

References

Aquinsky F. Sum of Theology // [Electronic resource]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-3/42> (accessed: 21.06.2023). (In Russian).

Blavatskaya E.P. Tablets of Astral Light // [Electronic resource]. Moscow: Eksmo Publ., 2003. URL: <https://sv-scena.ru/Buki/Tyeosoficheskiye-arkhivy-sbornik> (date of reference: 21.06.2023). (In Russian).

Vinci L. Aphorisms // [Electronic resource]. URL: <https://vsebasni.ru/aforizmy/leonardo-da-vinchi.html> (accessed: 06/21/2023). (In Russian).

Heraclitus. Quotes // [Electronic resource]. URL: <https://ru.citaty.net/avtory/geraklit/> (accessed: 06/21/2023). (In Russian).

Dugin A. Postphilosophy: Three Paradigms in the History of Thought. Moscow: Eurasian Movement Publ., 2009. 744 p. (In Russian).

Evlampiev I.I. Gnostic Myth in the Works of F.M. Dostoevsky // Mythologos. The series "Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology". 2022. No. 1. Pp. 170–181. (In Russian).

Zaslavsky O.B. Man and Higher Forces: Invariant Elements in the Scenes of Boldin's Works // Culture and Text. 2021. No. 3 (46). Pp. 134–146. (In Russian).

Zolotukhina-Abolina E.V. Personality as a Myth and Myths of Personality // South Pole. Studies on the History of Modern Western Philosophy. 2021. Vol.7. No. 1-2. pp. 34–42. (In Russian).

Levinas E. From Existence to the Existing // Levinas E. Favorites. Totality and the Infinite. Moscow; St. Petersburg: University Book Publ., 2000. Pp. 7–65. (In Russian).

Levinas E. Totality and the Infinite // Levinas E. Favorites. Totality and the Infinite. Moscow; St. Petersburg: University Book Publ., 2000. Pp. 66–291. (In Russian).

Losev A.F. Dialectics of Myth // [Electronic resource]. Moscow: Thought Publ., 2001. 559 p. https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Losev/dialektika-mifa/ / (accessed: 06/21/2023). (In Russian).

Martysyuk P.G. The Mythologeme of Fate and the Problem of the Genesis of the Categories of Necessity, Regularity and Randomness // Man. Culture. Education. 2022. No. 4 (46). Pp. 10–23. (In Russian).

Milyaeva E.G., Suleymanova S.A. The Life Path of a Brand Person as a Monologue: a Philosophical and Anthropological Etude // Myth in History, Politics, Culture: Proceedings of the V International Scientific Interdisciplinary Conference (June 2021, Sevastopol). Sevastopol: Branch of Lomonosov Moscow State University in Sevastopol, 2021. Pp. 24–30. (In Russian).

Naidysh V.M. Archeology of Myth (Myth-making in its Historical Development) // Mythologos. The series "Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology". 2022. No. 1. Pp. 13–31. (In Russian).

Nancy J.-L. Unproductive community. Moscow: Aquarius Publ., 2011. 208 p. (In Russian).

Plato. Dialogues. Moscow: Thought Publ., 2000. 607 p. (In Russian).

Plato. Laws. Moscow: Thought Publ., 1999. 832 p. (In Russian).

Stavitskiy A.V. The Faustian Myth of Freedom of Doing: Hidden Meanings and Consequences // Mythologos. The series "Mythical Man: Anthropology, Psychology, Cognitive Research". 2022. No. 2. Pp. 142–152. (In Russian).

Heidegger M. The Question of Technology // Heidegger M. Time and Being: Articles and speeches. Moscow: Republic, 1993. Pp. 221–238. (In Russian).

Heidegger M. Nietzsche. Vol. 2. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2007. 457 p. (In Russian).

Heidegger M. Overcoming Metaphysics // Heidegger M. Time and Being: Articles and speeches. Moscow: Republic Publ., 1993. Pp. 177–192. (In Russian).

Khakhalova A.A. Myth as an Organizational Principle of Living // Myth in History, Politics, Culture. 2019. No. 2. Pp. 38–40. (In Russian).

Quotes of Stoicism // [Electronic resource]. URL: <https://jegornagel.com/czitary-stoicizma-luchshie-czitary-stoikov/> / (accessed: 06/21/2023). (In Russian).

Chernyshevsky N. The Aesthetic Relation of Art to Reality // [Electronic resource]. Moscow: Iskusstvo, 1976. 94 p. URL: http://az.lib.ru/c/chernyshevskij_n_g/text_0410.shtml (date of reference: 21.06.2023). (In Russian).

Shaforostov A.I. The History of the Formation of Ideas about Reality. Step Two: Fate and Chance in the Ancient Thought of the Classical Period // *Izvestia of the Laboratory of Ancient Technologies*. 2020. vol. 16 No. 1 (34). Pp. 151–160. (In Russian).

Yakovleva E.L. Dynamics of Myth: from Cosmic to Existential Ontology // *Bulletin of Kazan State University of Culture and Arts*. 2018. No. 4. Pp. 70–77 // [Electronic resource]. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=36814454> (accessed: 06/21/2023).

Сведения об авторе:

Яковлева Елена Людвиговна

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

E-mail: mifoigra@mail.ru

Bionotes:

Iakovleva Elena Ludvigovna

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

E-mail: mifoigra@mail.ru

Для цитирования:

Яковлева Е.Л. Онтологические и мифологические основания судьбы // *Мифологос*. Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология». №1(5). 2023. С. 156–167.

For citation:

Iakovleva E.L. Ontological and mythological foundations of fate // *Mythologos. Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology*. no 1(5). 2023. Pp. 156–167.

АВТОРЫ / AUTHORS



Буровский Андрей Михайлович

генеральный директор ООО «Книги и фильмы Андрея Буровского», доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

Burovsky Andrey Mikhailovich

General Director of OOO Books and Films by Andrey Burovsky, Doctor of Philosophy, Professor (St. Petersburg, Russia).



Даренский Виталий Юрьевич

Заведующий кафедрой философии ФГБОУВО Московский государственный университет технологий и управления им. К.Г. Разумовского, доктор философских наук, доцент (г. Москва, Россия).

Darensky Vitaly Yurievich

Head of the Department of Philosophy, K.G. Razumovsky Moscow State University of Technology and Management. Head of the Department of Philosophy, K.G. Razumovsky Moscow State University of Technology and Management, Doctor of Philosophy, Associate Professor (Moscow, Russia).



Евлампиев Игорь Иванович

профессор кафедры русской философии и культуры Института философии ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург, Россия).

Evlampiev Igor Ivanovich

Professor, Department of the Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor (Saint-Petersburg, Russia).



Казорина Анна Владимировна

Доцент кафедры филологии и методики Педагогического института ФГБОУ ВО «Иркутский государственный университет», кандидат филологических наук, доцент (г. Иркутск, Россия).

Kazorina Anna Vladimirovna

Associate Professor of the Department of Philology and Methodology of the Pedagogical Institute of the FSBE Institution of Higher Professional Education "Irkutsk State University", Candidate of Philological Sciences, Associate Professor (Irkutsk, Russia).



Маслова Валентина Авраамовна

Профессор кафедры ДиНО учреждения образования «Витебский государственный университет имени П.М. Машерова, доктор филологических наук, профессор (г. Витебск, Республика Беларусь).

Maslova Valentina Avraamovna

Professor of the DiNO Department Educational Establishment "Vitebsk State University named after P.M. Masherov", Doctor of Philology, Professor (Vitebsk, Republic of Belarus).

Мартишина Наталья Ивановна



заведующий кафедрой философии и культурологии ФГБОУ ВПО «Сибирский государственный университет путей сообщения», доктор философских наук, профессор (г. Новосибирск, Россия).

Martishina Natalia Ivanovna

Head of the Department of Philosophy and Culture Studies, Siberian State University of Railway Engineering, Doctor of Philosophy, Professor (Novosibirsk, Russia).



Naidysh Vyacheslav Mikhailovich

профессор кафедры онтологии и теории познания ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов», доктор философских наук, профессор (г. Москва, Россия).

Naidysh Vyacheslav Mikhailovich

Professor, Department of Ontology and Epistemology of Peoples Friendship University of Russia, Doctor of Philosophy, Professor (Moscow, Russia).



Osmushina Anastasia Andreevna

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

Osmushina Anastasia Andreevna

Associate Professor, Department of the English Language for Professional Communication, National Research Ogarev Mordovia State University, Candidate of Philosophy (Saransk, Russia).



Pivoev Vasiliy Mikhailovich

профессор кафедры общеправовых и гуманитарных дисциплин Северного института (филиала) ФГБОУ «Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста РФ)» в г. Петрозаводске, доктор философских наук, профессор (г. Петрозаводск, Россия).

Pivoev Vasiliy Mikhailovich

Professor, Department of General Legal and Humanitarian Disciplines of the Northern Institute (Petrozavodsk Branch) of All-Russian State University of Justice (RPA of the Justice Ministry of Russia), Doctor of Philosophy, Professor (Petrozavodsk, Russia).



Stavitskiy Andrey Vladimirovich

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

Stavitskiy Andrey Vladimirovich

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



Черепанова Розалия Семёновна

доцент кафедры «Отечественная и зарубежная история» ФГАОУ ВО "ЮУрГУ (НИУ)", Южно-Уральский государственный университет, кандидат исторических наук, доцент (г. Челябинск, Россия).

Cherepanova Rosalia Semenovna

Associate Professor of the Department of Domestic and Foreign History, South Ural State University, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor (Chelyabinsk, Russia).



Яковлева Елена Людвиговна

заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирязова», доктор философских наук, кандидат культурологии, профессор (г. Казань, Россия).

Yakovleva Elena Lyudvigovna

Head of the Department of Philosophy and Social and Political Disciplines, Timiryasov Kazan Innovative University, Doctor of Philosophy, Candidate of Culturology, Professor (Kazan, Russia).

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЕ

Статья должна быть написана на русском или английском языке в соответствии с требованиями (см. ниже). Файл в формате doc, docx с текстом.

Оригинальность текста должна быть не менее 80% по системе Антиплагиат.

Помимо статьи от новых авторов журнала необходима **цветная фотография автора(ов)** (в формате jpg, jpeg, разрешение от 300 dpi) — плечевой портрет на однородном фоне (фотографии «на паспорт» не принимаются).

Рекомендуемая структура статьи

Текст статьи должен быть разбит на части, заголовки должны быть подписаны (шрифт жирный, курсив, выравнивание по левому краю с абзацным отступом): Аннотация (Abstract). Ключевые слова (Keywords). Введение (Introduction). Методы (Methods). Литературный обзор (Literature Review). Результаты и обсуждение (Results and Discussions). Заключение (Conclusions). Литература (Literature).

Уточняем каждый аспект.

Аннотация – оптимальный объём 100-150 слов. Шрифт 12 Times New Roman. Аннотация должна включать в себя информацию об актуальности и цели исследования, методологии и результатах, но не повторять дословно выводы. Аннотация не должна содержать ссылки и аббревиатуры. Заголовок «**Аннотация**» пишется жирным шрифтом, без абзацного отступа.

Ключевые слова: 5-8 слов. Ключевые слова отделяются друг от друга точкой с запятой. После последнего слова точка не ставится. Заголовок «**Ключевые слова**» пишется жирным шрифтом, курсивом, без абзацного отступа, после заголовка ставится двоеточие. После последнего слова точка не ставится.

Аннотация и ключевые слова пишутся на русском и английском языках.

Введение определяет суть проблемы, включает краткое описание актуальности, цели и перспективы исследования, а также позицию автора по заявленной теме.

В **Литературном обзоре** даётся анализ (обзор) использованной литературы и материала для обоснования теоретической базы исследования. В нём должны быть названы основные работы предшественников, положенные в основу исследования, показаны общие тенденции исследования темы и уточнены пробелы в исследованиях, которые статья разъясняет.

В **Методах** должна быть названа и желательна описана методология, которая применялась автором для достижения результатов.

В **Результатах и обсуждении** раскрывается основная часть статьи, общие положения и новизна исследования, которые проявляются в идеях, к которым пришёл автор в результате исследования, а также показано сравнение и интерпретация результатов исследования с аналогичными исследованиями и определяется место полученных результатов в структуре научного знания.

Заключение (Выводы) должны быть сжатым описанием основной части статьи, включая изложение основного смысла выводов относительно поставленной цели, научную ценность исследования и возможные сферы применения.

В списке **Литературы** предлагается поместить около 15-20 работ. Сначала отечественные, затем – иностранные. Из них предпочтение отдается изданиям, рецензируемым в Scopus и WoS. Для них обязательно включать DOI. В том числе 2-3 работы, опубликованные за последние 3-5 лет.

Подчёркиваем, что все данные требования носят рекомендательный характер, но крайне желательны.

Особая просьба для авторов: **в статье обязательно должны быть цитаты и ссылки на тексты предыдущих журналов «Мифологос» и сборников конференции «Миф в истории, политике, культуре».**

Выдвигая данное требование, организаторы исходят из того, чтобы авторы сборника и участники конференции знакомились с работами тех исследователей, которые занимаются изучением близкой им тематики.

Помимо этого, считается важным **начать или закончить статью таким теоретическим обобщением, которое касается ключевых вопросов мифа и мифотворчества, их онтологических, эпистемологических и аксиологических начал.**

Требования к оформлению текста статьи

Объём текста статьи от 0,5 до 1 усл. печ. л. (20-40 тыс. знаков), шрифт Times New Roman, кегль **13**, интервал одинарный. Поля со всех сторон 2 см. Абзац: 1,25 см.

Элементы оформления статьи: УДК, DOI: (слева без отступов), пустая строка, ЗАГОЛОВОК (заглавными буквами, жирным шрифтом, по центру), пустая строка, фамилия, имя, отчество автора (жирный шрифт), место работы, в скобках – город, страна. Пустая строка. Аннотация и ключевые слова (шрифт 12) на русском и английском языках, пустая строка. Основной текст (13 шрифт с отступом), пустая строка, Литература (жирный шрифт, по центру без отступов), пустая строка. После указанных данных точка не ставится.

Уточним детали.

В левом верхнем углу (**без отступа**) построчно указываются: УДК (нежирным шрифтом) и DOI (без указания номера), в центре жирным шрифтом, заглавными буквами – НАЗВАНИЕ, через строку – фамилия, имя, отчество автора, ниже – (нежирным шрифтом, прямая строка) название научного учреждения. Город, страна даются в скобках.

Аннотация +ключевые слова.

Затем все эти данные на английском языке.

Страницы не нумеруются.

После текста статьи и списка литературы пишутся полные данные автора. ФИО полностью (жирным курсивом, с отступом).

С новой строки: должность с местом работы (в случае, если участник не работает в научной сфере или не имеет научной степени, пишется «исследователь»), научная степень, ученое звание, в скобках: город проживания и страна. С отдельной строки – e-mail

Название научного учреждения пишется полностью в соответствии с официальным названием.

Пример оформления статьи:

УДК 94(47)

DOI:

МИФЫ ОБ ИВАНЕ ГРОЗНОМ

Иванов Иван Иванович

Ивановский государственный университет имени Ивана Иванова
(г. Иваново, Россия)

Аннотация

Текст

Ключевые слова: слова

MYTHS ABOUT IVAN THE TERRIBLE

Ivanov Ivan Ivanovich

Ivanov Ivanovo State University (Ivanovo, Russia)

Abstract

Key words:

Введение

Текст статьи....

Литература

Список литературы (с отступом и без нумерации)

Список литературы под заголовком «Литература» приводится в конце текста. **Источники в списке приводятся по алфавиту**, список оформляется по приводимому ниже примеру. **Нумерация списка литературы не делается.** Количество страниц в упомянутой литературе обязательно. Место (город) издания пишется полностью.

Кьеркегор С., Мэй Р. Очищение страхом или Экзистенция свободы. Москва: Литрес, 2022. 260 с.

Зайченко С.С. Художественный кинодискурс исторического жанра в пространстве семиосферы // Филологические науки. Вопросы теории и практики, 2013, № 7 (25): в 2-х ч. Ч. 1. С. 69–72.

Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий и эстетика утраты иллюзий // Гуманитарные технологии. Аналитический портал. // [Электронный ресурс]. URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3090> (дата обращения: 07.07.2021).

Ссылки на список литературы в тексте отмечаются в квадратных скобках с указанием страницы, на которую делается ссылка (при необходимости): [Найдыш 2021: 364], где сначала пишется фамилия автора, потом год издания статьи или монографии, а затем после двоеточия количество страниц. В случае, если у цитируемого автора используется две и более работ одного года издания, пишется [Ставицкий, 2012а] или [Ставицкий 2012б: 315], и т.д.

После Литературы обязателен *Literature*, т.е. перевод литературы на английский язык.

Английские слова (существительные, глаголы, прилагательные) в названии должны начинаться с заглавной буквы.

После издательства должно идти уточнение Publ.

Количество страниц в статьях обозначается Pp.

После отечественных работ должно быть добавлено (In Russian).

В целом текст должен выглядеть так: *Stavitskiy A.V.* Ontology of the Modern Myth. Sevastopol: Ribest Publ. 2012. 543 p. (In Russian).

Варианты оформления литературы

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

Антология мировой философии: В 4 т. Москва: Мысль, 1969. Т. 1. 576 с.

Иванов В. Ницше и Дионис // Иванов В. Родное и вселенское. Москва: Республика, 1994. С. 26–34.

Рифтин Б.Л. Китайская мифология // Мифы народов мира: энц. в 2 т., Т.1. С. 652–662.

Разлогов К. Контексты культуры. Образы Америки? // Искусство кино. 2006. №10. С. 12–14.

Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Лекция Георгия Гачева. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.polit.ru/article/2007/05/24/kulturosob/> (дата обращения: 21.02.2018).

Миф в истории, политике, культуре [Электронный ресурс]: Сборник трудов V Международной научной междисциплинарной конференции (июнь 2021 года, г. Севастополь) / Под редакцией А.В. Ставицкого. Севастополь: Филиал МГУ имени М.В. Ломоносова в городе Севастополе, 2021. 576 с. DOI: 10.35103/SMSU.2021.86.74.001

Особая просьба авторам:

1) Обратите внимание на тире в тексте и при разделении страниц в списке литературы. Тире (–) не должно подменяться дефисом (-).

2) Проверьте все интервалы между слов, чтобы не было двойных и более.

3) **Пожалуйста, вычитайте свой текст и проверьте соблюдение правил, т.к. редакция текстов, которые не вычитаны авторами, забирает много времени при проверке и отодвигает сроки выпуска сборника и журналов.**

Помните, что организаторы не только несут затраты на рецензирование статей, редакторские услуги, предоставление журналу ISSN и статьям международного индекса DOI, размещение статей в научной электронной библиотеке www.elibrary.ru и в других базах данных, рассылку электронной версии сборника трудов в библиотеки РФ и других стран, но и тратят огромное время на проверку, рецензирование, вычитку и редактирование присланных вами текстов.

В связи с этим просим помочь редактору точным соблюдением всех указанных требований и вычитать текст своей статьи насколько это возможно.

Научное интернет-издание

МИФОЛОГОС.

Серия «Философия мифа: онтология, аксиология, методология».
№ 1 (5), 2023. 176 с.

MYTHOLOGOS.

Philosophy of Myth: Ontology, Axiology, Methodology.
no 1 (5), 2023. 176 p.

На обложке журнала использован фрагмент картины
Ивана Айвазовского «Волна»

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:

А.В. Ставицкий

Технический редактор:

О.А. Кузина

Точка зрения авторов может не совпадать с точкой зрения редколлегии.

НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

**Дизайн, макет и верстка выполнены в историко-археологической лаборатории
кафедры истории и международных отношений Филиала МГУ в городе Севастополе**

Подписано к публикации 20.09.2023 г.

Формат 70 x 108 1/8

Объем 26 п.л., уч. изд. л. 24,8.

Распространяется через сеть Интернет